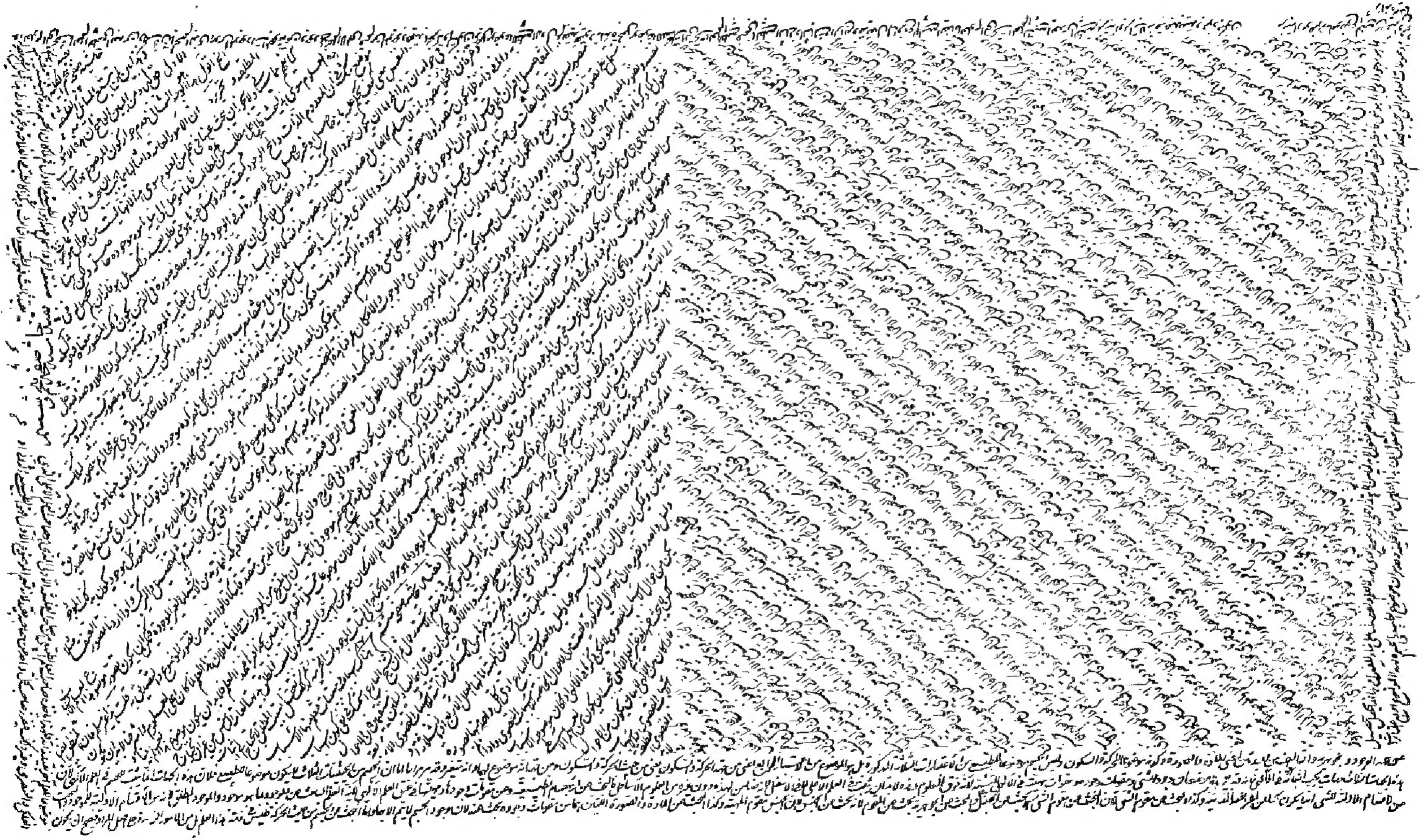
مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة ونحن نبين لك الآن ان هذا العلم الذي نحن
بسبيله هو الفلسفة الاولى وانها الحكمة المطلقة وان الصفات الثلث التي رسم
بها الحكمة هي صفات صناعة واحدة وهي هذه الصناعة وقد علم ان لكل علم
موضوعا يخصه فالبحث الآن عن الموضوع لهذا العلم ما هو ولننظر هل الموضوع
لهذا العلم هو انية الله تعالى جده او ليس ذلك بل هو شيء من مطالب هذا العلم
فنقول انه لا يجوز ان يكون ذلك هو الموضوع وذلك لان موضوع كل علم هو
امر مسلم الوجود في ذلك العلم وانما يبحث عن احواله وقد علم هذا في مواضع اخرى
ووجود الانية الحق جده لا يجوز ان يكون مسلما في هذا العلم كالموضوع بل هو
مطلوب فيه وذلك لانه ان لم يكن كذلك لم يخل اما ان يكون مسلما في هذا العلم
او مطلوبا في علم آخر واما ان يكون مسلما في هذا العلم وغير مطلوب في علم آخر
وكلا الوجهين باطلان وذلك لانه لا يجوز ان يكون مطلوبا في علم آخر لان العلوم
الاصول المستكملة [illegible] الاولى اين الواجب تم مفارق مطلق وانما يبين ان الله تعالى الذي في [illegible] الماديات على التوالي والثالث ان موضوع
الاخرى اما خلقية او سياسية واما طبيعية واما رياضية واما منطقية وليس
[illegible] الرياضية [illegible] الفلك والحدوث
في العلوم الحكمية علم خارج عن هذه الستة وليس ولا في شيء منها يبحث عن اثبات
[illegible] اولا [illegible] ذلك البحث في تلك العلوم وثانيا جواز وقوعه كما [illegible] ذلك [illegible]
الانية الحق جده ولا يجوز ان يكون ذلك وانت تعرف هذا بادنى تأمل لا صول
[illegible] الاشارة الى كون البحث عن اثبات الله تعالى في شيء من اقسام [illegible] الالهي وكان [illegible]
فكرهت عليك ولا يجوز ايضا ان يكون غير مطلوب في علم آخر لانه يكون حينئذ غير مطلوب
البتة فيكون اما بينا بنفسه واما ما يوسا عن بيانه بالنظر ولكن بينا بنفسه
[illegible] واما ما يوسا عن بيانه فان عليه دليلا بالنظر ثم المايوس عن بيانه كيف يصح تسليم
[illegible] وموضوع العلم او نوع منه او عرض من اعراضه [illegible] من العرض الذاتي
وجوده فبقي ان البحث عنه انما هو في هذا العلم ويكون البحث عنه على وجهين
احدهما البحث عنه من جهة وجوده والآخر من جهة صفاته واذا كان البحث عن
[illegible] الموضوع [illegible]
وجوده في هذا العلم لم يجز ان يكون موضوع هذا العلم فانه ليس على علم من العلوم
اثبات موضوعه وسنبين لك عنقريب ايضا ان البحث عن وجوده لا يجوز ان يكون

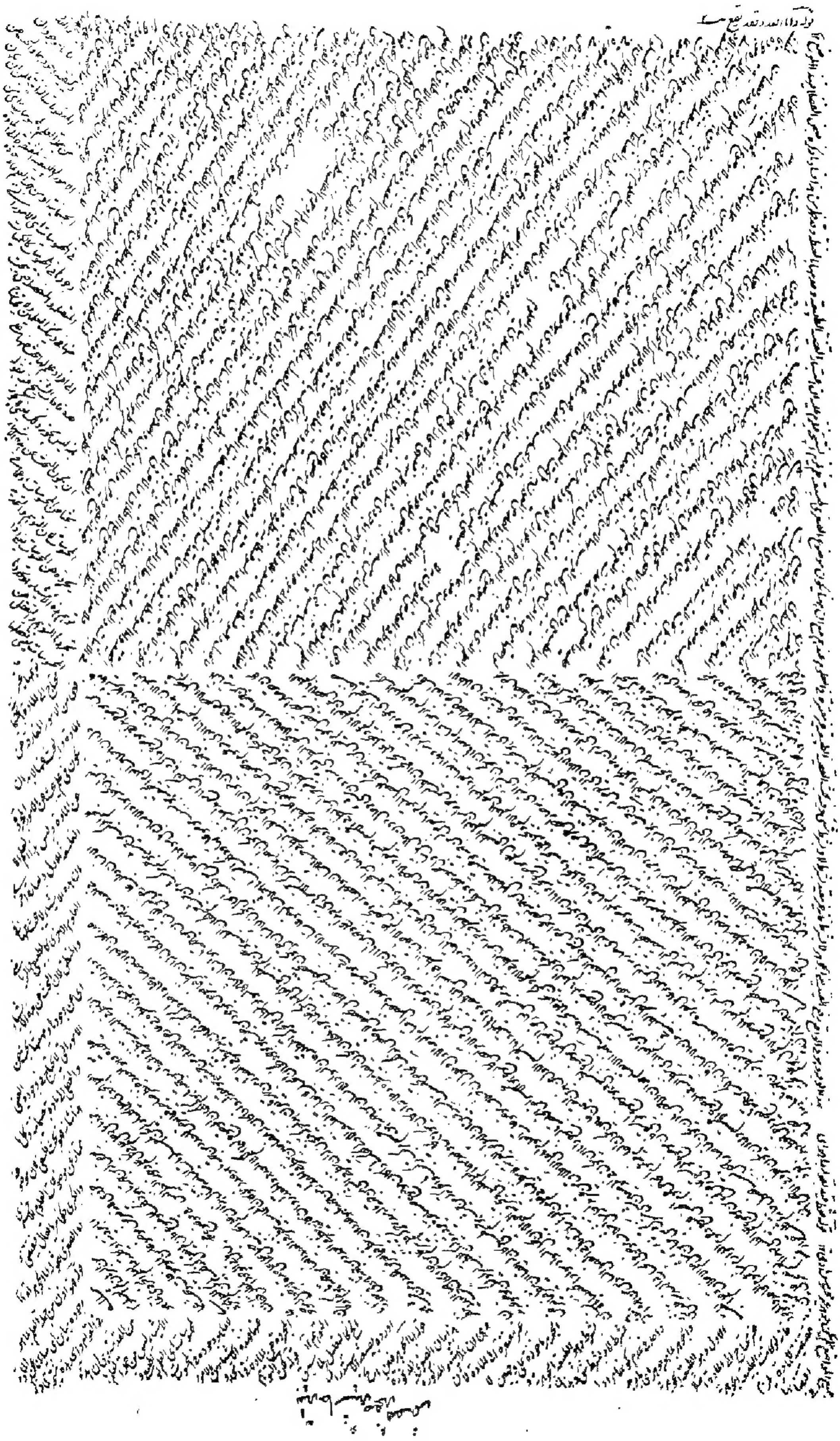
الا فى هذا العلم اذ قد تبين لك من حال هذا العلم بحثه عن المفارقات للمادة اصلا وانه
لا حاجة لك فى الطبيعيات ان الا له غير جسم ولا قوة جسم له هو واحد بريء عن المادة وعن
مخالطة الحركة من كل جهة فى ان يكون البحث عن هذا العلم والذى لا حاجة لك من ذلك
فى الطبيعيات كان غريبا عن الطبيعيات ومستعملا فيها منه ما ليس منها الا ان اريد
بذلك ان يعجل الانسان الوقوف على انية المبدء الاول فيتمكن عند الرغبة فى قسر
العلوم والاستباق الى المقام الذى هنالك ليتوصل الى معرفته بالحقيقة ولما لم يكن
بد من ان يكون لهذا العلم موضوع وتبين لك ان الذى يظن انه هو موضوعه ليس
بموضوعه فلننظر هل موضوعه الاسباب القصوى للموجودات كلها اربعتها
الا واحدا منها الذى لم يمكن القول به فان هذا ايضا قد يظنه قوم لكن النظر فى
الاسباب كلها ايضا لا يخلو اما ان ينظر فيها بما هى موجودات او بما هى اسباب
مطلقة او بما هى كل واحد من الاربعة على النحو الذى يخصه اعنى ان يكون النظر
فيها من جهة ان هذا فاعل وذلك قابل وذلك شىء اخر او من جهة ما هى الجملة التى
تجمع منها فنقول لا يجوز ان يكون النظر فيها بما هى اسباب مطلقة حتى يكون الغرض
من هذا العلم هو النظر فى الامور التى تعرض للاسباب بما هى اسباب مطلقة
ويظهر هذا من وجوه احدها من جهة ان هذا العلم يبحث عن معان ليست هى
من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هى اسباب مثل الكلى والجزئى والقوة والفعل
والامكان والوجوب وغير ذلك مما من البين الواضح ان هذه الامور فى انفسها
يجب ان يبحث عنها ثم ليست من الاعراض الخاصة بالامور الطبيعية والامور التعليمية
ولا هى ايضا واقعة فى الاعراض الخاصة بالعلوم العملية فينبغى ان يكون البحث
عنها للعلم الباقى من الاقسام وهو هذا العلم وايضا فان العلم بالاسباب المطلقة
حاصل بعد العلم باثبات الاسباب للامور ذوات الاسباب فاما ما لم يثبت وجود الاسباب

للسببيات من الامور بانها سببان لوجودها تعلقا بما يفقدهما في الوجود لم يلزم عند
العقل وجود السبب المطلق وان هيهنا سببا ما واما الحس فلا يؤدي الى الموافات
وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للاخر والاقناع الذي يقع
للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير مؤكد على ما علمت الا بمعرفة ان الامور
التي هي موجودة في الاكثر هي طبيعية واختيارية وهذا في الحقيقة مستند الى
اثبات العلل والاقرار بوجود العلل والاسباب وهذا ليس الينا اوليا بل هو
مشهود وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا كان قريبا عند العقل من البين بنفسه
بنفسه ان للحادثات مبدأ ما يجب ان يكون بينا بنفسه مثل كثير من الامور
الهندسية المبرهن عليها في كتاب اقليدس ثم البيان لذلك ليس في العلوم
الاخرى فاذن يجب ان يكون في هذا العلم فكيف يمكن ان يكون الموضوع للعلم
المبحوث عن احواله في المطالب مطلوب الوجود فيه واذا كان كذلك فبين ايضا
انه ليس البحث عنها من جهة الوجود الذي يخص كل واحد منها لان ذلك مطلوب
في هذا العلم ولا ايضا من جهة ما هي جملة وكل ليس اقول جملي وكلي فان النظر
في اجزاء الجملة اقدم من النظر في الجملة وان لم يكن كذلك في جزئيات الكلي
باعتبار قد علمته فيجب ان يكون النظر في الاجزاء اما في هذا العلم فيكون هي
اولى بان يكون موضوعه او يكون في علم اخر وليس علم اخر يتضمن الكلام في الاسباب
القصوى غير هذا العلم واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة
يلحقها من تلك الجهة فيجب اذن ان يكون الموضوع الاول هو الموجود بما هو موجود
فقد بان ايضا بطلان هذا النظر وهو ان هذا العلم موضوعه الاسباب القصوى
بل يجب ان يعلم ان هذا كماله ومطلوبه

الفصل الثاني في تحصيل موضوع هذا العلم

فيجب ان نستدل على الموضوع لهذا العلم لانه حتى يتبين لنا

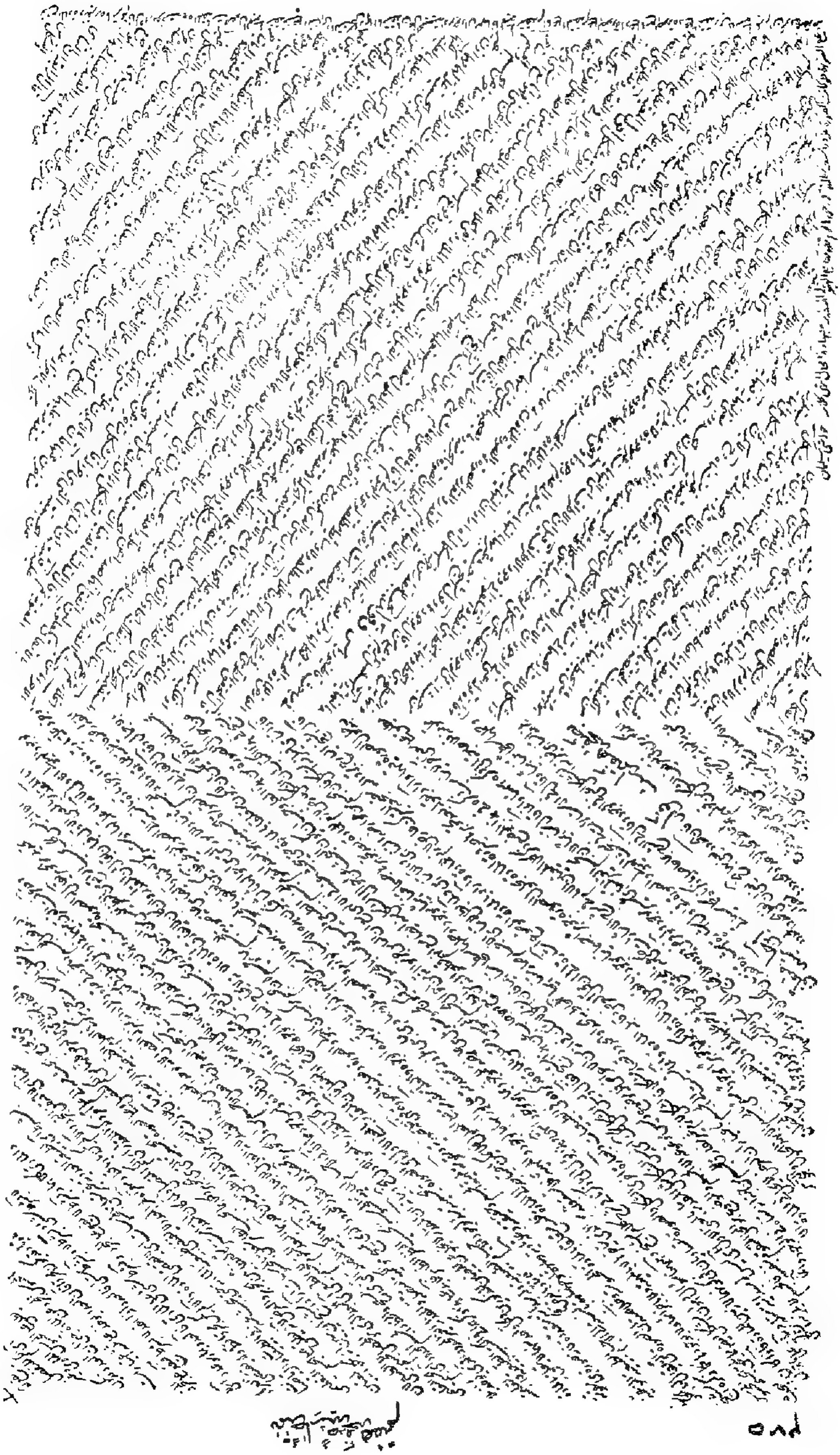


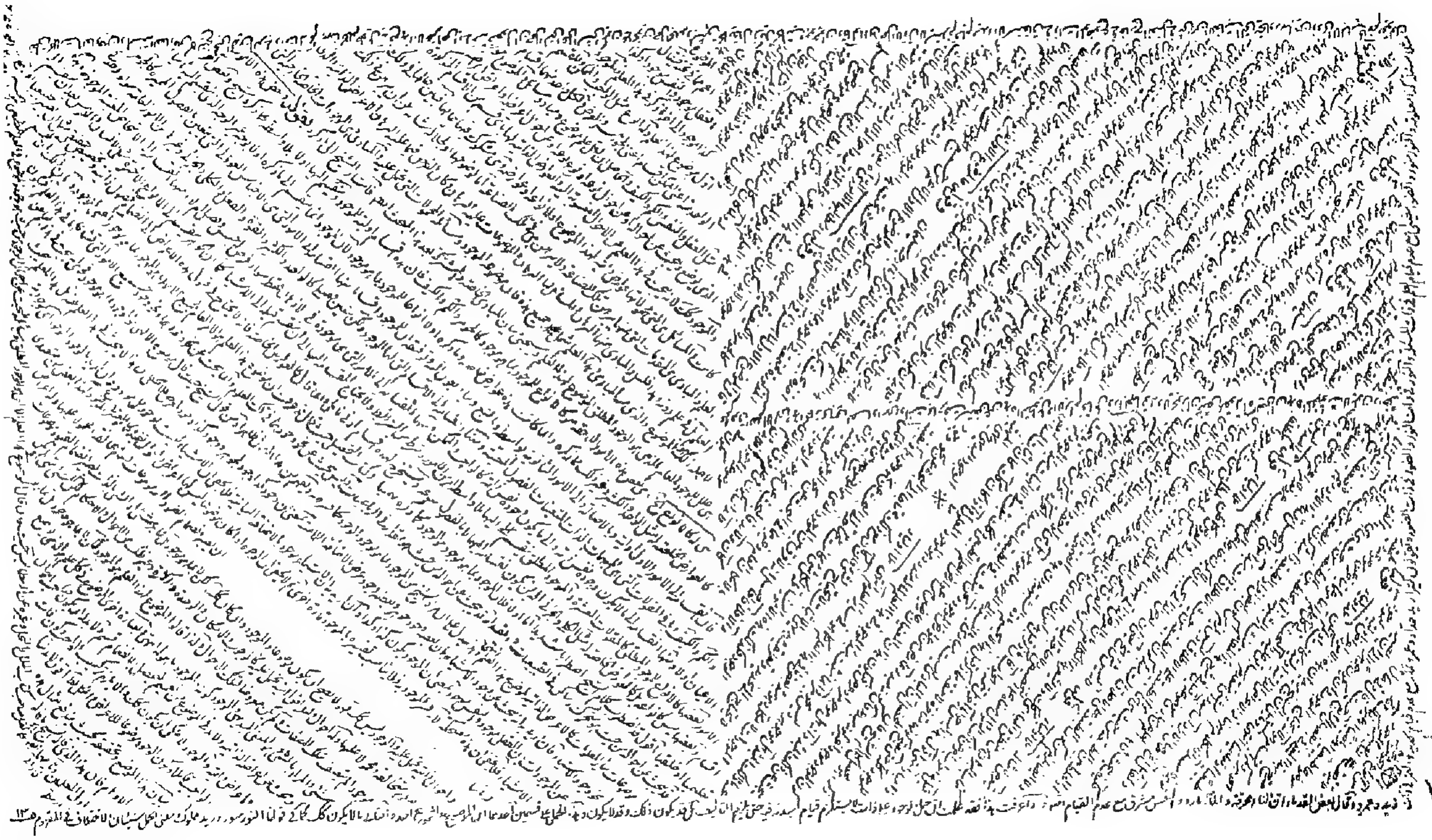


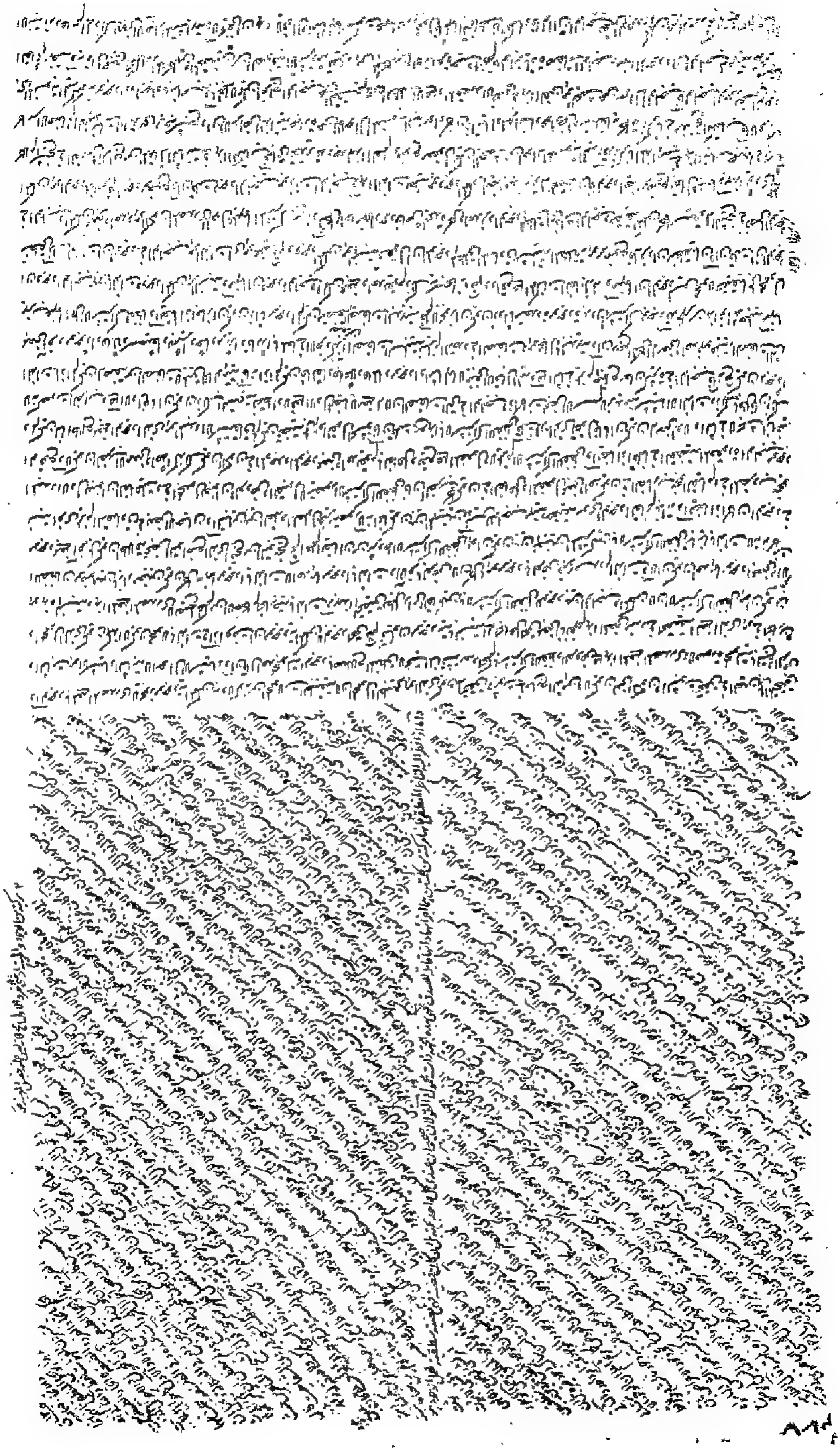
الغرض الذي هو في هذا العلم فنقول ان العلم الطبيعي لما كان موضوعه الجسم ولم يكن
من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف من مادة
اعني الهيولى والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون والعلوم
التي تحت العلم الطبيعي ابعد من ذلك وكلها الحقيقية واما العلم الرياضي فقد كان
موضوعه اما مقدارا مجردا في الذهن عن المادة واما مقدارا ماخوذا في الذهن مع
مادة واما عددا مجردا عن المادة واما عددا في مادة ولم يكن ايضا ذلك البحث متجها
الى اثبات انه مقدار مجرد او في مادة او عدد مجرد او في مادة بل كان من جهة الاحوال
التي تعرض له بعد وضعه كذلك والعلوم التي تحت الرياضيات اولى بان لا يكون
نظرها الا في العوارض التي يلحق اوضاعا يختص من هذه الاوضاع والعلم المنطقي
كما علمت فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند الى المعاني المعقولة الاولى
من جهة كيفية ما يتوسل بها من معلوم الى مجهول لا من جهة ما هي معقولة
ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية فلم يكن غير هذه
العلوم علوم اخرى ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود جوهر وعن الجسم بما هو جسم
وعن المقدار والعدد بما هما موجودان وكيف وجودهما وعن الامور الصورية التي
ليست في مادة او هي في مادة غير مادة الاجسام وانها كيف تكون وايضا من الوجود
يخصها فما يجب ان يجرد له بحث وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات ولا
من جملة العلم بما هو وجوده في المحسوسات لكن التوهم والتحديد يجرده عن المحسوسات
فهو اذن من جملة العلم بما هو وجوده مباين لما الجوهر فبين ان وجوده بما هو جوهر فقط
غير متعلق بالمادة والا لما كان جوهرا لا محسوسا واما العدد فقد يقع على المحسوسات
وغير المحسوسات فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات واما المقدار فلفظ اسم
مشترك فيه ما يقال له مقدار ويعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي وهو ما يقال مقدار

وبعني

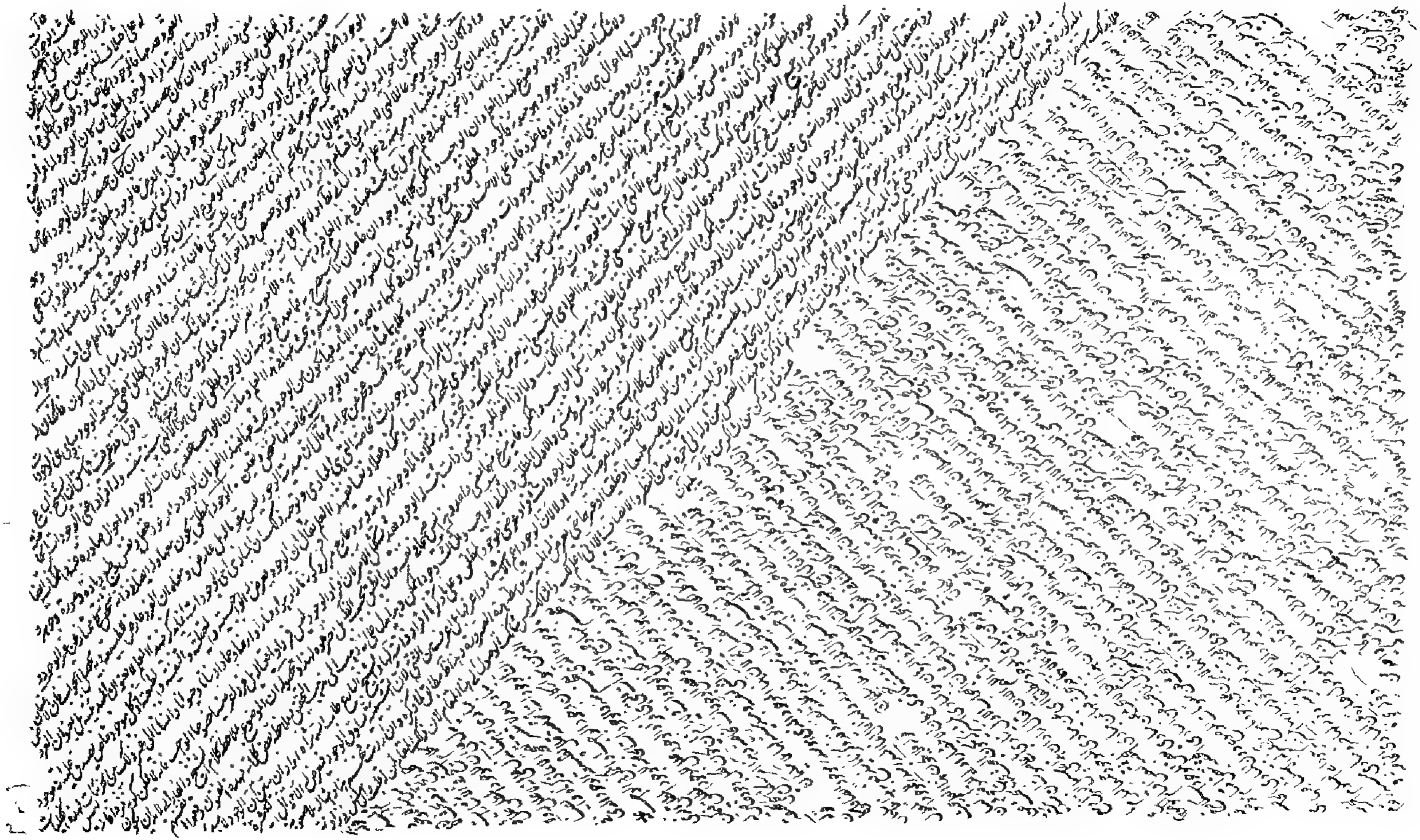
ويعني به كمية متصلة تقال على الخط والسطح والجسم المحدود وقد عرفت الفرق
بينهما وليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان
لا يفارق المادة فانه ايضا مبدأ لوجود الاجسام الطبيعية فاذا كان مبدأ الوجود
لم يجز ان يكون متعلق القوام بها بمعنى انه يستفيد القوام من المحسوسات بل المحسوسات
تستفيد منه القوام فهو اذن ايضا متقدم بالذات على المحسوسات وليس الشكل كذلك
فان الشكل عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسما امتداديا موجودا او حملها سطحا امتداديا
فان الحد يجب للمقدار من جهة امتثال المادة به وقبولها من بعد فاذا كان كذلك
لم يكن الشكل موجودا الا في المادة ولا علة اولية لخروج المادة الى الفعل واما المقدار
بالمعنى الاخير فان فيه نظرا من جهة وجوده ونظرا من جهة عوارضه فاما النظر
في ان وجوده اي انحاء الوجود هو ومن اي اقسام الوجود فليس هو بحثا انفصاليا عن
معنى متعلق بالمادة فاما موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات
فتبين ان هذه كلها يقع في العلم الذي يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات
ولا يجوز ان يوضع لها موضوع مشترك تكون هي كلها حالا له وعوارضه لا الوجود
فان بعضها جواهر وبعضها كميات وبعضها مقولات اخرى وليس يمكن ان يجعل
معنى يحقق الاحقية معنى الوجود وكذلك قد يوجد ايضا امور يجب ان يتحد
وتحقق في النفس وهي مشتركة في العلوم وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام
فيها مثل الواحد بما هو واحد والكثير بما هو كثير والموافق والمخالف والضد
غير ذلك فبعضها تستعملها استعمالا فقط وبعضها انما هي يأخذ حدودها
ولا يتكلم في نحو وجودها وليست عوارض خاصة لشيء من موضوعات تلك العلوم
الجزئية لليست من الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات ولا
ايضا هي من الصفات التي يكون لكل شيء فيكون كل واحد منها مشتركا كالكل

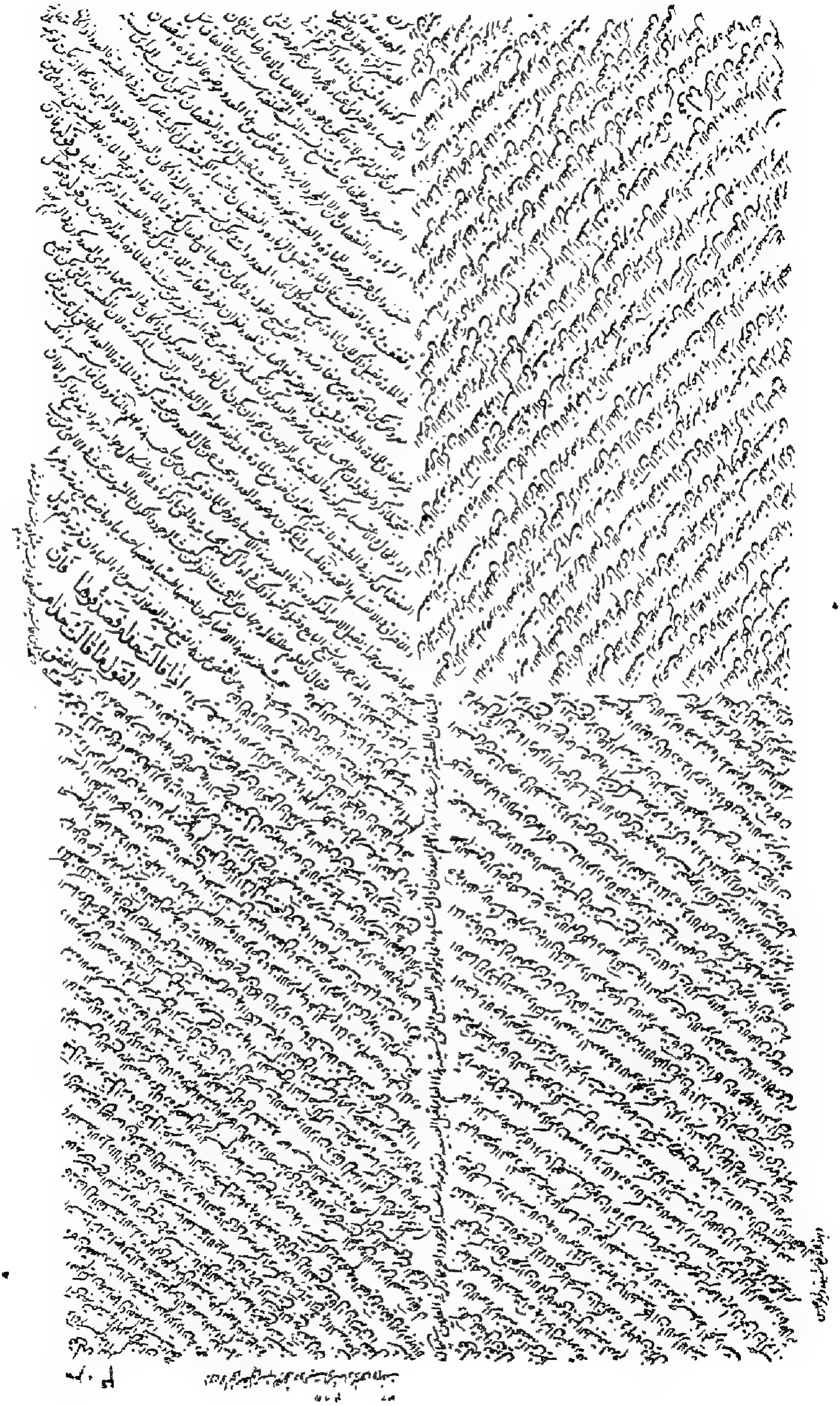






الجنس كالحيوانية والفصل كالناطقية فصلا واجزاء القضية التي هي الموضوعة من الكليات هي الكليات كونها كلية وجنسا وفصلا وخاصة وعرضا عاما واجزاء القياس هي القضايا اكون القضايا قضايا وهذا ظاهر الرابع





شئ ولا يجوز ان يختص ايضا بمقولة ولا يمكن ان يكون من عوارض مخصوصة بشئ الا

قوله ولا يجوز ان يختص ايضا فظاهر لان حتى يكون موضوع البحث جسما لكن للمقولة يخصصها لا غير هذا اولا

الموجود بما هو الموجود فظاهر لك من هذه الجملة ان الموجود بما هو موجود امر

عوارض في الجملة لا شك فيه هذا اولا

مشترك لجميع هذه وانه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا ولانه غنى

عن تعليم ماهيته وعن اثباته حتى يحتاج الى ان يتكفل علم غير هذا العلم باصلاح

والقول انه وجه آخر ليس بوجه هذا اولا

الحال فيه لاستحالة ان يكون اثبات الموضوع وتحقيق ماهيته في العلم الذي

هو موضوعه بل تسليم انيته وماهيته فقط فالموضوع الاول لهذا العلم هو

الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود هذا من مطالب هذا العلم وعوارض موضوعه الذاتية هذا اولا

شرط وبعض هذه الامور هي لكالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج

كون هذه الامور بمنزلة الانواع ظاهر هذا اولا

الموجود في ان ينقسم اليها الى انقسام قبلها حاجة الجوهر الى انقسامات حتى

حقيقيا مختصا بالموجود ليس كذلك هذا اولا

يلزمه الانقسام الى الانسان وغير الانسان وبعض هذه ليس كالعوارض الخاصة

مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب فانه ليس

يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعيا

او تعليميا او خلقيا او غير ذلك ولقائل ان يقول انه اذا جعل الموجود هو الموضوع

لهذا العلم لم يجز ان يكون اثبات مبادي الموجودات فيه لان البحث في كل علم هو عن

لواحق موضوعه لا عن مباديه فالجواب عن هذا ان النظر في المبادي ايضا هو بحث

الذاتية هذا اولا

عن لواحق هذا الموضوع لان الموجود كونه مبدأ غير مفهوم له ولا ممتنع فيه بل هو

بالقياس الى طبيعة الموجود امر عارض له ومن اللواحق الخاصة به لانه ليس شئ

قوله امر عارض له بالقياس اليه يعني ان له تعلقا بها وقوله امر عارض بيان له هذا اولا

اعم من الموجود فيلحق غيره لحوقا اولياء ولا ايضا يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا

قوله ولا ايضا يعني ان الشرط المعتبر في الامور الذاتية بها عليه

او تعليميا او اشياء اخر حتى يعرض له ان يكون مبدأ ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود

كله ولو كان المبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه بل الموجود كله لا مبدأ له انما

اي اجل الاطلاق

المبدأ مبدأ الموجود المعلول فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود فلا يكون هذا

قوله ولا يجوز ان يختص ايضا بمقولة ولا يمكن ان يكون من عوارض مخصوصة بشئ الا الموجود بما هو الموجود فظاهر لك من هذه الجملة ان الموجود بما هو موجود امر مشترك لجميع هذه وانه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا ولانه غنى عن تعليم ماهيته وعن اثباته حتى يحتاج الى ان يتكفل علم غير هذا العلم باصلاح الحال فيه لاستحالة ان يكون اثبات الموضوع وتحقيق ماهيته في العلم الذي هو موضوعه بل تسليم انيته وماهيته فقط فالموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود شرط وبعض هذه الامور هي لكالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج الموجود في ان ينقسم اليها الى انقسام قبلها حاجة الجوهر الى انقسامات حتى يلزمه الانقسام الى الانسان وغير الانسان وبعض هذه ليس كالعوارض الخاصة مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب فانه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعيا او تعليميا او خلقيا او غير ذلك ولقائل ان يقول انه اذا جعل الموجود هو الموضوع لهذا العلم لم يجز ان يكون اثبات مبادي الموجودات فيه لان البحث في كل علم هو عن لواحق موضوعه لا عن مباديه فالجواب عن هذا ان النظر في المبادي ايضا هو بحث عن لواحق هذا الموضوع لان الموجود كونه مبدأ غير مفهوم له ولا ممتنع فيه بل هو بالقياس الى طبيعة الموجود امر عارض له ومن اللواحق الخاصة به لانه ليس شئ اعم من الموجود فيلحق غيره لحوقا اولياء ولا ايضا يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا او تعليميا او اشياء اخر حتى يعرض له ان يكون مبدأ ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله ولو كان المبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه بل الموجود كله لا مبدأ له انما المبدأ مبدأ الموجود المعلول فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود فلا يكون هذا

العلم يبحث عن مبادي الموجود مطلقا بل انما يبحث عن مبادي بعض ما فيه كسائر
العلوم الجزئية فانها وان كانت لا برهن على وجود مبادئها المشتركة اذ لها
مبادئ تبين فيها جميع ما يبحثه كل واحد منها فانها يبرهن على وجود ما هو
مبدأ لما بعدها من الامور التي فيه ويلزم هذا العلم ان ينقسم صدره الى
اجزاء منها ما يبحث عن الاسباب القصوى فانها الاسباب لكل وجود معلول
من جهة وجوده ويبحث عن السبب الاول الذي يفيض عنه كل موجود معلول
بما هو موجود معلول لا بما هو موجود مبين فقط او متكلم فقط ومنها ما يبحث
عن العوارض للموجود وهي ما يبحث عن مبادي العلوم الجزئية ولان مبادي
كل علم لخص هي مسائل في العلم الاعم مثل مبادي الطب في الطبيعي والمساحة
في الهندسة فيعرض انه في هذا العلم ان تبحث فيه مبادي العلوم الجزئية
التي تبحث عن احوال الجزئيات الموجود فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود الاولى
التي هي كالاقسام والانواع حتى يبلغ الى تخصيص يحدث معه موضوع
العلم الطبيعي فيسلمه اليه ويحدث معه موضوع الرياضي فيسلمه اليه وكان في
غير ذلك وما قبل ذلك التخصيص كالمبدأ فيبحث عنه ويقرر حاله فيكون اذن
مسائل هذا العلم في اسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول بعضها
في عوارض الموجود وبعضها في مبادي العلوم الجزئية فهذا هو العلم المطلق
في هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور في الوجود وهي
العلة الاولى واول الامور في العموم وهو الوجود والوحدة وهو ايضا الحكمة
التي هي افضل علم بافضل معلوم فانها افضل علم اي التمس بافضل معلوم
اي بالله تعالى وبالاسباب من عنده وهو ايضا معرفة الاسباب القصوى للكل
وهو ايضا المعرفة بالله فلم حد العلم الالهي الذي هو انه علم بالامور المفارقة

للمادة في الحد والوجود اذ الموجود بما هو موجود ومباديه وعوارضه ليس شيء
منها كما اتضح الا متقدم الوجود على المادة وغير متعلق الوجود بوجودها وان
بحث في هذا العلم عما لا يتقدم المادة فانما بحث فيه عن معنى ذلك المعنى غير محتاج
الوجود الى المادة بل الامور المبحوث عنها فيه هي اقسام اربعة فبعضها بريء
عن المادة وعلايق المادة اصلا وبعضها يخالط المادة ولكن مخالطة السبب
المقوم المتقدم وليست المادة بمقومة له وبعضها قد يوجد في المادة وقد يوجد
لا في مادة مثل العلية والوحدة فيكون الذي لها بالشركة بما هي هي هذه لا يكون
مقتصرة التحقق الى وجود المادة ويشترك هذه الجملة ايضا في انها غير مادية الوجود
اي غير مستفادة الوجود من المادة وبعضها امور مادية كالحركة والسكون
ولكن ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها في المادة من نحو الوجود الذي لها
فاذا اخذ هذا القسم مع الاقسام الاخرى اشتركت في ان نحو البحث عنها هو من جهة
معنى غير قائم الوجود بالمادة وكما ان العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو متحد
بالمادة لكن نحو النظر والبحث عنه كان من جهة معنى غير متحد بالمادة وكان لا يحرجه
تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن ان يكون البحث رياضيا كذلك الحال ههنا فقد ظهر
ولاح ان الغرض اي شيء هو وهذا العلم يشارك الجدلي والسوفسطائي من وجه و
يخالفهما من وجه ويخالف كل واحد منهما من وجه اما مشاركتهما فلان ما يبحث عنه
في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي ويتكلم فيه الجدلي والسوفسطائي واما
المخالفة فلان الفيلسوف الاول من حيث هو فيلسوف اول لا يتكلم في مسائل العلوم
الجزئية وذينك يتكلمان واما مخالفته للجدلي خاصة فبالقوة لان الكلام الجدلي
يفيد الظن لا اليقين كما علمت في صناعة المنطق واما مخالفته السوفسطائي فبالارادة
وذلك لان هذا يريد الحق نفسه وذلك يريد ان يظن به انه حكيم يقول الحق و

ان لم يكن حكيما فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه واما

منفعة هذا العلم فيجب ان يكون قد وقفت في العلوم التي قبل هذا على ان الفرق بين

النافع وبين الخير ما هو وان الفرق بين الضار وبين الشر ما هو وان النافع هو السبب

الموصل بذاته الى الخير والمنفعة هي المعنى الذي يوصل به من الشر الى الخير واذ قد تقرر

هذا فقد علمت ان العلوم كلها يشترك في منفعة واحدة وهي تحصيل كمال النفس الانسانية

بالفعل تحصيلا يراها للسعادة الاخروية ولكنه اذا فتش في رؤس الكتب عن منفعة

لم يكن القصد بتحها الى هذا المعنى بل الى معونة بعضها في بعض حتى يكون منفعة علم

ما هو معنى يتوصل منه الى تحقق علم اخر غيره واذا كانت المنفعة بهذا المعنى فقد

يقال قولا مطلقا وقد يقال قولا مخصصا فاما المطلق فهو ان يكون النافع موصلا

الى تحقيق علم اخر كيف كان واما المخصص فان يكون النافع موصلا الى ما هو اجل منه

وهو كالغاية له انه ولا حلم بغير انه كاس فاذا اخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كانت

لهذا العلم منفعة واذا اخذنا المنفعة بالوجه المخصص كان هذا العلم اجل من ان ينفع

في علم غيره بل سائر العلوم ينفع فيه لكنا اذا قسمنا المنفعة المطلقة الى اقسامها كانت

ثلثة اقسام قسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى اجل منه وقسم يكون الموصل

منه موصلا الى معنى مساو له وقسم يكون الموصل منه الى معنى دونه وهو ان يفيد

في كمال دون ذاته وهذا اذا طلب له اسم خاص كان الاولى به الافاضة والافادة والعناية

والرياسة او شيء مما يشبه هذا اذا استقريت الالفاظ الصالحة في هذا الباب

عثر عليه والمنفعة المخصصة قريبة من الخدمة واما الافادة التي يصل من الاشرف

في الاخس فليس يشبه الخدمة وانت تعلم ان الخادم ينفع المخدوم والمخدوم ايضا ينفع

الخادم اعني المنفعة اذا اخذت مطلقة ويكون نوع كل منفعة ووجهه الخاص نوعا اخر

منفعة هذا العلم الذي نبينا وجهها هو افادة اليقين بمبادي العلوم الجزئية والتحقيق

يفيد الوجود فقط فقد ارتفع الشك فان المبدأ للطبيعي يجوز ان يكون بيّنا بنفسه
ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى بما ليس يتبين به فيما بعد ولكن انما يتبين
فيها مسائل اخرى حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى لانتاج ذلك المبدأ لا
يتعرض له في انتاجه من ذلك المبدأ بل له مقدمة اخرى وقد يجوز ان يكون العلم
الطبيعي او الرياضي افاد ناره برهان انّ وان لم يفد ناقبه برهان اللم ثم يفيد ناهذا العلم
فيه برهان لم وخصوصا في العلل الغائية البعيدة فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو
مبدأ بوجه ما لهذا العلم من المسائل التي في العلوم الطبيعية ليس بيانه في مبادي
يتبين في هذا العلم بل من مبادي بينة بنفسها واما ان يكون بيانه من مبادي
هي مسائل في هذا العلم لكن يعود فتصير مبادي لتلك المسائل بعينها بل المسائل
اخرى واما ان يكون تلك المبادي لامور من هذا العلم لندل على وجود ما يراد تبيين
في هذا العلم لبينة ومعلوم ان الامر اذا كان على هذا الوجه لم يكن بيان وجود المبتدأ حتى
يكون بيانا يرجع الى اخذ الشيء في بيان نفسه ويجب ان يعلم ان في نفس الامور طريقا الى
ان يكون الغرض من هذا العلم تحصيل مبدأ لا بعد علم فانه سيتضح لك مما بعد اشارة
الى ان لنا سبيلا الى اثبات المبدأ الاول لا من طريق الاستدلال من الامور المحسوسة
بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب الوجود مبدأ واجب الوجود يمتنع ان يكون متغيرا
او متكثرا في جهة ويوجب ان يكون هو مبدأ الكل وان يكون الكل يجب عنه على
ترتيب الكل لكنا العجز انفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق البرهاني الذي هو سلوك
عن المبادي الى الثواني وعن العلة الى المعلول الا في بعض جمل مراتب الموجودات تصفا دون
التفصيل فاننا نرجو هذا العلم في نفسه ان يكون مقدمة على العلوم كلها الا انه من جهتنا
متأخر عن العلوم كلها فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جملة العلوم ولما اسم هذا العلم
فهو انه ما بعد الطبيعة اعني بالطبيعة لا القوة التي هي مبدأ حركة وسكون بل جملة الشيء

الحادث عن المادة الجسمانية وتلك القوة والاعراض فقد قيل انه قد يقال الطبيعة للجرم
الطبيعي الذي له الطبيعة والجرم الطبيعي هو الجرم المحسوس بالذات الخواص والاعراض و
ومعنى ما بعد الطبيعة بعلمية بالقياس اليها فانا اول ما نشاهد الوجود ونتعرف
عن احواله نشاهد هذا الوجود الطبيعي واما الذي يستحق ان يسمى بهذا العلم اذا
اعتبر بذاته فهو ان يقال له علم ما قبل الطبيعة لان الامور المبحوث عنها في هذا
العلم هي بالذات وبالعموم قبل الطبيعة ولكن قائل ان يقول ان الامور الرياضية
المحضة التي ينظر فيها في الحساب والهندسة هي ايضا قبل الطبيعة وخصوصا العدد
فانه لا تعلق لوجوده بالطبيعة البتة لانه قد يوجد لا في الطبيعة فيجب ان يكون علم
الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة فالذي يجب ان يقال في هذا التشكيك هو
انما الهندسة فما كان النظر فيها انما هو في الخطوط والسطوح والجسمانيات فعلوم
ان موضوعه غير مفارق للطبيعة في القوام فالاعراض اللازمة له اولى بذلك وما كان
موضوعه المقدار المطلق فيؤخذ فيه المقدار المطلق على انه مستعد لان يتسبب اشتقاقه
ليس المقدار بما هو مبدأ الطبيعيات وصورة بل بما هو مقدار وعرض وقد عرف في
شرحنا للمنطقيات والطبيعيات الفرق بين المقدار الذي هو بعد المبهم مطلقا
وبين المقدار الذي هو كم وان اسم المقدار يقع عليهما باشتراك واذا كان ذلك فليس
موضوع الهندسة بالحقيقة المقدار المعلوم للجسم الطبيعي بل المقدار المقول
على الخط والسطح والجسم وهذا هو المستعد للنسبة المخالفة واما العدد فالشبهة
فيه اكد ويشبه في ظاهر النظر ان يكون علم العدد هو علم ما بعد الطبيعة لان
يكون علم ما بعد الطبيعة انما يعني به شيء آخر وهو ما هو مباين من كل الوجوه
للطبيعة فيكون قد سمي هذا العلم باشرف ما فيه كما يسمى هذا العلم بالعلم الالهي
ايضا لان المعرفة بالله تعالى هو غاية هذا العلم وكثيرا ما تسمى الاشياء موجهة

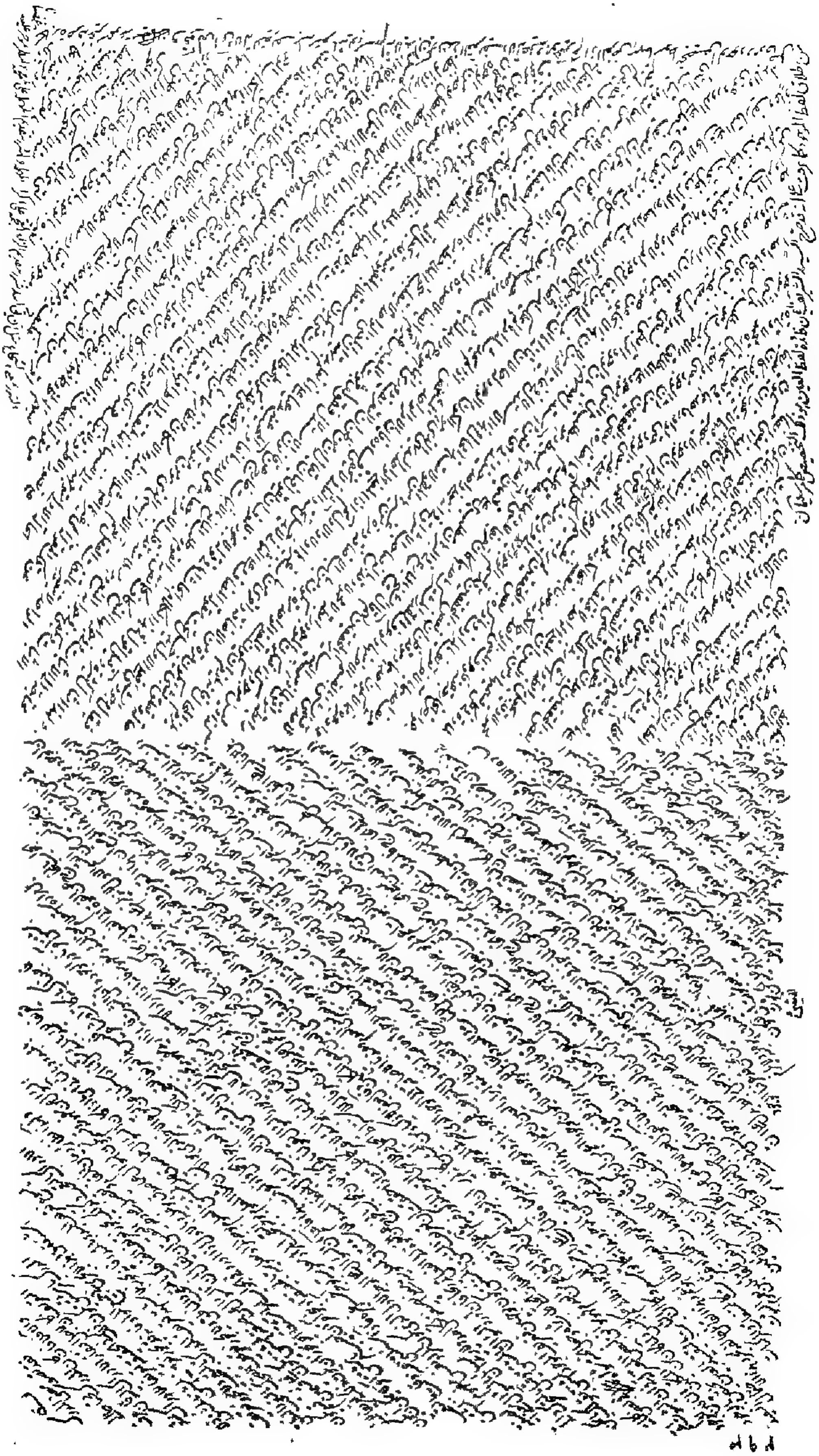
المعنى الاشرف والجزء الاشرف والجزء الذي هو كالغاية فيكون كان هذا العلم هو العلم
الذي كالمواشرف اجزائه ومقصوده الاول هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل
وجه وح اذا كانت التسمية موضوعة بازاء هذا المعنى لا يكون لعلم العدد مشاركة
له في معنى هذا الاسم فهذا ولكن البيان المحقق لكون علم الحساب خارجا عن علم ما
بعد الطبيعة هو انه سيظهر لك ان موضوعه ليس هو العدد من كل وجه فان
العدد قد يوجد في الامور المفارقة وقد يوجد في الامور الطبيعية وقد يعرض له وضع
في الوهم مجردا عن شيء هو عارض له وان كان لا يمكن ان يكون العدد موجودا الا
عارضا لشيء في الوجود فما كان من العدد وجوده في الامور المفارقة امتنع ان يكون
موضوعا لاي نسبة اتفقت من الزيادة والنقصان بل انما يثبت على ما هو عليه
فقط بل انما يجب ان يوضع بحيث يكون قابلا لاي زيادة اتفقت ولاي نسبة
اتفقت اذا كان في هيولى الاجسام التي هي بالقوة كل نحو من المعدودات او كان
في الوهم وفي الحالين جميعا هو غير مفارق للطبيعة فاذن علم الحساب من حيث ينظر
في العدد انما ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار الذي انما يكون له عند كونه في
الطبيعة ويشبه ان يكون اول نظره فيه وهو في الوهم بهذه الصفة لانه ولم له
ماخوذ من احوال الطبيعة لها ان يجتمع ويتفرق ويتجدد وينقسم فالحساب
ليس نظر في ذات العدد ولا نظر في عوارض العدد من حيث هو عدد مطلقا
بل في عوارضه من حيث يصير بحال تقبل ما اشير اليه وهو ح مادي او هي
انسانية تستند الى المادة واما النظر في ذات العدد وفيما يعرض له من حيث
لا يتعلق بالمادة ولا يستند اليها فهو لهذا العلم فصل في جملته ما يتكلم
فيه في هذا العلم فينبغي لنا في هذه الصناعة ان نعرف حال الاسم الذي
والوجود الى المعقولات وحال العدم وحال الوجوب في الوجود الضروري

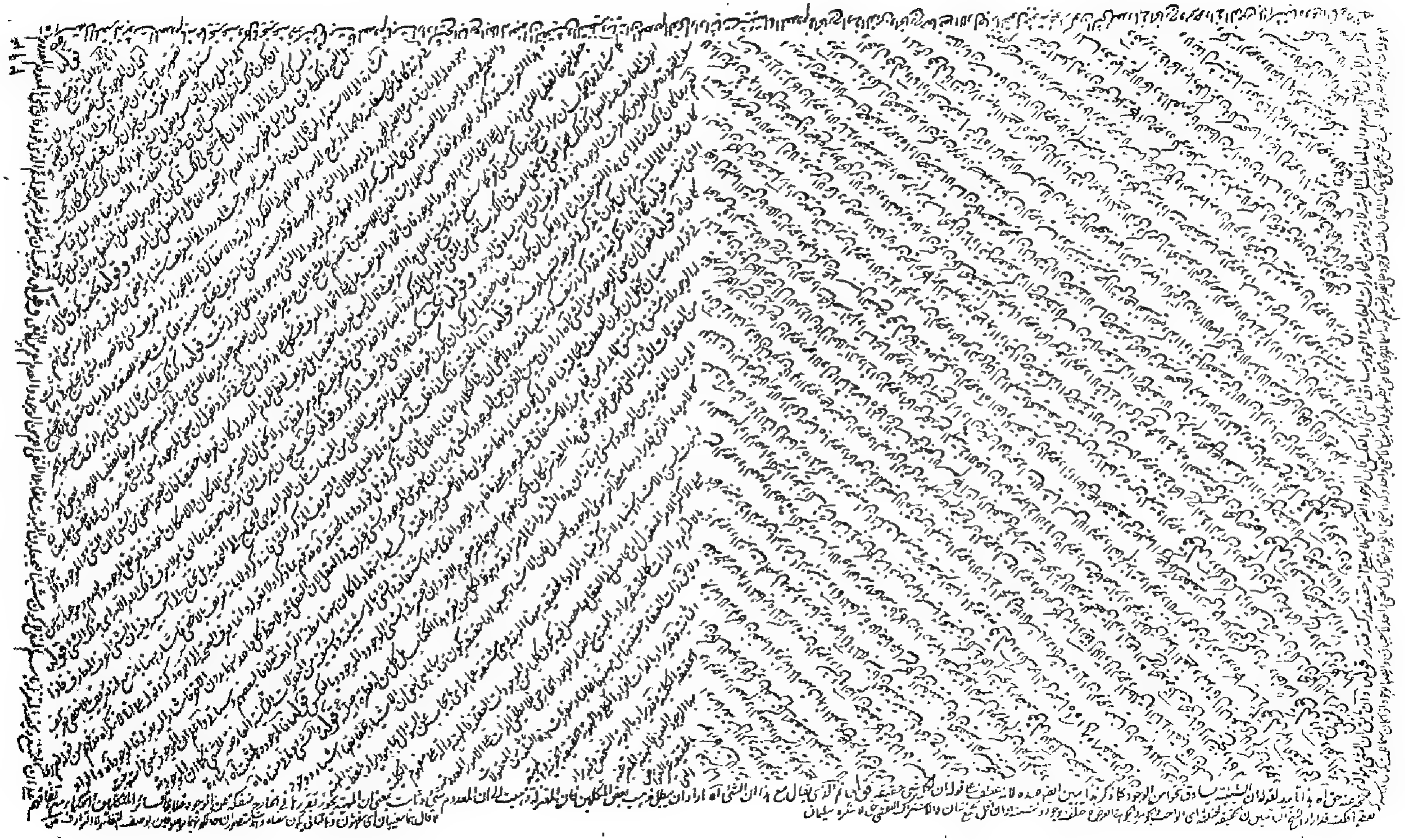
وشرائطه وحال الامكان وحقيقته وهو بعينه النظر في القوة والفعل وان نظر
في حال الذي بالذات والذي بالعرض وفي الحق والباطل وفي حال الجوهر وكم
اقسام هو لانه ليس يحتاج الموجود في ان يكون جوهرا موجودا الى ان يصير طبيعيا
او تعليميا فان ههنا جواهر خارجة عنهما فيجب ان نعرف حال الجوهر هو
الذي هو كالهيولى وانه كيف هو وهل هو مفارق او غير مفارق ومتفق
النوع او مختلف وما نسبته الى الصورة وان الجوهر الصوري كيف هو وهل هو
ايضا مفارق او غير مفارق وما حال المركب وكيف حال كل واحد منهما عند الحد
وكيف مناسبته ما بين الحدود والمحدودات ولان مقابل الجوهر نوع ما هو
العرض فينبغي ان نتعرف في هذا العلم طبيعة العرض واصنافه وكيفية الحدود
التي تحد بها الاعراض ونتعرف حال مقولة من الاعراض وما امكن فيه ان يظن
انه جوهر وليس بجوهر فتبين عرضيته ونعرف مراتب الجواهر كلها بعضها
عند بعض في الوجود بحسب التقدم والتاخر ونعرف كذلك حال الاعراض و
يليق بهذا الموضع ان نتعرف حال الكلي والجزئي والكل والجزء وكيف وجود
الطبايع الكلية وهل لها وجود في الاعيان الجزئية وكيف وجودها في النفس و
هل لها وجود مفارق للاعيان والنفس وهنالك نتعرف حال الجنس والنوع وما يجري مجريهما
ولان الموجود لا يحتاج في كونه علة او معلولا الى ان يكون طبيعيا او تعليميا او غير
ذلك فالحري ان نتبع ذلك بالكلام في العلل واجناسها واحوالها وانها كيف
ينبغي ان يكون الحال بينها وبين المعلولات وفي تعريف الفرقان بين المبدأ العام
وبين غيرهما وان نتكلم في الفعل والانفعال وفي تعريف الفرقان بين الصورة و
الغاية في اثبات كل واحد منهما وانهما في كل طبقة يذهب العلة اولى وبين الكلام في
والابتداء ثم الكلام في الآن والزمان والحدوث واصناف ذلك وانواعه وخصوصية كل نوع منه

وما يكون متقدما في الطبيعة ومتقدما عند العقل وفي تحقيق الاشياء المتقدمة
عند العقل وجه مخاطبة من انكرها فما كان فيه من هذه الاشياء رأي مشهور
مخالف للحق نقضناه فهذه وما يجري مجريها الواحق الوجود بما هو وجود ولان
الوحدة مساوق للوجود فيلزمنا ايضا ان ننظر ايضا في الواحد واذا نظرنا في الواحد
وجب ان ننظر في الكثير ونعرف التقابل بينهما وهنالك يجب ان ننظر في العدد وما
نسبته الى الموجودات وما نسبته الكم المتصل الذي يقابله بوجه ما الى الموجودات
وبعد الاراء الباطلة كلها فيه نعرف انه ليس شيء من ذلك مفارقا ولا مبدأ للموجودات
ونثبت العوارض التي تعرض للاعداد والكميات المتصلة مثل الاشكال للموجودات
وغيرها ومن توابع الواحد الشبيه والمساوي والموافق والمجانس والمشاكل
والمماثل والهو هو فيجب ان نتكلم في كل واحد من هذه ومقابلاتها فانها
مناسبة للكثرة مثل الغير الشبيه وغير المساوي وغير المجانس وغير المشاكل
والغير بالجملة مطلقا والخلاف والتقابل واصنافها والتضاد بالحقيقة ومعيته
ثم بعد ذلك ننتقل الى مبادي الموجودات فنثبت المبدأ الاول وانه واحد حق في
غاية الجلالة ونعرف انه من كم وجه واحد ومن كم وجه حق وانه كيف يعلم كل
شيء وكيف هو قادر على كل شيء وما معنى انه يعلم وانه يقدر وانه جواد وانه
مسلام اي خير محض معشوق لذاته وهو اللذيذ الحق وعندنا الجمال الحق
ونفسخ ما قيل وظن فيه من الاراء المضادة للحق ثم نبين كيف تنبثق الموجودات
عنه وما اول الاشياء التي توجد عنه ثم كيف يترتب عنه الموجودات مبتدئة
من الجواهر الملكية العقلية ثم الجواهر الملكية النفسانية ثم الجواهر الفلكية السماوية
ثم هذه العناصر ثم المكونات عنها ثم الانسان وكيف يعود اليه ما الاشياء
وكيف هو مبدأ لها فاعل وكيف مبدأ لها كمال وما الكون حال النفس الانسانية

اذا انقطعت العلاقة بينهما والطبيعة واى مرتبة يكون مرتبة وجودها وتدل فيما بين
ذلك على جلالة قدر النبوة ووجوب طاعتها وانها واجبة من عند الله وعلى الاخلاق
والاعمال التى تحتاج اليها النفوس الانسانية مع الحكمة فى ان يكون لها السعادة
الاخروية ونعرف احسانا فى السعادات فاذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا كتابنا هذا والله
المستعان به على ذلك فصل فى الدلالة على الموجود والشئ واقسامهما
الاول بما يكون فيه تنبيه على الغرض فنقول ان الموجود والشئ
والضرورى معانيها مرتسمة فى النفس ارتسامات اولية ليس الارتسام مما يحتاج الى
ان يجلب بشيء اعرف منها فانه كان فى باب التصديقات مبادى اولية يقع التصديق
بها لذاتها ويكون التصديق بغيرها بسببها وان لم يخطر بالبال او لم يفهم اللفظ الدال
عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن التعريف الذى يحاول
باخطارها بالبال او تفهم ما يدل به عليها من الالفاظ محاولا لافادة علم ليس
فى الغريزة بل منبها على تفهم ما يريده القايل ويذهب اليه وربما كان ذلك شيئا
هى فى انفسها اخفى من المراد تعريفه لكنها العلة ما وعبارة ما صار اعرف
كذلك فى التصورات اشياء هى مبادى التصور وهى متصورة لذواتها و
اذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا المجهول بل تنبيها و
واخطارا بالبال باسم او بعلامة وربما كانت فى نفسها اخفى منها لكنها العلة
ما وحال ما يكون ظهوره لا لذاته اذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على
اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره من غير ان يكون العلامة
بالحقيقة معلمة اياه ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذ
الامر فى ذلك الى غير النهاية او الدور واول الاشياء بان يكون متصورة لانفسها
الا اشياء العامة للامور كلها كالموجود والشئ والواحد وغيره ولهذا ليس يمكن

ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منه ولذلك من
حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب لكن يقول ان من حقيقة الموجود
ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا ان كان ولا بد فان اقسام الموجود والموجود
اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا
يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي
ذلك الانتباس لا غير فكيف يكون حال من يروم ان يعرف حال الشيء الظاهر
لا يحتاج الى بيان حتى يتبين وجودها له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي
يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا
للشيء وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما
شيء او انه امر او انه ما او انه الذي وجميع ذلك كالمرادفات لاسم الشيء فكيف
يصح ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لم يعرف الا بعد ان عرف بما كان في ذلك
امثاله تنبيه ما واما بالحقيقة فانك اذا قلت ان الشيء هو ما يصح الخبر عنه
لان معنى ما والذي والشيء معنى واحد فيكون قد اخذت الشيء في حد الشيء
على انا لا ننكر ان يقع هذا او ما اشبهه مع وضوحه ما خذ تنبيه بوجوده على
الشيء ونقول ان معنى الوجود ومعنى الشيء مصوران في الانفس وهما
معنيان فالموجود المثبت والحاصل اسماء مترادفة على معنى واحد ولا
نشك في ان معناه الحاصل في نفس من يقرع سمعه الكلام والذي
مقاربه يدل على معنى اخر في اللغات كلها وان كان الحقيقة تدل عليه ما هو
فالمثال هو تمام مثال لما اضرب قبله من ذلك هو الذي
الوجود الخاص فلم يرد معنى الوجود الا في الاسم الموجود بل له
معان كثيرة في الحقيقة ليس الشيء الخاص بها بل يكون الى





فنرجع فنقول انه من البين ان لكل شئ حقيقة خاصة هي هيئته ومعلوم ان حقيقة
كل شئ الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الاثبات وذلك لانك اذا قلت حقيقة كذا
موجودة اما في الاعيان او في الانفس او مطلقا يعم ما جميعا كان لهذا معنى محصل
مفهوم ولو قلت ان حقيقة كذا او ان حقيقة كذا حقيقة لكان حشوا من الكلام
غير مفيد ولو قلت ان حقيقة كذا شئ لكان ايضا قولا غير مفيد ما يجهل واقل
افادة منه ان يقول ان الحقيقة شئ الا ان يعني بالشئ الوجود كانك قلت ان حقيقة
كذا حقيقة موجودة واما اذا قلت حقيقة الشئ ما وحقيقة ب شئ آخر فانما يصح
هذا اذا افاد لانا نعقل في نفسك انه شئ آخر مخصوص مخالف لذلك الشئ الآخر كما
لو قلت ان حقيقة ا حقيقة وحقيقة ب حقيقة اخرى ولولا هذا الاضمار وهذا
الامر ان جميعا لم يفد فالشئ يراد به هذا المعنى ولا يفارقه لزوم معنى الوجود اياه
البتة بل معنى الوجود يلزمه دائما لانه يكون اما موجودا في الاعيان او موجودا
في الوهم والعقل فان لم يكن كذا لم يكن شيئا وان ما يقال الشئ هو الذي يخبر
مع هذا ان الشئ قد يكون معدوما على الاطلاق فامر يجب ان ينظر فيه فان عني
بالمعدوم المعدوم في الاعيان جاز ان يكون كذلك فيجوز ان يكون الشئ ثابتا في الذهن
معدوما في الاعيان الخارجة وان عني غير ذلك كان باطلا ولم يكن عنه خبر البتة
ولا كان معلوما الا على انه متصور في النفس فقط فاما ان يكون متصورا في
النفس صورة تشير الى شئ خارج وحكاية لما الخبر فلان الخبر يكون دائما عن شئ
محقق في الذهن والمعدوم المطلق لا يخبر عنه الا بالسلب واذا اخبر عنه بالسلب
ايضا فقد حصل له وجود ما في الذهن لانه قد لزمه مضمون اشارة والاشارة
الى المعدوم الذي لا صورة له وجود في الوجود في الذهن محال فكيف يوجب على
المعدوم شيء ومعنى قولنا ان الشيء [illegible]

ولا فرق بين الحاصل والموجود فيكون كانا قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم

قوله بل نقول توضيح وتفصيل لسابقه وملخص ذكره ان معنى قولنا المعدوم كذا ان الصفة كذا موجود للمعدوم لا يخلو من ان يكون

بل نقول انه لا يخلو ان ما يوصف به المعدوم وكل عليه اما ان يكون موجودا وحاصلا

للمعدوم او لا يكون موجودا حاصلا له فان كان موجودا وحاصلا للمعدوم

محال ان كان معدوما لتصف المعدوم في نفسه موجود الشيء فان لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجود الشيء حاصلا

فلا يخلو اما ان يكون في نفسه موجودا او معدوما فان كان موجودا فيكون

للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف بها موجود

الاول لو ان كان معدوما لم يكن ثبوته لغيره لان لا يتحقق له اصلا لا يمكن انتسابه الى الشيء قبل وقد يقال على قول الشيخ ان كون ثبوت الشيء

لا محالة فالمعدوم موجود وهذا محال وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون

المعدوم في نفسه موجود الشيء فان ما يكون موجودا في نفسه يستحيل

في اول الفصل ان التنبيه يجوز ان يكون بما هو اخفى في نفسه فتذكر لما استقر انه ربما يقال لما قوله فان كانت الصفة موجودة فالموصوف

ان يكون موجودا للشيء نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه ولا يكون موجودا

لشيء اخر فاما ان لم تكن الصفة موجودة للمعدوم فهي نفي الصفة عن المعدوم

الموجود بالعرض والمجاز فلا اسمى آثار الصفة عن الذهن باثبات الملازمة الممنوعة فقال وربما نقول ان لنا علما بالمعدوم

فانه ان لم يكن هذا هو النفي المعدوم فاذا نفينا الصفة عن المعدوم وكان مقابلا

هذا فكان وجود الصفة له وهذا كله باطل وانما نقول ان لنا علما بالمعدوم

حاصل فلان المعنى اذا حصل في النفس فقط ولم نشر فيه الى الخارج كان المعلوم

نفس ما في النفس فقط والتصديق الواقع بين المتصور من جزئيه هو انه جائز

في طبايع هذا المعلوم وقوع نسبة له معقولة الى خارج واما في هذا الوقت فلا

نسبة له فلا معلوم عنده وعند القوم الذين يرون هذا الرأي ان في جملة ما يخبر

عنه ويعلم امور الاشيئية لها في العدم ومن شاء ان يقف على ذلك فليرجع الى

والعلم كما هو مردود على ما ذكرنا فهو ايضا نقض بالامور الممتنعة فانهم معترفون بعدم شيئيتها وثبوتها في حالة العدم مع قولهم بالاخبار عنها والعلم بها

ما هذا وانه من اقاويلهم التي لا يستحق فصل الاشتغال بها وانما وقع اولئك فيما

وقعوا فيه بسبب جهلهم بان الاخبار انما يكون عن معان لها وجود في النفس و

ان كانت معدومة في الاعيان ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة الى

الاعيان مثلا ان قلت ان القيامة تكون فمعنى القيامة وفهمت تكون وحلت

تكون التي في النفس على القيامة التي في النفس بان هذا المعنى انما يصح في معنى اخر

وفي اي العلم بالمعدوم

طرفاه موجودين في الخارج مطابقة لما في نفس الامر وعدم المطابقة له لانا قد نتصور

الامور الكاذبة فان الاحكام الغير المطابقة للواقع قد ترسم في الاذهان فلو كان

صحة الحكم بالمطابقة لما في الاذهان لزم صدق قولنا الجمع زوج لمطابقته لما في بعض

الاذهان اذا عرفت هذا فنقول ان لنا علما بالمعدومات الكثيرة بمعنى ان صورها

في اذهاننا بمعنى انا نشعر بها ثم نبين كيفية ذلك التمثل والعلم والتصديق

فقال فلان المعنى اه وهذا بيان تحقيق ولبس تعليلا وبيانا وتوضيحه ان المعنى

اذا حصل في الذهن فقد اسمى غيران كون له في الخارج ثبوت يكون

مطابقا لهويته في النفس وذاته بعينه فقط لعدم

وجوده في غير ذلك الظرف هذا ما له حين تعليل

التصديق من امر آخر هو التصديق بمعنى انه

بحيث لو كان موجودا فهو بحسب كان له وصف

اذا مثل ... الكلي لو وجد كان من افراد

الممكنة فهو بحسب ما وجد كان ... فالحكم فيه

ليس في ما له وجود في الخارج بل على كل ما قدر

وجوده سواء كان موجودا في الخارج او موجودا

ان يكون موجودا فالحكم فيه شامل الافراد المقدرة وان كان موجودا فالحكم ليس مقصورا

على ما هو موجود بل عليها وعلى افراده المقدرة الوجود ايضا واليه اشار بقوله

معقول ايضا وهو معقول فى وقت مستقبل ان وصف بمعنى الشئ معقول وهو معقول
الوجود وعلى هذا القياس الامر فى الماضى فبين ان المخبر عنه لابد من ان يكون موجودا
وجودا ما فى النفس والاخبار بالحقيقة هو عن الموجود فى النفس وبالعرض عن الموجود
فى الخارج وقد فهمتا الان ان الشئ بما انه يخالف المفهوم للموجود والحاصل وانهما مع
ذلك متلازمان وعلى انه قد بلغنى ان قوما يقولون ان الحاصل يكون حاصلا
وليس بموجود وقد يكون صفة الشئ ليس شيئا لا موجودا ولا معدوما وان الذى
وما يكثر على غير ما يدل عليه الشئ فهؤلاء ليسوا من جملة المميزين فاذا اخذوا
بالتمييز بين هذه الالفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا فنقول الان انه وان لم
يكن الوجود كما علمت حسبا ولا مقولا بالتساوى على ما تحته فانه معنى متفق فيه
على التقديم والتاخير فاولما يكون يكون للمهية التى هى الجوهر ثم تكون لما
بعده واذ هو معنى واحد على النحو الذى علمت وما نا اليه فيلحقه عوارض مخصصة كما
قد بينا قبل ولذلك يكون له علم واحد يتكفل به كما ان جميع ما هو علما واحدا وقد تقسم
علينا ان نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف الحقيقى ايضا بل بوجه العلامة
وجميع ما قيل فى تعريف هذه مما بلغك من الاولين قد يكاد يقتضى به واو الدلب
لانهم على ما مر لك فى فنون المنطق اذا ارادوا ان يحدوا الممكن اخذوا فى حده اما
الضرورى واما الحال ولاوجه لهم غير ذلك فاذا ارادوا ان يحدوا الضرورى
اخذوا فى حده اما الممكن واما الحال واذا ارادوا ان يحدوا الحال اخذوا فى حده اما
اما الضرورى واما الممكن مثلا اذا حدوا الممكن قالوا مرة انه غير الضرورى او
انه المعدوم فى الحال الذى ليس وجوده فى اى وقت فرض من المستقبل محال ثم
انا حتاجوا الى ان يحدوا الضرورى قالوا اما انه الذى لا يمكن ان يفرض معدوما
او انه الذى اذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالا فقد اخذوا الممكن تارة فى

باب الالف والمعاب الثالث

حده والمحال اخرى واما الممكن فقد كانوا اخذوا قبل في حده اما الضروري و

اما المحال ثم المحال اذا اراد ان يحدوه اخذوا في حده اما الضروري بان يقولوا

ان المحال هو ضروري العدم واما الممكن بان يقولوا انه الذي لا يمكن ان وجد او

لفظا اخر يذهب مذهبهذين وكل ما يقال من ان الممتنع هو الذي لا يمكن

ان يكون او هو الذي يجب ان لا يكون والواجب هو الذي هو ممتنع ومحال ان لا يكو

او ليس يمكن ان لا يكون والممكن هو الذي لا يمتنع ان يكون او لا يكون او الذي

ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذه كلها تراه دورا واما كشف الحال

في ذلك فقد مر لك في انو لوطيقا على ان اولى هذه الثلثة في ان يصور او لا

هو الواجب وذلك لان الواجب يدل على تاكد الوجود والوجود اعرف من العدم

لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما من الوجوه بالوجود ومن

تفهمنا هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد

لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه و

بين ما هو مثله لو وجد بعد لم فرق ما فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس

الذي كان وعدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم

موجودا على النحو الذي اومانا اليه فيما سلف انفا وعلى ان المعدوم اذا اعيد

احتيج ان يعاد جميع الخواص التي كان بها هو ما هو ومن خواصه وقته فاذا

اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان فان

كان المعدوم يجوز اعادته واعادة جملة المعدومات التي كانت معه والوقت ما

شيء له حقيقة وجود قد علم او موافقة موجود لعرض من الاعراض على ما

عرف من مذاهبهم جاز ان يعود الوقت والاحوال فلا يكون وقت ووقت لا

يكون عود على ان العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه الى بيان وقد ما يقال

في هذا الموضع فسئلت عنه عن هذا المثل فقال اكرهه توضيحا للمقام وعن هذا السؤال قال لا نجزم وجودهما في البراز وعن البحث بعد التسليم فقال يرجع الى كون المعدوم موجودا حال العدم فتدبر وقال بعض العلماء في جوابه انت خبيرة بانه اخبار بشيء تقدير المتباينين كما ذكرناه في اي مشيئة وانما ما ذكره الشيخ فلا بانه يتوقف على اخذ امكان هذا المثل وتحصيله انا نفرض المثل المذكور ونقول لا امتياز بينهما اذ لو كان بينهما امتياز كان احدهما بعينه هو الذي كان ثابتا بخلاف الاخر لكن هذا محال فيما فرضناه معادا يكون بعينه هو المستانف المفروض لامتناع الامتياز فلا يكون معادا وثانيهما اي ثاني الدليلين وهو قوله ان المعدوم اذا اعيد احتيج ان يعاد اه وحاصله انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه الشخصية وتوابع الهوية لجاز اعادة الوقت الاول لكونه من جملة مستحضاته لان الوقت ايضا معدوم فيجوز اعادته لان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت اخر والكلام باطل لكونه مفضيا الى كون الشيء مبتدا من حيث انه معاد

منع امتناع اعادة المعدوم

قوله ان المعدوم اذا اعيد احتيج ان يعاد جميع الخواص التي كان بها هو ما هو ومن خواصه وقته فاذا اعيد وقته كان المعدوم غير معاد اه قال الشيخ في الشفاء وعن هذا السؤال قال لا نجزم وجودهما في البراز وعن البحث بعد التسليم فقال يرجع الى كون المعدوم موجودا حال العدم فتدبر وقال بعض العلماء في جوابه انت خبيرة بانه اخبار بشيء تقدير المتباينين كما ذكرناه في اي مشيئة وانما ما ذكره الشيخ فلا بانه يتوقف على اخذ امكان هذا المثل وتحصيله انا نفرض المثل المذكور ونقول لا امتياز بينهما اذ لو كان بينهما امتياز كان احدهما بعينه هو الذي كان ثابتا بخلاف الاخر لكن هذا محال فيما فرضناه معادا يكون بعينه هو المستانف المفروض لامتناع الامتياز فلا يكون معادا وثانيهما اي ثاني الدليلين وهو قوله ان المعدوم اذا اعيد احتيج ان يعاد اه وحاصله انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه الشخصية وتوابع الهوية لجاز اعادة الوقت الاول لكونه من جملة مستحضاته لان الوقت ايضا معدوم فيجوز اعادته لان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت اخر والكلام باطل لكونه مفضيا الى كون الشيء مبتدا من حيث انه معاد

فهو خروج عن طريق التعليم **فصل** في ابتداء القول في الواجب الوجود والممكن الوجود

وان الواجب الوجود لا علة له وان الممكن الوجود معلول وان الواجب الوجود غير

مكافئ لغيره في الوجود ولا يستحق بغيره فيه ويعود الى ما كنا فيه فنقول ان لكل واحد

من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فنقول ان الامور التي يدخل في الوجود

يحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده

وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حين

الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده فنقول ان الواجب الوجود

بذاته لا علة له وان الممكن الوجود بذاته له علة وان الواجب الوجود بذاته واجب

الوجود من جميع جهاته وان الواجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافئا لوجود

الآخر فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود وبيان ذلك ان

وان الواجب الوجود لا يجوز ان يجتمع وجوده عن كثرة البتة وان الواجب الوجود

لا يجوز ان يكون الحقيقة التي له مشتركا بينها بوجه من الوجوه حتى يلزم من تصحيحنا

ذلك ان يكون واجب الوجود غير مضاف ولا متغير ولا متكثر ولا مشارك في وجوده

الذي يخصه اما ان الواجب الوجود لا علة له فظاهر لانه ان كان له واجب الوجود علة

في وجوده كان وجوده بها وكل ما وجوده بشيء فاذا اعتبر بذاته دونه لم يجب له

وجود وكل ما اذا اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب له وجود فليس واجب الوجود بذاته

فتبين انه لو كان لواجب الوجود بذاته في ذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته وقد

ظهر ان الواجب الوجود لا علة له وظهر من ذلك انه لا يجوز ان يكون شيء واجب الوجود

بذاته وواجب الوجود بغيره لانه ان كان يجب وجوده بغيره فلا يجوز ان يوجد

دون غيره وكلما لا يجوز ان يوجد دون غيره فيستحيل وجوده واجبا بذاته و

لو وجب بذاته لحصل ولا تأثير لايجاب الغير في وجوده والذي يؤثر غيره في وجوده

في تفسير الواجب بالذات

فلا يكون واجبا وجوده في ذاته وايضا ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده
وعدمه كلاهما بعلة لانه اذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا من العدم واذا
عدم حصل له العدم متميزا من الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من الامرين
يحصل له عن غيره او لا عن غيره فان كان عن غيره فالغير هو العلة وان كان لا يحصل
عن غيره ومن البين ان كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بامر جاء من غيره
وكذلك في العدم وذلك لان هذا التخصيص اما ان يكفي فيه ماهية الامر او لا
يكفي فيه ماهية فان كانت يكفي ماهية لاي الامرين كان حتى يكون حاصلا
فيكون ذلك الامر واجبا لماهيته لذاته وقد فرض غير واجب هذا خلف و
ان كان لا يكفي فيه وجود ماهيته بل امر مضاف اليه وجود ذاته فيكون وجود
لوجود شيء اخر غير ذاته لا بد منه فهو علة فله علة وبانما يصير احد الامرين
واجبا له لا لذاته بل العلة اما للمعنى الوجودي فعلة هي علة وجودية واما للمعنى
العدمي فعلة هي عدم العلة للمعنى الوجودي وعلى ما علمت فنقول لا يجب
ان يصير واجبا بالعلة وبالقياس اليها فانه ان لم يكن واجبا كان عند وجود
العلة وبالقياس اليها ممكنا ايضا فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص
باحد الامرين وهذا محتاج من راس الى وجود شيء ثالث يتعين له بدل الوجود عن
العدم ان العدم عن الوجود عند وجود العلة فيكون ذلك علة لحزي ويتمادى
الكلام الى غير النهاية واذا اتما ادى الى غير النهاية لم يكن مع ذلك قد تخصص له وجوده
فلا يكون قد حصل له وجود وهذا محال لانه ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط
فان هذا في هذا الوضع بعد مشكوك في احالته بل لانه لم يوجد بعد ما به
تخصص وقد فرض موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم
بالقياس الى علة فنقول ولا يجوز ان يكون واجب الوجود مكافيا او لجنس

فصل في اثبات الممكن بالذات مع الوجود والظهر منه الذاتية

اما ان يكون لكل واحد من الامرين اي الوجود والعدم تخصص بكل واحد منهما عن
الاخر بكونه له عن غير ذاته او لا عن غير ذاته فعلى الاول فقد احتاج الى ذلك
الغير فهو العلة وعلى الثاني اي الذي لا يكون حصول وجوده عن غيره يكون واجب
الوجود سبحانه قوله وعلى ما علمت فنقول انه يجب اراد ان يبين بعد
نفي الاولوية الذاتية نفي الاولوية الغيرية ايضا بمعنى ان الشيء لا يصير وجوده
اولى للشيء دون العلة ولم يكن وجوده بها ايضا ما لم يجب ولا يكفي القياس
فقط ولا يكفي ان لزوم وجوب وجوده بالعلة بنتيجة الدليل السابق فاراد ان يبين
تلك النتيجة وحاصله انه قد ثبت مما ذكرنا وجوب صيرورة الممكن واجبا بالعلة
وبالقياس اليها حتى يصل الى حد الوجوب ان الشيء ما لم يجب لم يوجد وبيانه انه
لا بد من ان يصير واجبا بالعلة حتى يصير موجودا فانه ان لم يصير واجبا بالعلة مع
وجود العلة وبالقياس اليها كان ممكنا بعد وجود العلة ايضا فح هو بعد في مرتبة
الامكان الخاص يجوز وجوده واعدامه من دون تخصيص باحد الامرين اللذين بهما
يجوز الايجاب العلة واعدامها ولا يخفى انه اذا كان بعد في مرتبة الامكان مع وجود
العلة فيحتاج الى علة اخرى هو الامر الثالث بالنسبة الى
الممكن وعلته فان وجب بتلك العلة

فصل في اثبات الوجوب بالقياس الى الغير

ثبت المطلوب والا فانه له من

اخر حتى يكون هذا موجودا مع ذلك وذلك موجودا مع هذا وليس احدهما علة للاخر

قوله حتى يكون هذا اشارة الى تفسير التكافؤ المذكور في هذا التعريف وقد قيل ذلك لعبارة هذا المعنى لعبارة اخرى وهذا المعنى من خواص المتضايفين

بل هما متكافيان فلم يلزم الوجود لانه لا يخ اذا اعتبر ذات احدهما بذاته دون الاخر

اما ان يكون واجبا بذاته او لا يكون واجبا بذاته فان كان واجبا بذاته فلا يخ اما ان

قوله اما ان يكون اي الاحد او لا يكون اي قيل كيف يتصور في هذا القسم الاول اي الواجب في هذه المسئلة لكون الواجبين

يكون له وجوب ايضا باعتباره مع الثاني فيكون الشيء واجب الوجود بذاته ووجوبه

قوله وهذا محال اي الواجب بذاته يخلف وجوبه اشارة الى ما قال فان قيل العلاقة بينهما بحسب الماهية فلا الكلام في التكافؤ وهو

الوجود لاجل غيره وهذا محال كما قد مضى واما ان لا يكون له وجوب بالاخر فلا

يجب ان يتبع وجوده وجود الاخر ويلزمه بل لا يكون وجوده معلقا بالاخر حتى

قوله وبل يكون تفسير لقوله فلا يتبع وجوده وجود الاخر اي لا يكون التابع تابعا في الظاهر

يكون انما يوجد اذا وجد الاخر هذا واما ان لم يكن واجبا بذاته فيجب ان يكون

باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار الاخر واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون

قوله وباعتبار الاخر واجب الوجود قيل يدل الكلام على كون وجوبه من ذات الواجب وقيل يدل على صفات الغير من

الاخر كذلك او لا يكون فان كان الاخر كذلك فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود

قوله او لا يكون وهو ظاهر الاطلاق اي لا يكون كذلك اي الاخر كذلك بل يجوز ان يكون له وجوب الوجود باعتبار مع الذات فيكون الشيء

لهذا من ذلك وذلك من هذا وفي حد هذا ان الوجود او في حد وجوب الوجود فان كان

وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك من هذا وفي حد وجوب الوجود ولا يتبع

قوله من الشيء اي كما قلنا في حد سلف بل من الذي يكون منه كان وجوب

وجوده لعلة شرط ايضا في وجوب وجود ما يحصل بها وجوب وجوده بعد

قوله بالذات فلا يحصل له وجوب وجود البتة وان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك

وذلك في حد الامكان فيكون وجوب وجوده لهذا من ذات ذلك في حد الامكان

مفيدا لهذا وجوب الوجود وليس له حد الامكان مستفادا من هذا بل

الوجوب فيكون العلة لهذا الامكان وجود ذلك وامكان وجود ذلك ليس

علة له هذا فيكونان غير متكافيين عن ما هو علة الذات ومعلولها الذات

ثم يعرض شيء اخر وهو انه اذا كان امكان وجود ذلك هو علة ايجابه جزء هذا

ايتعلق وجود هذا بوجوبه بامكانه فيجب ان يتوقف وجوده مع علة علة

متكافيين هذا الخلف فاذن ليس يمكن ان يكونا متكافيين الوجود في حال الاتحاد

بعلة خارجة بل يجب ان يكون احدهما هو الاول بالذات ويكون هناك سبب خارج

يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما او يوجب العلاقة باحدهما والمضاف فان

ليس احدهما واجبا بالاخر بل مع الاخر والموجب لهما الذات التي جمعتهما وايضا

المادتان او الموضوعان او الموصوفان بهما وليس يكفي وجود المادتين او الموضوعين

لهما وحدهما بل وجود ثالث يجمع بينهما وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون وجود كل

واحد من الامرين وحقيقته هو ان يكون مع حرف وجوده بذاته يكون غيره

فيصير ممكنا فيصير معلولا ويكون كما قلنا انه ليس عليه مكافئة في الوجود فيكون

اذن عليه امر اخر فلا يكون هو الاخر علة للعلاقة التي بينهما بل ذلك الاخر

اما ان لا يكون فيكون المعية طارئة على وجوده الخاص لا حقيقة له وانما يكون

الوجود الذي يخصه لا يكون عن مكافئه من حيث هو مكافئه بل عن علة تقدمه

ان كان معلولا فحينئذ اما ان يكون وجوده ذلك عن صاحبه لا من حيث يكافئه

بل من حيث وجود صاحبه الذي يخصه فلا يكونان متكافئين بل علة ومعلولا

ويكون صاحبه ايضا علة للعلاقة الوهمية بينهما كالاب والابن واما ان يكونا

متكافئين من جملة ما يكون الامران ليس احدهما علة للاخر وتكون العلة لازمة

لوجودهما فتكون العلة الاولى للعلاقة امرا خارجا موجدا لذاتيهما عاما علة

والعلاقة عرضية فيكون لا تكافؤ هناك الا بالعرض البين او اللازم وهذا

غير ما نحن فيه ويكون الذي بالعرض علة لا محالة فيكون من حيث التكافؤ معلولا

فصل في ان الواجب الوجود واحد

ونقول ايضا ان واجب الوجود

يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فليكن كثرة فيكون كل واحد منها واجب الوجود

فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منها في المعنى الذي هو حقيقته لا يخالف الاخر

البتة او يخالفه فان كان لا يخالف الاخر في المعنى الذي اتفقا بالذات ويخالفه بها

ليس هو وهذا خلاف لا محالة فخالفه في غير المعنى وذلك لان المعنى الذي هو فيما
غير مختلف وقد قارنه شيء صار هذا او في هذا او قارنه نفس انه هذا او في هذا او
لم يقارنه هذا المقارن في الآخر بما به صار ذاك ذاك او نفس ان ذاك ذاك و
هذا تخصص ما قارن ذلك المعنى وبينهما به مباينة فاذن كل واحد منهما يباين
الآخر به وليس تخالفه في نفس اصل المعنى فخالفه في غير المعنى بل نقول الاشياء
التي هي غير المعنى ويقارن المعنى هي الاعراض واللواحق الغير الذاتية وهذه اللواحق
فاما ان تعرض لحقيقة الشيء بما هو تلك الحقيقة او لوجوده بما هو ذلك الوجود
فيجب ان يتفق الكل فيه وقد فرض انها مختلفة فيه هف واما ان يعرض له عن
اسباب خارجة لا عن نفس ماهيته فيكون لولا تلك العلة لكان الذوات واحدة
او لم يكن فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود وذلك بانفراده
واجب الوجود لا من حيث الوجود بل من حيث الاعراض فيكون وجوب وجود كل
واحد منها الخاص به المنفرد له مستفادا من غيره وقد قيل ان كل ما هو واجب
الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فيكون كل
واحد من هذه مع انها واجبة الوجود بذاتها ممكنة الوجود في حد ذاتها وهو
محال ولنفرض الان انه يخالفه في معنى اصلي بعد ما وافقه في المعنى فلا يخلو ذلك
المعنى اما ان يكون شرطا في وجوب الوجود او لا يكون فان كان شرطا في وجوب الوجود
فظاهر انه يجب ان يتفق فيه كل ما هو واجب الوجود واذا لم يكن شرطا في وجوب
الوجود فوجوب الوجود يستمر بدونه وجوب وجوده وهو داخل عليه عارض
مضاف اليه بعد ما لم يكن ذلك وجوب وجوده وقد مر معناه هذا وبيانه فاذن
لا يجوز ان يخالفه في المعنى بل يجب ان تريد لهذا بيانا من وجه آخر
معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخلو من وجهين اما ان يكون

قوله فان قال قائل ان وجوده آه لا يخفى ان هذا الايراد الذي اورده على نفسه
لا فائدة الا لافادة انه اراد الطبيعة وبيانه ان وجود وجوب الوجود صفة لهذا الشيء
غير نفس كون وجوب الوجود صفة للآخر فانه يمكن ان يكون وجوب الوجود صفة لاشياء
متعددة فان كونه صفة لشيء آخر لا يبطل كونه صفة له على سبيل الوجوب وجوابه ان
الكلام في تعيين وجوب الوجود هل يكون صفة لهذا الشيء من حيث هو هو من غير
النظر الى غيره فح لا يكون صفة للآخر بعينه بل لو فرض كونه صفة للآخر لا يكون صفة
للآخر الذي لا يمكن اجراء الكلام فيه بل الصفة التي يقال لهذا انه يصح ان يقال
فيها انه اما ان يكون واجبا في هذه الصفة آه واما ان يكون غير واجب بل وجوده
ممكنا فيلزم هناك ايضا اما الوحدة اي القول بهذا واما الخلف الذي ذكره آخر
الدهر ويمكن ان يقال كلمة بل عطف على دخول ليس اي بل ليس مثلها الذي يجب
فيها ما يجب بعينها في تلك الصفة الآخر لان مقتضى الطبيعة النوعية فيهما واحد
وهو ايضا احد المذكورين فاحل سيان قوله وبعبارة اخرى نقول ان كون الواحد
منها آه اراد ان تعين ان طبيعة وجوب الوجود اذا كان لها افراد كثيرة وكل
واجبة الوجود فنقول ان كون الشخص الواحد منها اي من تلك الافراد واجب الوجود
وكون هذا الواحد حرا اي واجب الوجود بعينه اما ان يكون هذان واحدا او غيرهما ان يكون
كلما يكون واجب الوجود فهو هذا الواحد بعينه لانا قد فرضنا ان كونه واجب الوجود
وكونه هذا الشخص المعين واحد فكلما هو واجب الوجود فهو هذا الشخص المعين وكلما
هو هذا الشخص المعين فهو واجب الوجود ولا تعين بين واحد فانه وليس غير هذا
المعين بواجب الوجود وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه بان يكون
هذا مفهوم آخر وذلك مفهوم آخر فلكل واحد منهما مصداق آخر فيكون ح تعارض
وجوب الوجود للذات المعين آه ان يكون لذاته بدون امر وعلة اخرى او بعلة وسبب
وموجب غير الذات فان كانت المقارنة المذكورة لذاته ولكونه واجب الوجود
فيلزم ان يكون كلما هو واجب الوجود هو هذا المعين وان كان لعلة غير الذات
فيكون لكونه هذا بعينه سببا وعلة فيلزم ان يكون لخصوصية وجوده المنفرد المعين
سببا بهذا خلف لانه يلزم المحلولية فينتج من هذا ان يكون واجب الوجود واحدا
بالنوع لا كالانواع التي تحت الاجناس التي مفهوم وجوب الوجود منحصر في فرد
واحد بالعدد والشخص لا كالاشخاص التي تحت نوع يكون لها الذاتيات
والعرضيات الزائدة عن ذاته وان قلت فكيف يكون واجب الوجود بالكليات الخمس
مشخصا فاما ان يكون المفهوم الذي يصدق عليه النوع او الجنس
بالخصوص

ولما جاز قوله وانما سبيل انقسامه بالعوارض خالصة بكونه معنى ارجيا طلا او جاء

بالفصول او على سبيل انقسامه بالعوارض ثم من المعلوم ان الفصول لا تدخل

في حقيقة الجنس فهي لا يفيد الجنس حقيقة وانما يفيد القوام بالفعل

في حد ما يقام مقام الجنس فهي لا يفيد الجنس حقيقة وانما يفيد القوام بالفعل

ذاتا موجودة وذلك كالناطق فان الناطق لا يفيد الحيوان معنى الحيوانية

بل يفيده القوام بالفعل ذاتا موجودة خاصة فيجب ايضا ان يكون فصول وجوب

الوجود ان صحت بحيث لا يفيد وجوب الوجود حقيقة وجوب الوجود بل يفيد

الوجود بالفعل وهذا محال من وجهين احدهما انه ليس حقيقة وجوب الوجود

الا نفس تاكد الوجود لا حقيقة الحيوانية التي هي معنى غير تاكد الوجود

لازم لها او داخل عليها كما علمت فاذن افادة الوجود لوجوب الوجود هي افادة

شرط من حقيقته ضرورة وقد منع جواز هذا ما بين الجنس والفصل والوجه

الثاني يلزم ان يكون حقيقة وجوب الوجود متعلقة في ان يحصل بالفعل موجب

له فيكون المعنى الذي به يكون الشيء واجب الوجود يجب وجوده لغيره وانما

كلامنا في وجوب الوجود بالذات فيكون الشيء الواجب الوجود بذاته واجبا لوجوده

بغيره وقد ابطلنا هذا فقد ظهر انه انقسام وجوب الوجود الى تلك الامور لا يكون

لانقسام المعنى الجنسي الى الفصول فتبين ان المعنى الذي يقتضي وجوب الوجود

لا يجوز ان يكون معنى جنسيا ينقسم بفصول او اعراض فبقي ان يكون معنى نوعيا

فنقول لا يجوز ان يكون نوعيته محمولة على كثيرين لان اشخاص النوع الواحد كما

بينا اذا لم يختلف في المعنى الذاتي وجب ان يكون انما تختلف بالعوارض وقد

منعنا امكان هذا في وجوب الوجود وقد يمكن ان نبين هذا بنوع من الاختصار

ويكون الغرض راجعا الى ما اوردناه فنقول ان وجوب الوجود ذاتا كان صفة

لشيء وموجودا له فاما ان يكون واجبا في هذه الصفة ان يكون عين تلك

الصفة الموجودة لذات الموصوف فيمتنع الواحد منها ان يوجد وجودا لا باون

صفة له فيمتنع الواحد منها ان يوجد وجود الا يكون صفة له فيمتنع ان يوجد لغيره فيجب ان
يوجد له وجود هو اما ان يكون وجودها له ممكنا غير واجب فيجوز ان يكون هذا الشيء غير واجب
الوجود بذاته وهو واجب الوجود بذاته هف فوجوب الوجود لا يكون الا لواحد فقط فان
قال قائل ان وجود صفة لهذا لا يمنع وجوده صفة للآخر وكونه صفة للآخر لا يبطل
وجوب كونه صفة له فنقول كل ما في تعيين وجوب الوجود صفة له من حيث هو له
من حيث لا يلتفت فيه الى الآخر فذلك ليس صفة للآخر بعينه بل مثلها الواجب
فيهما ما يجب في تلك بعينها وبعبارة اخرى نقول ان كان الواحد منهما واجب الوجود
وكونه هو بعينه اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه
وليس غيره وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنته واجب الوجود
لانه هو بعينه اما ان يكون امرا لذاته او لعلة وسبب موجب غيره فان كان لذاته و
لانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه وان كان لعلة وسبب
موجب غيره فلكونه هذا بعينه سبب فخصوصية وجوده المفرد سببه فهو معلول
فاذن واجب الوجود واحد بالكلية ليس كانواع تحت جنس وواحد بالعدد ليس كاشخاص
تحت نوع بل معنى شرح اسمه له فقط ووجوده غير مشترك فيه وسنزيد هذا بيانا
ايضاحا في موضع آخر وهذه الخواص التي تختص بها واجب الوجود واما الممكن الوجود
فقد تبين من ذلك خاصته وهو انه يحتاج ضرورة الى شيء آخر يجعله بالفعل موجودا
وكل ما هو ممكن الوجود فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود لكنه ربما عرض ان يجب
وجوده بغيره وذلك اما ان يعرض له دائما واما ان يكون وجوب وجوده عن غيره
ليس دائما بل في وقت دون وقت وهذا يجب ان يكون له مادة يتقدم وجوده بالزمان
كما سنوضحه والذي يجب وجوده لغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان
الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما

جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرى عن ملابسته

ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي

فصل في بيان الحق والصدق والكذب اول الاقاويل في المقدمات

الحقة اما الحق فيفهم منه الوجود في الاعيان مطلقا ويفهم منه الوجود الدائم

ويفهم منه حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج اذا كان

مطابقا له فنقول هذا قول حق وهذا اعتقاد حق فيكون الواجب الوجود

هو الحق بذاته دائما والممكن الوجود حق بغيره باطل في نفسه فكل ما سوى الواجب

الوجود الواحد باطل في نفسه واما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق الا

انه صادق فيما الحسب باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه

واحق الاقاويل ان يكون حقا ما كان صدقه دائما واحق ذلك ما كان صدقه

اوليا ليس لعلة واول كل الاقاويل الصادقة الذي اليه ينتهي كل شيء في التحليل

حتى انه يكون مقولا بالقوة او بالفعل في كل شيء يبين او يتبين به كما بينا في

كتاب البرهان هو انه لا واسطة بين الايجاب والسلب هذه الخاصة ليست من عوارض

شيء الا من عوارض الوجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود والسوفسطائي

اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه معاندا او يكون قد عرض له شبهة في اشياء

فسد عليه عنده فيها طرفا النقيض لغلط جرى عليه مثلا لانه لا يكون حصل

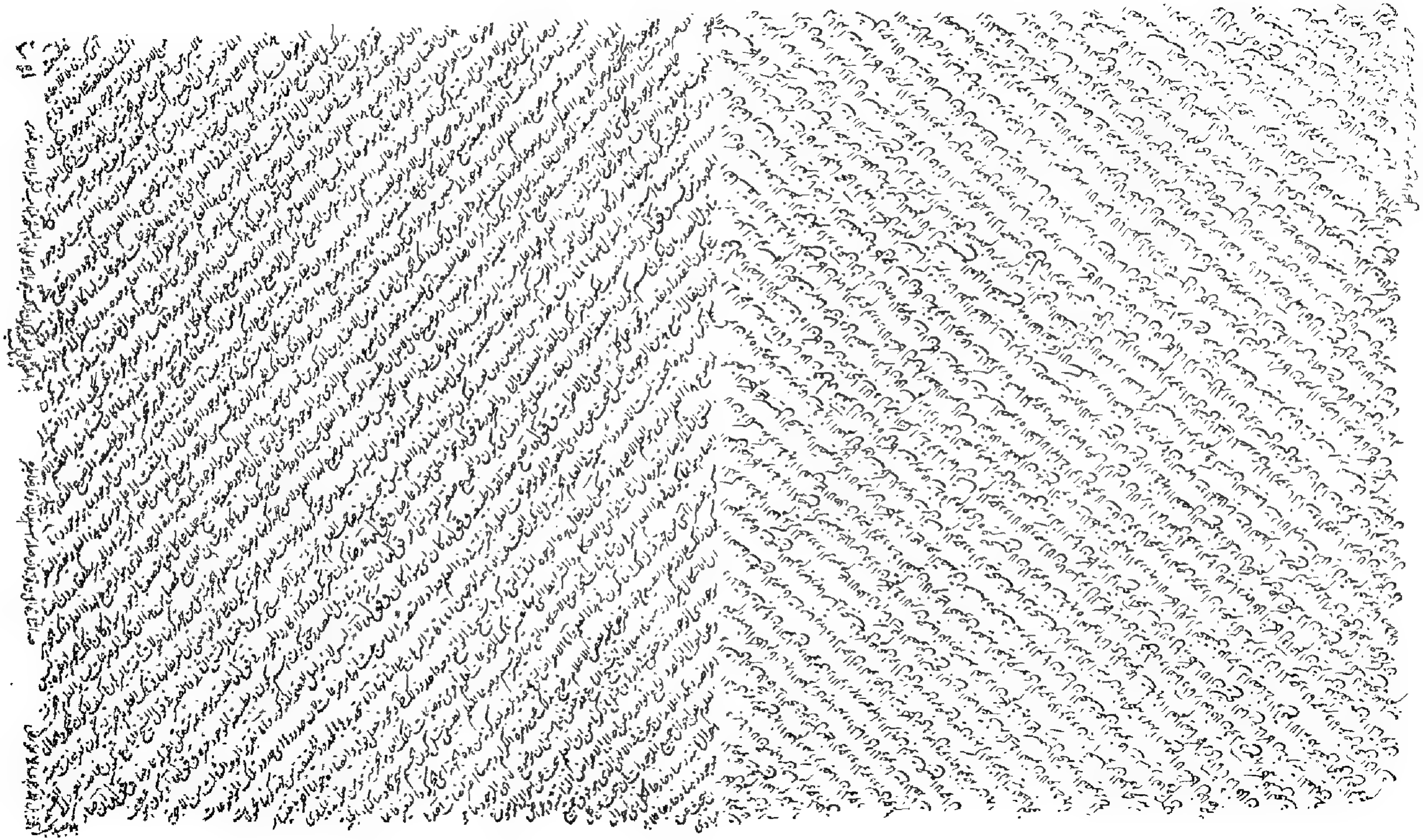
له حال التناقض في شرائطه ثم ان تبكيت السوفسطائي وتنبيه المتحير ابدا انما هو

في كل حال على الفيلسوف ويكون لا محالة بضرب من المحاورة ولا شك ان تلك المحاورة

يكون ضربا من القياس الذي يلزم مقتضاه الا انه لا يكون في نفسه قياسا يلزم

مقتضاه ولكن يكون قياسا بالقياس وذلك لان القياس الذي يلزم مقتضاه

على وجهين قياس في نفسه وهو الذي يكون مقدماته صادقة في نفسها واولية



عند العقلاء من النتيجة ويكون تاليفه تاليفا منتجا وقياس كل بالقياس وهو ان يكون
حال المقدمات كذلك عند المحاور حتى يسلم الشيء وان لم يكن صدقا او ان كان صدقا
لم يكن اعرف من النتيجة التي لا يسلمها فيؤلف عليه تاليفا صحيحا مطلوبا وعنده
وبالجملة فقد كان القياس ما اذا سلمت مقدماته لزم منه شيء فيكون ذلك
قياسا من حيث هو كذا ولكنه ليس يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم مقتضاه
لان مقتضاه يلزم اذا سلم فاذا لم يسلم كان قياسا لانه قادر فيه ما اذا وضع وسلم
ذلك لزم ولكن لما يسلم بعد لم يلزم مقتضاه فيكون القياس قياسا اعم من كونه
قياسا يلزم مقتضاه وكونه قياسا يلزم مقتضاه هو ايضا على قسمين على ما علمت
فالقياس الذي يلزم مقتضاه وكونه قياسا يحصل الامر في نفسه هو الذي مقدماته
مسلمة في نفسها واعلم من النتيجة واما الذي هو بالقياس فالذي قد سلم المخاطب
مقدماته فيلزمه النتيجة ومن العجائب ان السوفسطائي الذي غرضه المماراة يغلط
الى احد الامرين اما الى السكوت والاعراض واما الى الاعتراف لا محتما شيئا والاعتراف
بانها تبتني عليه واما التحير فلا جل شبهة وذلك لان المتحير لا محالة انما وقع
فيما وقع فيه اما لما يراه من تخالف الافاضل الاكثرين وتشاهده من كون رأي
كل واحد منهم مقابلا للرأي الآخر الذي يجده قريبا له لا يقصر عنه فلا يجب عنده
ان يكون احد القولين اولى بالصدق من الآخر واما لانه سمع من المذكورين المشهور
المشهود لهم بالفضيلة اقاويل لم يقبلها عقله بالبديهة كقول من قال ان الشيء
لا يمكن ان تراه مرتين بل ولا مرة واحدة وان لا وجود لشيء في نفسه بل بالاضافة
فاذا كان قائل مثل هذا القول مشهورا بالحكمة لم يكن بعيدا ان يتحير الشادي
لقوله واما لانه قد اجتمع عنده قياسان متقابلان النتائج ليس يقدر على ان
يختار واحدا منهما ويزيف الآخر فالفيلسوف يتدارك ما عرض لامثال هؤلاء

من وجهين احدهما حل ما وقع فيه من الشك والثاني التنبيه التام على انه
لا يمكن ان يكون بين النقيضين واسطة اما حل ما وقع فيه فمن ذلك ان يعترض
الناس ناس لا ملائكة ومع ذلك فليس يجب ان يكونوا متكافئين في الاصابة ولا
يجب اذا كان واحد اكثر صوابا في شيء من اخر ان لا يكون الاخر اكثر صوابا منه في شيء
اخر وان يعرض ان اكثر المتفلسفين يتعلم المنطق وليس يستعمله بل يعود اخر الامر
فيه الى القريحة ويركبها ركوب الركض من غير كف عنان او جذب بخطام وان من
الفضلاء من يرمز ايضا برموز ويقول الفاظا ظاهرة مستشنعة او خطأ
ولا فيها غرض خفي بل اكثر الحكماء بل الانبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطا
او سهوا هذه وتيرتهم وهذا ايضا يشغل قلبه من جهة ما استنكر من العلماء ثم
يعرفه فيقول انا اذا تكلمت فلا اخاف واما ان تقصد بلفظه نحو شيء من الاشياء
بعينه او لا تقصد فان قال اذا تكلمت لم افهم شيئا فقد خرج هذا من جملة المسترشدين
من الكلام وان قال اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج عن الاسترشاد
فان قال اذا تكلمت فهمت بشيئا بعينه او اشياء كثيرة معدودة محدودة فعلى
كل حال فقد جعل للفظه دلالة على اشياء باعيانها لا مدخل في تلك الدلالة غيرها
فان كانت تلك الكثرة تتفق في معنى واحد فقد دل ايضا على معنى واحد وان لم
يكن كذلك فالاسم مشترك ويمكن الاحتجاج ان يفرد لكل واحد من تلك الجملة اسما فذلك
يسلم فيقام مقام المسترشدين المتحيرين واذا كان الاسم دليلا على شيء واحد كما
الانسان مثلا فالانسان اعني ما هو مباين للانسان لا يدل عليه ذلك الاسم بوجه
من الوجوه فالذي يدل عليه اسم الانسان فان كان الانسان يدل على الانسان
فيكون لا محالة الانسان والحجر والزرنيخ والفيل شيئا واحدا بل يدل على الابيض

والاسود والثقيل والخفيف وجميع ما هو خارج عما دل عليه اسم الانسان وكل حال
المفهوم من الالفاظ هذه فيلزم من هذا ان يكون كل شيء كل شيء وان يكون هو لا شيء
من الاشياء نفسه وان لا يكون للكلام مفهوم ثم لا يخلو اما ان يكون هذا حكم
كل لفظ وحكم كل مدلول عليه باللفظ او يكون بعض هذه الاشياء بهذه الصفة
وبعضها بخلافها فان كان هذا في كل شيء فقد غرض ان لا خطاب ولا كلام بل
لا شبهة ولا حجة ايضا وان كان في بعض الاشياء فلم يتميز الموجبة من السالبة و
في بعضها لا يتميز فحيث يتميز يكون لا محالة ما يدل عليه بالانسان غير ما يدل عليه
بالانسان وحيث لا يتميز مثلا كالابيض واللاابيض يكون مدلولهما واحدا فيكون
كل شيء هو لا ابيض فهو ابيض وكل شيء هو ابيض فهو لا ابيض فالانسان اذا كان له
مفهوم متميز فان كان ابيض فهو ايضا اللاابيض الذي هو والابيض واحد واللاانسان
كذلك فيعرض مرة اخرى ان يكون الانسان واللاانسان غير متميزين فهذا وامثاله
قد تزيح علة المتحير المسترشد فيما ان يعرفنا ان الايجاب والسلب لا يجتمعان ولا يصدقان
معا وكذلك ايضا قد تبين له انهما لا يرتفعان ولا يكذبان معا فانه اذا كذبا معا
في شيء كان ذلك الشيء ليس بانسان مثلا وليس ايضا بلاانسان فيكون قد اجتمع
النفي الذي هو اللاانسان وسالبه الذي هو لا انسان وقد نبه على بطلانه
فهذه الاشياء وما يشبهها مما لا يحتاج ان نطول فيه وكل الشبهة المتقابلة
من قياسات المتحير تمكننا ان نهديه واما المتعنت فينبغي ان يكلف شروع النار
اذ للنار واللانار واحد وان يولم ضربا اذ للوجع واللاوجع واحد وان يمنع الطعام
والشراب اذ الاكل والشرب وتركهما واحد فهذا المبدأ الذي نبهناه عنه من يكذبه
هو اول مبادي البراهين تنفع وعلى الفيلسوف الاول ان يذب عنه ومبادي البراهين
تنفع في البراهين والبراهين تنفع في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعاتها لكن معرفة

جوهر الموضوعات التي كان فيما سلف تعرف بالحد فقط فقد يلزم الفيلسوف

هيهنا ان يحصل فيكون لهذا العلم الواحد ان يتكلم في الامرين جميعا لكن قد يشكل

على هذا انه ان تكلم في هذا على سبيل التحديد والتصور فهو ذلك الذي يتكلم

فيه صاحب العلم الحرفي وان تكلم فيهما في التصديق صار الكلام فيهما برهانيا فهو

ان هذه التي كانت موضوعات في علوم اخر تصير عوارض في هذا العلم لانها

احوال تعرض للموجود واقسام له فيكون ما لا يبرهن عليه في علم اخر يبرهن عليه

فيهما وايضا اذا لم يلتفت الى علم اخر يبرهن عليه فيهما وايضا اذا لم يلتفت الى العلم

اخر وقسم موضوع هذا العلم نفسه الى جوهر وعوارض يكون خاصة له فيكون

ذلك الجوهر الذي هو موضوع لعلم ما او الجوهر مطلقا ليس موضوع هذا العلم

بل قسما من موضوعه فيكون ذلك نحوا ما عارضا الطبيعة موضوعه الذي هو

الموجود ان صار ذلك الجوهر دون شيء اخر لطبيعته الموجود ان يفاينه او يكون

هو فان الموجود طبيعة يصح حملها على كل شيء كان ذلك جوهرا او غيره فانه

ليس لانه موجود هو جوهر او جوهر ما وموضوع ما على ما فهمت قبل هذا فيما

سلف ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصور والحد جدا ولا تصورا او

لا البحث عن مبادي البرهان برهانا حتى يصير البحثان المتخالفان بحثا واحدا

المقالة الثانية فصل في تعريف الجوهر واقسامه بقول كلي

فنقول ان الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان وقد يكون بالعرض

مثل وجود ابيض والامور التي بالعرض لا تعد فلنترك الان ذلك ولنشتغل بالوجود

والوجود الذي بالذات فاقدم اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر وذلك

لان الموجود على قسمين احدهما الموجود في شيء اخر وذلك الاخر متحصل القوام و

النوع في نفسه وجود الا وجود جزء منه من غير ان يصح مفارقة ذلك الشيء

وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه
الصفة ولا يكون في موضوع البتة وهو الجوهر وان كان ما اشير اليه في القسمة
الاولى موجودا في موضوع فذلك الموضوع لا يخلو من احد هذين الوصفين
فان كان الموضوع جوهرا فقوام العرض في الجوهر وان لم يكن جوهرا كان ايضا
في موضوع ورجع البحث الى الابتداء واستحالة ذهابه ذلك الى غير نهاية سنبين
في مثل هذا المعنى خاصة فيكون لا محالة باخرة فيما ليس في موضوع فيكون في
جوهر فيكون الجوهر مقوم العرض موجودا وغير متقوم بالعرض فيكون
الجوهر هو المقدم في الوجود واما انه هل يكون عرض في عرض
فليس بمستنكر فان السرعة في الحركة والاستقامة في الخط والشكل
المسطح في البسيط وايضا فان الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه كلها
سنبين لك كلها اعراض والعرض وان كان في عرض فهما جميعا معا في موضوع و
الموضوع بالحقيقة هو الذي يقومها جميعا وهو قائم بنفسه ثم قد جوز كثير ممن
يدعي المعرفة ان يكون شيء واحد من الاشياء جوهرا وعرضا معا بالقياس الى
شيئين فوق ان الحرارة عرض في غير جسم النار لكنها في جملة النار ليست بعرض
لانها موجودة فيه كجزء وايضا ليس يجوز فصلها عن النار والنار تبقى كما ان
وجودها في النار ليس وجود العرض فيها فاذا لم يكن وجودها وجود العرض
فيها فوجودها فيها وجود الجوهر وهذا غلط كبير وقد اشبعنا القول فيه
في اوائل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا من هنالك فنقول قد
علم فيما سلف ان بين المحل والموضوع فرقا وان الموضوع يعني به ما صار بنفسه
ونوعه قائما ثم صار سببا لان يقوم به شيء فيه ليس كجزء منه وان المحل
كل شيء يحله شيء فيصير بذلك الشيء بحال ما فلا يبعد ان يكون شيء موجودا في

في الفرق بين الموضوع والمحل

مبتدأ في الخبر مستمعوا ان الصورة لها استحقاق لان يكون في حال جوهرا ومن جنسان اسم الكيفية اسم مشترك كما تعرف تفصيله في الفلسفة بعد ان تعلم معنى ان فصول الجواهر جواهر ومعنى ان فصول الجواهر كيفيات فاعلم ان

في محل ويكون ذلك المحل لم يصر بنفسه نوعا قائما كاملا بالفعل بل انما حصل
قوامه من ذلك الذي حله وحده او مع شيء اخر او اشياء اخر اجتمعت فصيرت
ذلك الشيء موجودا بالفعل او صيرته نوعا بنفسه وهذا الذي يحل هذا المحل
يكون لا محالة موجودا الا في موضوع وذلك لانه ليس يصلح ان يقال انه في شيء الا
الا في الجملة او في المحل وهو في الجملة كجزء وكان الموضوع ما يكون فيه الشيء وليس
كجزء منه وكهو في المحل ليس كشيء حصل في شيء ذلك الشيء قائما بالفعل نوعا ثم يقيم
الحال فيه بل هذا المحل جعلناه انما يتم له نوعيته اذا كانت نوعية انما
او يصير له نوعية باجتماع اشياء حملتها يكون ذلك النوع فبين ان بعض ما في
المحل ليس في موضوع واما اثبات هذا الشيء الذي هو في محل دون موضوع فلك
علينا الى قريب واذا اثبتناه فهو الشيء الذي يخصه في مثل هذا الموضع باسم الصورة
وان كنا قد نقول لغيره ايضا صورة باشتراك الاسم واذا كان الموجود لا في موضوع
هو المسمى جوهرا فالصورة ايضا جوهر فاما المحل الذي لا يكون في محل اخر
فلا يكون في موضوع لا محالة لان كل موجود في موضوع فهو موجود في محل وليس
ينعكس فالمحل الحقيقي ايضا جوهر وهذا المجتمع ايضا جوهر وقد عرفت ان الجواهر
التي لواجب الوجود بان واجب الوجود لا يكون الا واحدا وان ذا الاجزاء والمكاني
الوجود لوجوده لا يكون واجب الوجود فمن هذا يعرف ان هذا المركب وهذه الاجزاء كلها
في انفسها ممكنة الوجود وان لها لا محالة تستفيد واجب وجودها فنقول اولا ان
كل جوهر فاما ان يكون جسما واما ان يكون غير جسم فان كان غير جسم بل يكون
فاما ان يكون جزء جسم واما ان لا يكون جزء جسم بل يكون مفارقا للاجسام
بالجملة فان كان جزء جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته وان كان
مفارقا ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك

ويسمى نفسا او يكون مستولا على الهواء من كل جهة ويسمى عقلا ونحن نتكلم في اثبات
كل واحد من هذه الاقسام **فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه**
واول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته اما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل
وليس مؤلفا من اجزاء لا يتجزى فقد فرغنا عنه واما تحقيقه وتعريفه فقد
جرت العادة بان يقال ان الجسم جوهر طويل عريض عميق فيجب ان ننظر في كيفية
ذلك ولكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق يفهم منه شيئا مختلفا
فتارة يقال طول الخط كيف كان وتارة يقال طول لاعظم الخطين المحيطين بالسطح
مقدارا وتارة يقال طول لاعظم الابعاد الممتدة المتقاطعة كيف كانت خطا
او غير خط وتارة يقال الطول للبعد المفروض بين الراس ومقابله من القدم او
الذنب من الحيوان واما العرض فيقال للسطح نفسه ويقال لانقص البعدين
مقدارا ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار والعمق ايضا قد يقال لمثل
البعد الواصل بين السطحين وقد يقال له ما حوذ ابتداؤه من فوق حتى
انتهى من اسفل سمي سمكا وهذه هي الوجوه المشهورة في هذا وليس يجب ان
يكون في كل جسم خط بالفعل فان الكرة ليس فيها خط بالفعل البتة ولا يتعين فيها
المحور ما لم يتحرك وليس من شرط الكرة في ان تصير جسما ان يكون متحركا حتى يظهر فيها
محور او خط اخر فانه يحقق جسما بما يحقق الجسمية ثم يعرض له او يلزمه الحركة وايضا
الجسم ليس يجب ان يكون فيه من حيث هو جسم سطح فانه انما يجب فيه من حيث يكون
متناهيا وليس يحتاج في تحقيقه جسما وفي معرفتنا اياه جسما الى ان يكون متناهيا
بل التناهي عارض لازم له ولذلك لا يحتاج الى تصوره للجسم حين يتصور الجسم ومن
تصور جسما غير متناه فلم يتصور جسما لا جسما ولا يتصور عدم التناهي للمتصور
جسما لكنه اخطأ لكن قال ان الجسم له فقد اخطأ في التصديق ولم يخطأ في تصور

وفيه ان المراد بتعينها كونها بحيث يفرض عنها بدون كل
تعينها في الافلاك واما الجسم الغير المتحرك فيفرض
فيه ذلك كما سيجيء قوله فانه يحقق جسما اه كلمة ما في بما
اما مصدرية اي يحقق جسما بالشيء الذي يحقق به هو الهيولى والصورة
واما مصدرية اي يحقق جسميته سليمان قوله ثم يعرض له اه اي الحركة يحقق
جسما بالشيء الذي يحقق جسميته ثم يعرض لها بعد تمامها الحركة كما في العناصر
فيتحقق فيها الخط والمحور ويلزمها الحركة بعد التمامية كما في الفلك وما في تقديره لا
دخل للحركة ولا لوجود الخط والمحور في اصل تمامية قوله وايضا الجسم ليس يجب
عطف على قوله وليس يجب ان يكون في كل جسم خط اه عطف الجملة على
الجملة والغرض تحقيق الجسم قوله فانه انما يجب لان
السطح انما يعرضه من جهة التناهي فان كل قطعة
منه كان ما لم يتشكل لم يعرضه السطح لان
السطح نهاية الجسم قوله
عارض لازم له لان
التناهي
والتناهي من خواصه اللازم غير داخلين
في حقيقته لا يستلزمان

فيه معنى الطول
والعرض والعمق

قوله
حين يتصور الجسم
بصيغة المجهول اي لا جل تصور
التناهي في تحقق الجسم وتصور التناهي من
تصور الجسم لا يحتاج الى تصور التناهي للجسم حتى يتصور الجسم
قوله ومن تصور جسما اه يعني ان من تصور جسما غير متناه
فلم يتصور جسما لا يكون جسما بل هو تصور الجسم ايضا لان
عدم التناهي ايضا من خواصه قوله ولا يتصور عدم
التناهي عطف على فلم يتصور قوله لكنه اخطأ
لان الجسم لا يكون غير متناه في الواقع
للبرهان القاطع فتصور الجسم
صحيح ودركه الوصف خطأ
قوله
كمن قال ان الجسم اه فان
تصوره الجسم صحيح وتصور مفهوم الاله
صحيح والغلط انما وقع في الحكم
بكون هذا ذاك سليمان
سليمان

بسيطيه وهما الموضوع والمحمول ثم ان كان لا بد للجسم في تحققه جسما ان يكون له
سطح فقد يكون جسم محيط به سطح واحد وليس ايضا من شرط الجسم في ان يكون
جسما ان يكون له ابعاد متفاضلة فان الكعب ايضا جسم مع انه محاط بحدود ستة
ومع ذلك ليس فيها ابعاد متفاضلة حتى يكون له طول وعرض وعمق باحد المعاني
ولا ايضا يتعلق كونه جسما بان يكون موضوعا تحت السماء حتى تعرض له الجهات
لاجل جهات العالم ويكون له طول وعرض وعمق بمعنى اخر وان كان لا بد من ان
يكون اما سماء واما في سماء فبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة
ابعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الابعاد الثلثة حتى يكون جسما بالفعل فاذا
كان الامر على هذا فكيف يمكننا ان نضطر انفسنا الى فرض ابعاد ثلثة بالفعل
موجودة في الجسم حتى يكون جسما ان معنى هذا الرسم للجسم ان الجسم هو الجوهر
الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء فيكون ذلك المبتدأ هو
الطول ثم يمكنك ان تفرض ايضا بعدا اخر مقاطعا لذلك البعد على قوائم
فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض ويمكنك ان تفرض فيه بعدا ثالثا
مقاطعا لهذين البعدين على قوائم يتلاقى الثلثة على موضع واحد ولا
يمكنك ان تفرض بعدا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلثة وكون الجسم بهذه الصفة
هو الذي يشار لاجله الى الجسم بانه طويل عريض عميق كما يقال ان الجسم هو
المنقسم في جميع الابعاد وليس يعني بانه ينقسم بالفعل مفروغ عنه بل على
انه من شانه ان يفرض فيه هذا القسم فهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه
الجوهر الذي كذا صورته وهو بها هو وما هو ثم سائر الابعاد المفروغ عنها
بين منها بانه ليس اشكالها واوضاعها ليست بمقومة له بل هي تابعة لجوهره و
ربما لزم بعض الاجسام شئ منها او كلها وربما لم يلزم بعض الاجسام شئ

منها او بعضها ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل افرضها ابعادا بالفعل بين
تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة ثم اذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها
بالفعل واحدا بالشخص بذلك الشكل وبذلك القدر بل حدثت ابعاد اخرى مخالفة
لتلك بالعدد فهذه الابعاد هي التي من باب الكم فان اتفق ان كان جسما كالفلك
مثلا يلزمه ابعاد واحدة فليس ذلك لانه هو جسم بل لطبيعة اخرى حافظة
لكماله الثانية فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض
الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم
من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما اخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه
مساو او معدود بها وعادله او مشارك او مباين فانما ذلك له من حيث هو مقدر
ومن حيث جزء منه بعده وهذا الاعتبار له غير اعتبار الجسمية التي ذكرناه وهذه
اشياء قد شرحنا الكلام فيها اشبع في موضع يحتاج ان نستعين به ولعله لما يكون
الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد فيختلف مقدار جسميته وجسميته
التي ذكرناها لا ولا يتغير فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا الجسم التعليمي
فاما ان يقصد به صورة هذا من حيث هو محدد مقدر ماخوذة في النفس ليس
في الوجود او يقصد به مقدار ما ذو اتصال ايضا بهذه الصفة من حيث اتصاله
محدود مقدر كان في نفس او في مادة فالجسم التعليمي كانه عارض في ذاته لهذا
الذي بيناه والسطح نهاية والخط نهاية نهاية وسنوضح القول فيما بعد و
ننظر في ان الاتصال كيف يكون لها وكيف يكون للجسم الطبيعي فنقول ولا ان من طباع
الاجسام ان ينقسم ولا يكفي في اثبات ذلك المشاهدات فان لقائل ان يقول
ان الاجسام المشاهدة ليس شيء منها هو جسم واحد صرف بل هو مؤلف من
اجسام وان الاجسام الواحدة غير محسوسة وانها لا يمكن ان ينقسم

الوجوه وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية وخصوصا على اسهل الوجوه
قوله قد تكلمنا على ابطال هذا يعني قد تكلمنا على ابطال هذا القول بوجوه من احدها ابطال هذا القول مطلقا والثاني
بعض طرق فيه بيان ابطال المذهب المذكور بعضا وهو مذهب من خالف فيها
بالاشكال فان قال قائل ان طبايعها وان اشكالها متشاكلة فحينئذ يجب ان يبطل
مذهبه ورايه بما اقول فنقول ان جعل اصغر الاجسام الامتناهية فيه لا بالقوة
ولا بالفعل حتى كان كالنقطة جملة فان ذلك الجسم يكون لا محالة حكم حكم النقطة في
قوله حتى انه كالنقطة جملة اي حتى ان اصغر الاجسام من حيث المجموع كالنقطة في الواحدية بحيث يعدم الاشارة
في امتناع تاليف الجسم المحسوس عنه وان لم يكن كذلك بل كان في ذاته بحيث يمكن ان
يفرد منه قسم عن قسم لكنه ليس يطبع الفصل المفرق بين القسمين اللذين يمكن
قوله لكنه ليس يطبع الفصل يعني ليس من شان كون الانقسام الخ مقتضى طبيعته وان فيها قوة الانقسام
فرضهما فيه توهما فنقول لا يخلو اما ان يكون حال ما بين القسم والقسم مخالفة
لحال ما بين الجزء والجزء في ان الجزئين لا يلتئمان وان القسمين لا يفترقان فان امر الطبيعة
الشيء وجوهره او ليست من خارج عن الطبيعة والجوهر فان كان سببا من خارج
الصورة التي تقبل الانفصال اذا كان يطرأ عليه الاتصال لا ينعدم بالمرة طلعها لو طرأ عليها الانفصال في خارج لم يجز
عن الطبيعة والجوهر فاما ان يكون سببا يقوم به الطبيعة والجوهر بالفعل اصورة
للمادة والمحل للعرض او سببا لا يقوم به فان كان سببا لا يقوم به فجايز من حيث
الاتصال الفطري من المفترقين والمكان الانفصال الفطري من الجزئين العرضيين النفوذ الطبيعة المشتركة
الطبيعة والجوهر ان يكون بينهما التيام عن فراق وافتراق عن التيام فتكون
هذه الطبيعة الجسمية باعتبار نفسها قابلة للانقسام وانما ينقسم بسبب من
قوله وهذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله اي في اثبات الهيولى ورد على ما ورده جماعة من الاركان وهو ان الاتصال بين جزئين
خارج وهذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله واما ان كان ذلك السبب يقوم
به كل واحد من الاجزاء اما تقوما داخلا في طبيعة وماهيتها وتقوما في وجودها
بالفعل غير داخل في ماهيته مختلفا فيه فرض اول ذلك ان هذه الاجسام اختلفت
الجواهر وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان طبيعة الجسمية التي لها لا يكون مستحيلا
عليها ذلك وانما يستحيل ذلك عليها من حيث صورة نوعها ونحن لا نمنع ذلك
ويجوز ان يقارن الجسمية شيء يجعل ذلك الجسم قابلا نوعا لا يقبل القسمة
قوله مثل بعلة الاولى طلبا الكبير الضمير الثاني للطبيعة
ولا الاتصال بغيره وهذا قولنا في الفلك والذي يحتاج فيه هنا هو ان يكون

الجسمية لا يمنع ذلك بما طبيعة الجسمية فنقول ولا قد تحققنا ان الجسمية من حيث هي

قوله فنقول ولا الخ قيل الحوض في المقصود اقدم مرد هذا الاولية

جسمية ليست غير قابلة للانقسام ففي كل طباع الجسمية ان تقبل الانقسام فيظهر

من هذا ان صورة الجسم والابعاد قائمة في شيء وذلك ان هذه الابعاد هي نفسها

انفسها وشيء يعرض للاتصال على ما سنحققها وليست اشياء يعرض لها الاتصال

فان لفظ الابعاد اسم لنفس الكميات المتصلة لا للاشياء التي عرض لها الاتصال والشيء

الذي هو الاتصال بنفسه والمتصل بذاته فيستحيل ان يعرض هو بعينه وقد بطل

الاتصال وكل اتصال بعد اذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل بعد آخر

وكذلك اذا حدث اتصال بالمعنى الذي هو فصل لا عرض وقد

بينا هذا في موضع آخر فقد حدث بعد آخر وبطل كل واحد مما كان يخاصه في

الاجسام الشيء موضوع للاتصال والانفصال ولما يعرض للاتصال من المقادير

المحدودة وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل

ومن حيث هو مستعد اي مستعد ان يستحق فهو بالقوة ولا يكون الشيء من حيث هو

بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل شيئا آخر فيكون القوة للجسم لا من حيث

له الفعل صورة الجسم يقارن شيئا آخر غير الذي له صورة فيكون الجسم جوهرا

مركبا من شيء عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل فالذي له بالفعل هو صورته و

الذي عنه له القوة هي مادته وهو الهيولى ولسائل ان يسأل في قولنا فالهيولى

ايضا مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل وهي مستعدة ايضا

فنقول ان جوهر الهيولى لكونها بالفعل هيولى ليس شيئا آخر الا انه جوهر مستعد

لكذا والجوهرية التي لها ليس يجعلها بالفعل شيئا في الاشياء بل تعدها لان تكون

بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع بان

فالاثبات ههنا هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس بالفعل

منه شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام

يكن له فصل يخصه وفصله انه مستعد لكل شيء بصورته التي تخصه هي انه

مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة

اخرى للقوة الا ان يطرء عليه حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون

في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة ونسبة

الهيولى الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى ما هو جنس و

فصل من نسبة المركب الى ما هو هيولى وصورة فقد بان من هذا ان صورة

الجسمية من حيث هو صورة الجسمية محتاجة الى مادة هي طبيعة الصورة

الجسمية في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا تختلف فانها طبيعة واحدة

بسيطة ليس يمكن ان يتنوع بفصول يدخل عليها عما هي جسمية فان دخلتها

فصول يكون امورا تضاف اليها من خارج ويكون ايضا احد الصنفين المقارنين

للمادة ولا يكون حكمها معها حكم الفصول الجسمية وبيان هذا هو ان الجسمية

اذا خالفت جسمية الاخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه

لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة ارضية وليس هذا كالمقدار الذي ليس هو

في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا او جسما وكالعدد

الذي ليس هو شيئا محصلا ما لم يتنوع اثنين او ثلثة او اربعة ثم اذا حصل كان

محصلا بان ينضاف اليه شيء من خارج وتكون الطبيعة الجنسية كالمقدار تارة او

العدد تارة وتكون لها طبيعة قائمة مشار اليها ينضاف اليها طبيعة اخرى فتنوع

بها بل تكون طبيعة الاثنينية نفسها هي العددية التي تحمل على الاثنينية و

تختص بها والطولية نفسها هي المقدارية التي تحمل عليها وتختص بها واما

ههنا فلا يكون كذلك بل الجسمية اذا اضيف اليها صورة اخرى لا يكون تلك

الصورة التي نظن فصلا في الجسمية باجتماعها جسمية بل يكون الجسمية احدهما
كالمادة
محصلة في نفسها متحققة فانا نعني ههنا بالجسمية الذي كالصورة لا الذي
كالجنس وقد عرفت الفرق بينهما في كتاب البرهان وسيأتيك ههنا ايضاح و
بيان لذلك على انك قد تحققت فيما سبق لك الفرق بينهما فما كان كالمقدار
يجوز ان يكون انواعه مختلفة بامور لها في ذاتها والمقدار المطلق لا يكون
له في ذاته شيء منها وذلك لان المقدار المطلق لا يحصل له ذات متقررة الا ان
يكون خطا او سطحا فاذا حصل خطا او سطحا جاز ان يكون الخط لذاته مخالفا للسطح
بفصل هو محصل لطبيعة المقدارية خطا او سطحا واما الجسمية التي نتكلم فيها
فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل من جهتها شيء ينضم اليها حتى يوجب
لم
انه ينضم الى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان تكون محصلة في انفسنا
الا مادة واتصال فقط وكذا ذاتية مع الاتصال شيئا آخر وليس لان الاتصال
نفسه لا يحصل لنا الا باضافة اليه وقرنه به بل يجوز ان يكون الاتصال لا توجد
بالفعل وحده وليس ان لا يوجد الشيء بالفعل هو معنى ذاته وان لا يتحصل طبيعته فان
البياض والسواد كل شيء منهما محصل الطبيعة معين مخصصا ثم مخصصه الذي
هو في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فليس له
ان يتحصل طبيعته مشار اليها الا ان يجعل بالضم خطا او سطحا حتى يصير جائز ان
يوجد لان المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا على
سبيل ان ذلك الشيء لا يوجد الا مردفا بالفعل وان كان محصل الذات فان هذا
ليس كذا بل الجسمية تتصور انها وجدت بالاسباب التي لها ان يوجد بها وفيها
وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور انه وجد بالاسباب التي له ان يوجد
بها وفيها وهو مقدار فقط بلا زيادة فذلك المقدار لذاته محتاج الى فصل حتى

يوجد

يوجد شيئا محصلا وتلك الفصول ذاتيات لا تخرجه الى ان يصير حصولها غير
المقدار فيجوز ان يكون المقدار يخالف المقدار انما مرلح بالذات واما صورة الجسمية
من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا
يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية تفصل داخل في الجسمية
وما يلحقها انما يلحقها على انها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذن ان تكون
جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق الخارجية
لا يغنيها عن الحاجة الى المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما تكون
للجسمية ولكل ذي مادة لاجل ذاته والجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي
جسمية مع لاحق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة **فصل في**
ان المادة الجسمانية لا تنفك عن الصورة ونقول الان ان هذه
المادة الجسمانية يستحيل ان يوجد بالفعل مفارقة عن الصورة ومما يوضح ذلك
بسرعة انا بينا ان كل وجود يوجد فيه شيء بالفعل محصل قائم وايضا استعداد
لقبول شيء اخر فذلك الوجود مركب من مادة وصورة والمادة الاخيرة غير مركبة من
مادة وصورة وايضا انها ان فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان يكون
لها وضع وحيز في الوجود الذي لها او لا يكون فان كان لها وضع وحيز كان يمكن
ان ينقسم فهي لا محالة ذات مقدار وقد فرض لا مقدار لها وان لم يمكن ان ينقسم و
لها وضع فهي لا محالة نقطة ويمكن ان ينتهي اليها خط ولا يجوز ان يكون مفردة الذات
منحازة على ما علمت في مواضع ولما ان كان هذا الجوهر لا وضع له ولا اليه اشارة
بل هو كالجواهر المعقولة لم يخل اما ان يحل فيه البعد المحصل باسره دفعة او يتحرك
هو الى كمال مقداره متحركا على الاتصال فان حل فيه المقدار دفعة وحصل لا محالة
مع تقدره في حيز مخصوص فيكون قد صار فيه المقدار مختصا بحيز والا لم تكن حيز

اولى به من غيره فقد صار في المقدار حيث انضاف اليه فيكون لا محالة حاصلا فيه وفي
في الحيز الذي هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزا الا انه عسى ان لا يكون محسوسا
وقد فرض غير متحيز البتة هف ولا يجوز ان يكون التحيز قد حصل له دفعة مع قبول
المقدار لان المقدار ان وافاه وليس هو في حيز كان المقدار يقترن به لا في حيز و
لم يكن يوافيه في حيز مخصوص من الاحياز المختلفة المحتملة له فيكون حينئذ لا حيز له
وهذا محال او يكون في كل حيز يمكن ان يكون له لا يختص بحصصه وهذا محال في
يظهر ظهورا اكثر في نوعنا هيولى مدرة ما قد تجردت ثم حصل فيها صورة تلك
المدرة فلا يجوز ان يحصل فيها وليست في حيز ولا يجوز ان يكون تلك المدرة
تحصل في حيز هو بالقوة حيز طبيعي للمدرة فان المدرة لا يجعلها شاغلا لكل
حيز لنوعها ولا يجعله من حيزها وزجهة ولا يجوز ان يوجد الا في جهة
مخصوصة من جملة كلية الحيز ولا يجوز ان يحصل في جهة مخصوصة ولا تخصص له
بها من الاحوال اذ ليس الا اقتران صورة بمادة وذلك مشترك الاحتمال للحصول
في اي جهة كانت من الجهات الطبيعية لاجزاء الارض وقد علمت ان مثل هذا
الحصول في جهة من الحيز انما يكون فيما يكون بسبب قوعه بالقرب منه تخصص
فانه خصص ذلك القرب بانه الى ذلك المكان بعينه بالحركة المستقيمة
او حدوثه في الابتداء هناك وبذلك القرب او وقوعه فيه بنقل ناقل لذلك
تخصص وقد اشبع الكلام في هذا فالهيولى التي للمدرة لا تختص بعد
التجريد ثم ليس صورة المدرة بجهة الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة مع
تلك الجهة لتلك المناسبة لا لنفس كونها هيولى ولا لنفس اكتسابها الصورة ثانيا
تخصصت بها وتلك المناسبة وضع ما وكذلك ان كان قبول المقدار
بكمالاته فقبل على انبساطه وعلى ان كل ما من شانه ان ينبسط فله جهات د

قوله
ولا تخصص
والواو للحال اللزوم
الترجيح بلا مرجح والتخصيص
بلا مخصص سليمان قوله
او لما يكون فيما يكون اه الضمير
الفاعل فيما اسم كان في الموضعين
يرجعان الى الحصول في جهة من الجزء
الضمير المجرور في وقوعه يرجع الى الحصول
والموصول فيما يكون عبارة عن الموضع
والعائد محذوف والضمير المجرور في منه عائد الى
الجزء قوله وذلك داخل القوة خصص
والجار والمنصوب صفة وضمير يعود الى
الجسم الذي ذكره لا الى المدرة والجار
والمجرور في الى ذلك المكان متعلق
بالانتقال والجار والمجرور في
بسبب وقوعه متعلق بكون
الاول يعني انك قد
علمت في الطبيعيات
ان مثل هذا
الحصول
اه

قوله
وبذلك القرب
او وقوعه اه بانيخه
لما سبق من قوله او حدوثه
واما نيخه او حدوثه محذوف لظهوره
وكلمة او في قوله او وقوعه بمعنى الواو لان
قوله بنقل ناقل يتعلق بالقرب والوقوع كليهما من
باب التنازع او المعمول في الاول والثاني محذوف
على اختلاف الآراء في قطع النازع وما يمكن ان يكون
وقوعه اشارة الى الحدوث كما لا يخفى سليمان قوله
فالهيولى المدرة اه اعادة الكلام الى ما هو بصدده
قوله ثم ليس صورة بسكون الباء وضم
اللام مجرورا عطفا على الجزء سليمان
قوله الا ان يكون لها اي للهيولى
المجردة قوله مع تلك الجهة
اي الحيز قوله تلك المناسبة
صفة لقوله مناسبة
وهو متعلق بقوله
تخصصت
بها
اي الا ان يكون
للهيولى المجردة مناسبة
تخصصت تلك المناسبة لا
لنفس كونها اه وانه متعرض
في البين لنفي كون غير هذه المناسبة
مخصصا سليمان رح

قوله اولا اي قبل ان اكتسبت
بالصورة الذي هو زمان تجردها
وثانيا ظاهر سليمان

وكل ما له جهات مهوذ ووضع فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز وقيل لا وضع

له ولا حيز وهف والذي اوجب هذا كله فرضنا انه يفارق الصورة الجسمية

فيمتنع ان يوجد بالفعل الا متقوما بالصورة الجسمية وكيف يكون ذات

لا جزء لها في القوة ولا في الفعل يقبل الكم فتبين ان المادة لا تبقى بمفارقة وايضا

فانها لا يخلو اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلا للشيء لا يعري

عن قبوله لها واما ان يكون لها وجودها من متقوم ثم يلحق به انه يقبل فيكون

بوجودها الخاص المتقوم غير ذي كم وقد قام غير ذي كم وغير ذي حيز فيكون

المقدار الجسمي هو الذي عرض وصيرته بحيث يتأتى بالقوة اجزاء بعد ما ان لم

لذاته ان يتقوم جوهرا في نفسه غير ذي حيز ولا كيف ولا قبول قسمة فان كان وجوده

الخاص الذي يتقوم به لا يبقى عند التكثر اصلا فيكون ما هو متقوم بانه لا جزء

له ولا ينقسم بالوهم والفرض بعرض لما ان تبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود

عارض عليه وان كانت تلك الوحدانية لا لما يتقوم به هو بل لامر آخر ويكون

فرضنا وجودا خاصا له ليس وجودا خاصا يقوم به فيكون حينئذ للمادة

صورة عارضة بها يكون غير واحدة بالقوة فيكون بين الامرين شيء مشترك

هو القابل للامرين من شأنه ان يصير مرة وليس في قوته ان ينقسم ومرة اخرى وفي

قوته ان ينقسم عني القوة القريبة التي لا واسطة لها فليفرض الان هذا الجوهر

قد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الآخر وحكمه انه يفارق

الصورة الجسمانية فليفارق في كل واحد منهما الصورة الجسمانية فيبقى

كل واحد منهما جوهرا واحدا بالقوة والفعل وليفرض بعينه لم ينقسم لا

انه ازيل عنه الصورة الجسمانية حتى يبقى جوهرا واحدا بالقوة والفعل فلا يخلو

اما ان يكون بعينه هذا الذي بقي جوهرا وهو غير جسم هو بعينه مثل الذي

هو جزؤه الذي بقي كذلك مجردا او يخالفه فان خالفه فلا يخلو اما ان يكون لان هذا
بقي وذلك عدم او بالعكس او يكون كلاهما قد بقيا ولكن يختص بهذا كيفية او صورة
لا يوجد ان الا لذلك او يختلفان بالتفاوت بعد الاتفاق في المقدار او الكيفية
او غير ذلك فان بقي احدهما وعدم الاخر والطبيعة واحدة متشابهة وانما
اعدم احدهما رفع الصورة الجسمانية فيجب ان يعدم الاخر ذلك وان اختص بهذا
كيفية والطبيعة واحدة ولم يحدث حالة الا مفارقة الصورة الجسمانية ولم يحدث
مع هذه الحالة الا ما يلزم هذه الحالة فيجب ان يكون حال الاخر كذلك فان
قيل ان الاولين وهما اثنان متحدان فيصيران واحدا فنقول محال ان يتحد جوهران
لانهما ان اتحدا واحدهما معدوم والاخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود
وان عدما جميعا بالاتحاد وحدث شيء ثالث منهما فهما غير متحدين بل فاسدين
وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة
واما ان اختلفا بالتفاوت في المقدار او غير ذلك فيجب ان يكونا وليس لهما صورة
جسمانية لهما صورة مقدارية وهذا خلف واما ان لا يختلفا بوجه من الوجوه
فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل عنه ما هو غيره هو حكمه بعينه وقد انفصل
منه غيره وحكمه مع غيره وحكمه وحده من كل جهة حكما واحدا هف اعني ان يكون
حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا من كل جهة اعني ان يكون لو كان الشيء لم ينقص
بان يؤخذ منه شيء كما هو اذا اخذ منه شيء وحكمه ولم ينضف اليه شيء حكمه وقد
اضيف اليه شيء وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير شيئين ففي طباع
ذاته استعداد للانقسام لا يجوز ان يفارقه وربما يمنع عنه لعارض غريب جدا
الذات وذلك الاستعداد محال الا بمقارنة المقدار الذات فبقي ان المادة لا تعرى
عن الصورة الجسمية ولان هذا الجوهر انما صار كما مقدار حله فليس بكم بذاته

في ابطال الجزء

في ابطال الجوهرين

قوله
وذلك الاستعداد
محال لانه اي لا يكون الاستعداد
الا بالمقدار والمقدار لازم للصورة
الجسمانية والا هنا بمعنى دون اي دون تلك
الاستعداد الذاتي محال بدون المقدار لحصوله
لها بالذات وقوله الجملة الى اخره اجمال للبرهان
لاخذ النتيجة قال الشيخ ولان هذا الجوهر انما صار كما
شروع لاثبات الصورة النوعية وبيانه ان هذا الجوهر الجسمانية
انما صار كما نسب حل فيه وانما قال كما واراد به الكم لاتحاده معه في
كونها اتصالا سيتمان قوله فليس كم بذاته يعني ان هذا الجوهر ليس كم
بذاته اي ليس بذاته مقدار بل المقدار عارض له ولا يخفى ان هاتين المقدمتين
واحدة الا ان يقال لما ثبت مما ذكر انه ليس كم مقداري ان كان هو ليس
الاتصال يحصل منه انه ليس كم بذاته اذ ان يقال انه كم بمقدار حل فيه
فليس هو كم بذاته فهذا تفريع من هذا وقوله فليس يحسب سواء
كان جائزا الاختصاص ممتنعا لان مع احد
شقي الامكان العام الذي هو الوجوب يستلزم
المساواة او الامتناع وهذا هو
المع لتعليل المذكور المقدر
بلدن معناه ان هذا
الجوهر لما لم يكن
نفس المقدار

قوله ونسبتها الى غير متحيز اه
يعني ان المادة غير متحيز ولا متقدر في
ذاتها بل تقدره يكون بواسطة
لحوق الجسمية بالمقدار والكم ولا
اجزاء لها وكذلك ذاتها بل الكل بعينه
الذي هو الجسم التعليمي الجميع المقادير الجائزة
وجودها بالنسبة سواء والا اى وان لم يكن كذلك بل
يكون لها في ذاتها مقدار معين يقتضيه طبيعتها والا المقدار
الذي تقتضيه ذاتها يكون للجزء والكل واحدا لان تقتضي
الجزء والكل واحد فما تقتضيه جزء منه يقتضيه كله
للتشابه قوله يطابق اه بيان شرح للمقدار المذكور لان
شان ذلك المقدار هذا لانه بهذا المقدار اى حصل يوافق الشيء الذي
يساويه في المقدار دون ما يفضل عنه سليمان قوله لانه محال الجزء
اه معناه ان الجزء والكل متساوية في ذلك المقدار فمحال حينئذ ان يكون جزء
من الجوهر يوافق جزء من ذلك المقدار ومحال انه ليس لجزء في ذاته بل جزئيته
بالعرض حصل بذلك المقدار لان الجوهر العري عن المقدار لا جزء له بالذات فتطابق
جزء بجزء محال قوله فتبين من هذا انه اه اى اذا علمت انه لا مقدار له
في ذاته فجميع المقادير سواء كان اصغر او اكبر بالنسبة اليه سواء فيجوز ان
يكبر بالتخلخل ويصغر بالتكاثف ونزيد في ذلك قال هذا المحسوس في الاجسام الذي
عندنا قوله بل يجب ان يكون التعين للمقدار اى المقدار المعين من سبب يجعله مرة يصغر
ومرة يكبر سليمان قوله بل يجب اى يجوز ولا يمتنع قوله وذلك
السبب لا يخلو اه اى ذلك السبب الذي هو المعين للاقدار والمقادير اما ان
يكون احدى الصور التي في المادة كالجسمية والنوعية والاعراض التي في
الجسم كالكم والكيف وغيرهما او لم يكن هذه بل سببا من خارج
المادة والجسم فان كان السبب الخارج فاما ان يكون ذلك
السبب الخارج يفيد ذلك المقدار بواسطة امر اخر في
الجسم او بسبب استعداد خاص فيه فيكون حكم
هذا الذي سببه خارج بتوسط الامر
الذي في الجسم كالاستعداد ونحوه
وحكم القسم الاول الذي يكون
بسبب احد الصور والاعراض
واحدا يرجع كلاهما
الى ان الاجسام
لاختلاف
احوالها

[illegible]

فليس يجب ان يختص ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر وقدر دون قدر وان كانت الصورة الجسمية واحدة ونسبتها الى ما هو غير متحيز ولا متكمم في ذاته بل انما يتحيز ويتكمم بغيرها الى اى مقدار يجوز وجوده نسبة واحدة والا فلم مقدار في ذاته يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه فيتبين من هذا انه يمكن ان يصغر المادة بالتكاثف ويكبر بالتخلخل وهذا محسوس بل يجب ان يكون تعين المقدار عليها بسبب يقتضي في الوجود ذلك المقدار دون ذلك والسبب لا يخلو اما ان يكون احدى الصور والاعراض التي تكون في المادة او سببا من خارج فان كان سببا من خارج فاما ان يفيد ذلك المقدار المقدر بتوسط امر اخر او بسبب استعداد خاص فيكون حكم هذا وحكم القسم الاول واحدا يرجع الى ان الاجسام لاختلاف احوالها تختلف مقاديرها واما ان لا يكون الافادة بسبب ذلك وتوسط فيكون الاجسام متساوية الاستحقاق للكم ومتساوية الاحجام وهذا كاذب فجميع ذلك المنافي فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم الا لامر واعني بذلك الامر شرطا ينضاف الى المادة به يستحق المقدار المعين لا لنفس كونها مادة ولا ايضا لكونها مادة لها صورة الجسمية بل يكون للمادة شيء لاجله يستحق ان تصورها الصورة بذلك الحجم المعين ويجوز ان يختلف بالنوع مطلقا ويجوز ان يختلف بالاشد والاضعف ليس بالنوع مطلقا وان كان بين الاشد والاضعف فيما يقارب الاختلاف في النوع لكن بين الاختلاف مطلقا وبين الاختلاف بالاشد والاضعف مخالفة معلومة عند المحصلين فقد علم ان الهيولى قد يتهيأ بعينها لمقادير مختلفة وهذا ايضا مبدء للطبيعيات وايضا فان كل جسم يختص لا محالة بحيز من الاحياز وليس له الحيز الخاص به بما هو جسم والا لكان كل كذلك فهو اذن يختص به لصورة ما في ذاته وهذا بين وايضا فانه اما ان يكون غير قابل للتشكيلات

في اثبات التخلخل والتكاثف بالتحقيق

في اثبات الصور النوعية من طريق التحيز

قوله يجوز ان يصدر عن ذلك السبب حجم دون حجم ومقدار دون مقدار الا لكن الامر هو سببها ويعني بذلك الامر شرطا ينضاف الى المادة يستحق المقدار المعين وذلك الاستحقاق ليس لمجرد كونها مادة ولا لمجرد كونها مادة مصورة بصورة جسمية بل يكون للمادة شيء لاجله يستحق ان يصورها المصور بالحجم المعين والكمية والمقدار المتعين ويجوز ان يختلف بالنوع مطلقا وان يختلف بالشدة والضعف الاشد والاضعف التي ليست مختلفة بالنوع ولما كان هاهنا مظنة شك واضطراب اذ الاختلاف بالشدة والضعف تفصيلهما من الاختلاف الذي يكون في الاشياء المقولة بالتشكيك الاشياء المقولة بالتشكيك مختلفة بالانواع عند الاكثرين من العالم بعقده الشيخ قال وان كان الاشد والاضعف قد تقارب الاختلاف في النوع لكن بين الاختلاف بالنوع مطلقا وبين الاختلاف بالاشد والاضعف مخالفة معلومة عند المعتبرين بصنعة الحكمة اعني ارسطو والفارابي والصنعة الجمع اي الحكماء العظام كما سبقه وفيه بحث اذ البرهان وقول الجمهور من السلف والخلف يدل على ان المقول

[illegible]

والقصة

والتفصيلات فيكون بصورة ما صار كذلك لانه بما هو جسم قابل لهما اما ان يكون قابلا
لهما بسهولة او بعسر وكيف ما كان فهو على احدى الصور المذكورة في الطبيعيات
فان المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة فالمادة اذن انما يقوم بالفعل بالصورة
فاذن المادة اذا جردت في الوهم فقد فعل بها ما لا يثبت معه في الوجود فصل
في تقديم الصور على المادة في مرتبة الوجود فقد صح ان
المادة الجسمانية انما يقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصور المادية
ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخ اما ان يكون بينهما علاقة المضاف يعقل
ماهية كل واحد منهما الا معقولة بالقياس الى الاخر وليس كذلك فانا نعقل كثيرا
من الصور الجسمانية ونحتاج الى تكلف شديد حتى نثبت ان لها مادة وكذلك
هذه المادة نعقلها الجوهر المستعد لا غير فللشيء ما يستعد له بحيث يكون قبوله
منه بالفعل لا محالة ونظير هذا ما يعرض لاحد المضافين من الاضافة
الاضافة لكن كل مضاف مقايس لصاحبه من ذاتيهما وقد عرفت كيف هذا وايضا فان الاضافة
موجودة والاستعداد لا يوجب علاقة مع شيء هو موجود لا محالة وان كان يجوز ذلك
فلا يخلو اما ان تكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة
بينهما علاقة امر من متكافئين في الوجود ليس احدهما علة للاخر ولا معلولا للاخر ثم بينهما هذه
العلاقة بل يجوز ان يكون رفع احدهما علة لرفع الاخر من حيث هو ذات بل يكون لرفعه معه
حتى يكون رفعا لا يخلو عن ان يكون مع رفع لا رفعا موجب فان كان فلا بد قد
عرفت الفرق بين الوجهين فقد عرفت ان الشيء الذي رفعه علة لرفع شيء اخر فهو علة
فقد بان لك هذا قبل في مواضع على التفصيل وسنزيد ايضاحا في محله ما نفهمه
واما الان فقد علمت ههنا انه قد يجوز ان يقال في الشيء ان رفعه علة لرفع شيء بين

لها قبول الصورة واما خاصية كل صورة فهي بخاصيتها فيكون علة وجود
كل صورة بخاصيتها هي الشيء الخارج ولا يكون المادة في تلك الصورة موجودة
وجودها بتلك الخاصية فيكون لا صنع للمادة في خصوصية وجود كل صورة الا
انها لا بد منها في ان يوجد الصورة فيها وهذه خاصية العلة القابلية فينبغي
لها القبول فقط فقد بطل ان تكون المادة علة للصورة بوجه من الوجوه فقد
بقي ان تكون الصورة وحدها هي التي بها يجب وجود المادة فلننظر هل يمكن ان
يكون وجود الصورة وحدها هي التي بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة
التي لا يفارقها مادتها فذلك جائز فيها واما الصورة التي يفارق المادة و
تبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها وذلك لان هذه الصورة
لو كانت وحدها الذاتها علة لكانت المادة تعدم بعد عدمها وتكون للصورة
المستأنفة مادة اخرى يوجد عنها ولكان تلك المادة حادثة ولكان يحتاج
لها الى مادة اخرى فيجب ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى تكون
المادة انما يفيض وجودها عن ذلك الشيء لكن يستحيل ان يكمل فيضان عنه
بالصورة التي بل انما يتم الامر بهما جميعا فيكون المادة في وجودها بذلك الشيء
وبصورة كيف كانت يصدر عنها فلا تعدم بعدم الصورة اذ الصورة لا يتأثر بها
الا بصورة اخرى تتصل مع العلة التي عنها مبدء وجود المادة ما كان تبعا للصورة
الاولى فيما ان هذا الثاني يشارك الاولى في انه صورة فيشاركه في انه يعاون
على اقامة هذه المادة وبما يخالفه يجعل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي
كان بفعل الاول وكثير من الآراء الموجودة انما يتم بوجود شيئين فان الاضاءة والاداء
انما تحصل من سبب مضيء ومن كيفية لا بعينها يجعل الجسم المستنير قابلا لان ينفعل
عن الشعاع ولا ينعكس ثم تكون تلك الكيفية تقيم الشعاع على خاصية غير الخاصية

التي تقسمه كيفية اخرى من الالوان ويجب ان لا يناقش فيما الفظنا من نفوذ الشعاع و
وانعكاسه بعد انك بالغرض بصيرة ولا يبعد اذا ما ملت ان تجد لها امثلة اشد
موافقة ولا يضرك ان لا تجد ايضا مثالا فانه ليس يجب ان يكون لكل شيء مثال و
لقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك الشيء وبصورته فيكون مجموعهما
كالعلة له واذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي هو العلة فوجب ان يبطل
المعلول فنقول انه ليس تعلق المادة بذلك الشيء وبالصورة من حيث الصورة
صورة معينة بالنوع بل من حيث هي صورة وهذا المجموع ليس البتة فانه يكون
دائما موجودا ذلك الشيء والصورة من حيث هي صورة لم يكن المادة ولو
بطلت الصورة الاولى بسبب التعقب الثاني لكان يكون ذلك الشيء المفارق قد
فلا يكون الشيء الذي هو الصورة من حيث هو صورة فكان يستحيل ان يفيض
عن ذلك الشيء وجود المادة اذ هو وحده بلا شريك وشريطة ولكن لقائل
ان يقول ان مجموع ذلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل هو واحد
بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد
فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد
بالعدد وهنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد هو المفارق
فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها باحد الامور بقارنها كانت
واما ما هذا الشيء فنستعلمه بعد فالصور اما صور لا يفارقها المادة واما
صور يفارقها المادة ولا تخلو المادة عن مثلها فالصور التي تفارقها المادة
الى عائد فان معقبها فيها يستبقها تعقيب تلك الصورة فيكون الصورة
من وجه واسطة بين المادة المستبقاة وبين معقبها والواسطة في التقويم
فانه لا يتقوم ذاته ثم يتقوم به غيره اولية بالذات وهي العلة القريبة من المستبقى

التي تفارق المادة مفارقة فيكون المادة ذاهبة الى قبول صورة يعاقب
تلك المادة
هذه الصورة
الزائلة وقوله فان
معقبها اي فان الصورة التي
هي معقبة تلك الصورة الزائلة اي
الآتية في عقبها في المادة والاحسن ان يكون
المراد بالمعقب المفارق وقوله بتعقيب تلك
الصورة اي في تبيانها في عقب تلك الصورة الزائلة
وقوله فيكون الصورة من وجه اي الصورة التي تفارقها
المادة واسطة بين المادة المستبقاة اي الطالبة تفارقها
بالمفارق بوساطة الصورة وبين مستبقيها اي الطالب تفارقها
اي المفارق او الصورة والواسطة بالجر حتى يكون عطفا تفسيريا
للمستبقى ان كان المراد بالصورة وبالنصب حتى يكون عطفا تفسيريا
لقوله واسطة بين المادة لكونها خبرا ليكون اي ليكون الصورة واسطة
بين الخ وليست واسطة مطلقا بل واسطة في التقويم اي واسطة في وجود
الهيولى وقوله فانه اي المستبقى الذي هو الواسطة في التقويم متقوم
ذاته اي يحصل وجوده من العلة اولا ثم يستبقي وجوده
غيره الذي هو المادة سليمان سليمان

في البقاء فان كانت تقوم بالعلة المبقية للمادة بوساطتها فالقوام لها من الاوائل
اولا ثم للمادة وان كانت قائمة لا بتلك العلة بل بنفسها ثم بقيام المادة بذاتها
فذلك اظهر فيها واما الصورة التي لا تفارقها المادة فلا يجوز ان يجعل معلولة
للمادة حتى تكون المادة تقتضيها وتوجبها بنفسها فتكون موجبة لوجود
ما يستكمل به فيكون من حيث يستكمل به قابلة ومن حيث توجبه موجدة
فيكون يوجب وجود شيء في نفسها يتصور به لكن الشيء من حيث هو قابل من
غيره من حيث هو موجب فتكون المادة ذات امرين باحدهما يستعد
بالاخر يوجد عنه شيء فيكون المستعد منهما هو جوهر المادة وذلك الاخر
امر زائد على كونه مادة يقارنه ويوجب فيه اثرا كالطبيعة للحركة في المادة
فيكون ذلك الشيء هو الصورة الاولى ويعود الكلام حذوا فاذن الصورة
اقدم من الهيولى ولا يجوز ان يقال ان الصورة بنفسها موجودة بالقوة
وانما يصير بالفعل بالمادة لان جوهر الصورة هو الفعل واما طبيعة ما
بالقوة فان محلها المادة فيكون المادة هي التي يصلح فيها ان يقال لها انها
في نفسها بالقوة فتكون موجودة وانها بالفعل بالصورة فيكون من حق
ما سمي مادة ان تسمى صورة وما سمي صورة ان يسمى مادة والصورة وان
كانت لا تفارق الهيولى فليست تتقوم بالهيولى بل بالعلة المفيدة اياها
الهيولى فكيف يتقوم الصورة بالهيولى وقد بينا انها علتها فالعلة لا تتقوم
بالمعلول ولا شيئان اثنان يتقوم احدهما بالاخر بان كل واحد منهما
يفيد الاخر وجوده وقد بان استحالة هذا وتبين لك الفرق بين الذي
يتقوم به الشيء وبين الذي لا يفارقه فالصورة لا توجد الا في الهيولى لا ان
علة وجودها الهيولى او كونها في الهيولى كما ان العلة لا توجد الا مع المعلول

لا ان

لان علة وجود العلة هي المعلول او كونه مع المعلول بل كما ان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم
عنها المعلول وان يكون معها كذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها
ان يقوم شيئا ذلك الشيء مقارن لذاتها فكان ما يقوم شيئا بالفعل ويفيده
الوجود منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق وان لم يكن جزءا منه
مثل الجوهر للاعراض التي يلحقها او يلزمها والمزاج وبين بهذا ان كل صورة صورة
توجد في مادة جسمية فعلة ما توجد ما الجادة فقد ظهر ظاهر وبها واما الذات
للمادة فلان الهيولى الجسمانية انما خصصت بها العلة وسنبين هذا في مواضع اخرى

المقالة الثالثة وفيها عشرة فصول

الفصل الاول في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع في عرضيتها

فنقول قد بينا ماهية الجوهر وبينا انها مقولة على المفارق وعلى الجسم وعلى المادة والصورة
فاما الجسم فاثباته مستغنى عنه واما المادة والصورة فقد اثبتناهما واما المفارق
فقد اثبتناه بالقوة القريبة من الفعل ونحن مثبتوه من بعد وعلى انك ان تذكر
ما قلناه في النفس صح لك وجود جوهر مفارق غير جسم فبالحري ان ننتقل الان الى
تحقيق الاعراض واثباتها فنقول اما المقولات العشرة فقد افهمت ماهياتها
في افتتاح المنطق ثم لا شك في ان المضاف من حيث هو مضاف امر عارض
لشيء ضرورة وكذلك النسب التي هي في اين ومتى وفي الوضع وفي الفعل والانفعال
فانها احوال عارضة لاشياء هي فيها كالوجود في الموضوع اللهم الا ان يقول قائل
ان الفعل ليس كذلك فان وجود الفعل ليس في الفاعل بل في المفعول فان قال ذلك
وسلم له فليس يضر فيما نرومه من ان الفعل موجود في شيء وجوده في الموضوع وان
كان ليس في الفاعل فبقي من المقولات ما يقع فيه اشكال وانه هل هو عرض او ليس
بعرض مقولتان مقولة الكم ومقولة الكيف اما مقولة الكم فيكثر من الناس ان يجعل

الخط والسطح والمقدار الجسمي من الجوهر وان لا يقتصر على ذلك بل يجعل هذه الاشياء
مبادي الجواهر وبعضهم رأى ذلك في الكميات المنفصلة اي الاعداد وجعلها مبادي الجواهر
واما الكيف فقد رأى آخرون من الطبيعيين انها ليست محمولة البتة بل اللون جوهر
بنفسه والطعم جوهر آخر والرائحة جوهر آخر وان من هذه قوام الجواهر المحسوسة
اكثر اصحاب الكمون ذاهبون الى هذا واما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيف فالاخرى
بها ان يورد في العلم الطبيعي وكانا قد فعلنا ذلك واما اصحاب القول بجوهرية الكم فمن
ذهب الى ان المتصلات هي جواهر مبادي الجواهر فقد قال ان هذه هي الابعاد المقومة
للجوهر الجسمي وما هو مقوم للشيء فهو اقدم منه وما هو اقدم من الجواهر فهو اولى
بالجوهرية وجعل النقطة اولى الثلثة بالجوهرية واما اصحاب العدد فانهم جعلوه ثم
مبادي الجواهر الا انهم جعلوها مولفة من الوحدات تحت صفات الوحدات مبادي
للمبادي ثم قالوا ان الوحدة طبيعة غير متعلقة في ذاتها بشيء من الاشياء وذلك لان
الوحدة تكون في كل شيء وتكون الوحدة في ذلك الشيء غير ما هية ذلك الشيء فان الوحدة
في الماء غير الماء وفي الناس غير الناس ثم هي بما هي وحدة مستغنية عن ان يكون شيئا
من الاشياء وكل شيء فانما يصير هو ما هو بان يكون واحدا متعينا فيكون الوحدة
مبدء النقطة والسطح ولكل شيء فان السطح لا يكون سطحا الا بوحدة اتصالها الخاص و
كذلك الخط والنقطة ايضا وحدة صار لها وضع فالوحدة علة كل شيء واول ما يكون
ويحدث عن الوحدة العدد فالعدد علة متوسطة بين الوحدة وبين كل شيء فالنقطة لها
وحدة وضعية والخط اثنوية وضعية والسطح ثلاثية وضعية والجسم رباعية وضعية
ثم تدرجوا الى ان جعلوا كل شيء حادثا عن العدد فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير
والاعداد اعراض ثم نشتغل بعد ذلك بحل الشكوك التي لهؤلاء وقبل ذلك يجب علينا
ان نعرف حقيقة انواع الكمية والاولى بنا ان نعرف طبيعة الوحدة فانه يجب علينا

في بيان الاختلاف في عرضية بعض الاعراض

ان نعرف

ان نعرف طبيعة الواحد في هذا الموضع بشيئين احدهما ان الواحد شديد المناسبة
للموجود الذي هو موضوع هذا العلم والثاني ان الواحد مبدأ ما بوجه ما لكنه
اما كونه مبدأ للعدد فامر قريب من التأمل واما للمتصل فلان الاتصال وحدة ما و
كانها علة صورية للمتصل ولان المقدار كونه مقدارا هو انه بحيث يقدر وكونه بحيث
يقدر هو كونه بحيث يعد وكونه بحيث يعد كونه بحيث ان له واحدا

فصل الكلام في الواحد

فنقول ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في انها لا تنقسم
فيها من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتأخر وذلك بعد
الواحد والواحد بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد
وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا والابن عبد الله واحد وان زيدا
والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا الطبيب هو وابن عبد الله واحد
اذ عرض ان كان شيء واحدا طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد عرضي
كقولنا البياض والحجر واحد اي في البياض اذ قد عرض ان يحمل عليهما عرض واحد لكن
الواحد الذي بالذات قسم واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل
ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد والواحد بالعدد
قد يكون بالاتصال وقد يكون بالتماس وقد يكون لاجل نوع وقد يكون لاجل
ذاتي فالواحد بالجنس قد يكون بالجنس القريب وقد يكون بالجنس البعيد والواحد
بالنوع كذلك قد يكون بنوع قريب لا يتجزى الى انواع وقد يكون بنوع بعيد فهو اقوى واحد
قسم الباب الاول وان كان هناك اختلاف في الاعتبار واذا كان واحدا بالنوع
فهو لا محالة واحد بالفصل ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع
قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اذا كانت طبيعة النوع كلها في
شخص واحد فيكون من جهة نوعا ومن جهة لا يكون نوعا اذ هو من جهة كلي ومن

القسم الثالث من الواحد بالاتصال بين الواحد بالتماس بعدم تبعية الحركة في الثاني وهذا القسم الثالث ايضا ينقسم الى طبيعي كان عضاء المؤلفة والى صناعي

ليس وتامل هذا في الوضع الذي يتكلم فيه على الكلي او تذكره واضح سلفت لك واما
الواحد بالاتصال فهو الذي يكون واحدا بالفعل من جهة وفيه كثرة ايضا من جهة
اما الحقيقي فهو الذي فيه الكثرة بالقوة فقط وهو اما في الخطوط فالذي لا زاوية
له وفي السطوح ايضا البسيط السطح وفي المجسمات الجسم الذي يحيط به سطح ليس
فيه انفراج على زاوية ويليه ما يكون فيه كثرة بالفعل الا ان اطرافها يلتقي عند حد
مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية ويليه ان يكون الاطراف متماسة تماسا
يشبه المتصل في تلازم حركة بعضها البعض فتكون وحدتها كانها تابعة لوحدة
الحركة لان هناك التحاما وذلك كالاعضاء المؤلفة من الاعضاء واولى بذلك ما كان
التحامه طبيعيا لا صناعيا والوحدة بالجملة في هذه اضعف وتخرج عن الوحدة الاتصالية
الى الوحدة الاجتماعية فالوحدة الاتصالية اولى من الاجتماعية بمعنى الوحدة
وذلك ان الوحدة الاتصالية لا كثرة فيها بالفعل والوحدة الاجتماعية فيها كثرة
بالفعل فهناك الكثرة بالفعل غشيتها وحدة لا تزيل عنها الكثرة واوحد بالاضافة
اما معتبرة مع المقدار فقط واما مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض
للواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع فان الموضوع المتصل بالحقيقة
جسم بسيط متفق الطبع وقد علمت هذا في الطبيعيات فيكون موضوع وحدة
الاتصال واحدا ايضا في الطبيعة من حيث ان طبيعته لا تنقسم الى صورتين مختلفتين
بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد
لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة فيكون الواحد اما
منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه
ما من طبيعته ذلك كالماء والخط الواحد فانه قد يصير الماء مياها والخط خطوطا واما
ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد تكثر من جهة اخرى واما ان لا يكون منه الا

الواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اي من حيث هو انسان اذا قسم لكنه
قد يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الى نفس وبدن فيكون له نفس بدن وليس واحد منهما
منهما بانسان واما الذي لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجودا مع انه
شيء ليس بمنقسم بطبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجودا مع ذلك بطبيعة
اخرى واما ان لا يكون له تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسب الوضع فتكون نقطة و
والنقطة لا تنقسم من حيث هي نقطة لا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة
المذكورة واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان
العقل يجرد عن الذهن فيفهم منه انه لا ينقسم وليس له الوجود بوضع وليس
ينقسم في طبيعته لا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك طبيعة اخرى كنفس
الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعهما عددا فان
هذه الاضافة من الوحدة لا تنقسم فهو منفي الذهن فضلا عن قسمة ما يتركب
انما يتبعه العدد التي هي التي تكثر ايضا من حيث الطبيعة الواحدة بالوحدة وان
حيث الاتصال فمن ذلك ان يكون تكثر الطبيعة التي هي الذات معدة لكثرة عن
الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ان يكون تكثر في طبيعة انما الوحدة
المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء وان هذا الماء
واحد بالعدد وهو يباد في نوع ذلك يصير مياه كثيرة بالعدد لا لاجل المادة بل المقارنة
السبب الذي هو المقدار فيكون تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدة النوع وواحدة
ايضا بالموضوع لان من طبع موضوعها ان يتحد بالفعل واحدا بالعدد ولا كذلك
اشخاص الناس فانها الغير من شأن عدة موضوعات فيها ان يتحد موضوع الجميع واحدا بان
واحد نعم كل واحد منها واحد بموضوعه الواحد ولكن ليس المجتمع من الكثير واحدا
بالموضوع وليس حال كل قطعة من الماء فانها واحدة في نفسها بموضوعها

والجملة يقال لها انها واحدة في الموضوع اذ من شان موضوعاتها ان يحدث منها
واحدا بالاتصال فيكون جملتها حينئذ ماء واحدا واحدا لكن كل واحد من هذين
القسمين اما ان يكون حاصلا في جميع ما يمكن ان يكون له او لا يكون فان كان فهو تام
وواحد بالتمام وان لم يكن فهو غير تام ومن عادة الناس ان يجعلوا الكثير غير الواحد هذه
الوحدة التمامية اما ان يكون بالفرض والوهم والوضع كدرهم تام ودينار تام واما
ان يكون بالحقيقة وذلك اما بالصناعة كالبيت التام فان البيت الناقص لا يقال له
بيت واحد واما بالطبيعة كشخص الانسان واحد تام الاعضاء وان الخط المستقيم
قد يقبل زيادة في استقامته ليست بموجودة له فليس بواحد من جهة التمام واما
المستدير فانه ليس يقبلها بل حصل له بالطبع الاحاطة بالمركز من كل جهة فهو
تام فهو واحد بالتمام وليشبه ان يكون ايضا كل شخص من الجنس واحدا من هذه
الجهة فيكون بعض الاشياء بلوغها التمام كالانسان والمستدير و
بعضها لا يلزمه التمام كالماء والخط المستقيم وانما الواحد بالمساواة فهي
مناسبة لما مثل ان حال السفن عند الربان وحال المدينة عند الملك واحد
فان ما بين حالتين متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدتهما
بالعرض اعني وحدة السفينة والمدينة وما بالعرض فقد اخرجناه
فليس الوحدة التي بالمساواة وحدة بالعرض فقد اخرجناه
اما ان يقال على اشياء هي كثيرة بالعدد او يقال على شيء واحد بالعدد وقد
انا حصرنا اقسام الواحد بالعدد والمثل الى الحيثية الاخرى فنقول واما الكثير
الكثير بالعدد فانما يقال الماهية
اما جنس واما نوع

ان نعرفنا فلنحققنا اقسام الواحد والتي نعرفها بما قد عرفنا بها اولى بالوحدة

واسبق سبقا اليها فنعرف ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من الواحد بالنوع

وان الواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس والواحد بالعدد اولى من الواحد بالنوع

والبسيط الذي لا ينقسم بوجه اولى من المركب والتام من الذي ينقسم اولى من الناقص

والواحد قد يطابق الوجود في ان الواحد يقال على كل واحد من المقولات كالوجود

لكن مفهومهما على ما علمت مختلف ويتفقان في انه لا يقال واحد منهما على وجود

شيء من الاشياء وقد علمت ذلك **فصل في تحقيق الوحدة والكثرة**

واما ان العدد الذي نصب الآن علينا تحقيق ماهية الواحد وذلك

انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة

ناخذ في بيان الكثرة واما الكثرة فهي الضرورة ان تحاذي الواحد لان الواحد

سبب الكثرة من جهة وجودها ان يعتبرها ثم اي حد حدنا به الكثرة استعملنا

فيه الواحد بالضرورة فاذا قلنا ان الكثرة هي المجتمع من وحدات فقد اخذنا

الوحدة في حد الكثرة ثم قلنا شيئا آخر هو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع

ليس يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات والوحدات والا

فقد اخذنا لفظا يجمع مع هذا اللفظ ويفهم معناه ولا يفهم الا الكثرة

واذا قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فيكون قد اخذ في حد الكثرة الواحد ايضا

وقد اخذ في حدها العدد والعدد هو ذلك فهو انما يفهم بالكثرة ايضا فما اعسر

علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكن يشبه ان تكون الكثرة ايضا

اعرف عندنا تخيلا والوحدة اعرف عند عقولنا ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة

من الامور التي نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها اولا والوحدة

نعقلها من غير مبدا تصورها عقليا بل ان كان ولا بد فخيالي ثم يكون تعريف الكثرة

بالوحدة

بالوحدة تعريفا عقليا وهناك تاخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن اوايل
التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب
الخيالي لنوعي الى معقول عندنا لا تصوره حاضرا في الذهن فاذا قالوا
ان الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة
الشيء المعقول عندنا بديا الذي يقابل هذا الاخر او ليس هو فيستدعيه
يسلب هذا عنه والعجب ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة
من وحدات او من احاد والكثرة نفس العدد ليس كالجنس للعدد وحقيقة
الكثرة انها مؤلفة من وحدات فقولهم ان الكثرة مؤلفة من وحدات
كقولهم ان الكثرة فان الكثرة ليست الا اسما للمؤلف من الوحدات فان قال قائل
ان الكثرة قد تؤلف من اشياء غير الوحدات مثل الناس والدواب فنقول انه
كما ان هذه الاشياء ليست وحدات بل اشياء موضوعة للوحدات كذلك
ايضا ليست هي بكثرة بل اشياء موضوعة للكثرة وكما ان تلك الاشياء هي
احاد لا وحدات كذلك هي كثرة لا كثرة والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد
كمية منفصلة ذات ترتيب فقد تخلصوا من هذا فما تخلصوا فان الكمية يحوج
تصورها للنفس الى ان يعرف بالجزء والقسمة او المساواة اما الجزء والقسمة
فانما يمكن تصورهما بالكمية واما المساواة فان الكمية لم يعرف منها عند العقل الصريح
لان المساواة من الاعراض الخاصة بالكمية التي يجب ان يوجد في حدها الكمية
فيقال ان المساواة هي اتحاد في الكمية والترتيب الذي اخذ في حد العدد لفهم
هو مما لا يفهم الا بعد فهم العدد فيجب ان يعلل بما يعلل بها مثل التي بها
بالاختلاف والاسماء المترادفة وان كان المساوي وضعوه كما او بعضها الذي بها
وانما يدل على ما هذه الاشياء ليفسر ايضا او يميز فنقول الا ان الوحدة

اما ان يقال على الاعراض واما ان يقال على الجواهر فاذا قيلت على الاعراض فلا يكون
جوهرا ولا شك في ذلك واذا قيلت على الجواهر فليست يقال عليها كفصل ولا جنس
البتة اذ لا دخول لها في تحقق ماهية جوهر من الجواهر بل هو امر لازم للجوهر كما قد
علمت فلا يكون اذن قولا عليها قول الجنس والفصل بل قول عرضي فيكون الواحد
جوهرا والوحدة هي المعنى الذي هو العرض فان العرض الذي هو احد الخمسة و
ان كان كونه عرضا بذلك المعنى قد يجوز عليه ان يكون جوهرا فانما يجوز ذلك اذا
اخذ مركبا كالابيض واما طبيعة المعنى البسيط منه فهي لا محالة عرض بالمعنى الاخر اذ هو
موجود في الجوهر وليس بجزء منه لا يصح قوامه مفارقا له فلننظر الان في الوحدة
الموجودة في كل جوهر التي ليست بجزء منه مقوم له هل يصح قوامها مفارقا للجوهر
فنقول ان هذا مستحيل وذلك لانها ان قامت وحدة مجردة لم يخلو اما ان تكون مجردة
ان لا تنقسم وليس هناك طبيعة هي المحمول عليها انها لا تنقسم او تكون هناك
طبيعة اخرى والقسم الاول محال فانه لا اول من ان يكون هناك وجود ذلك الوجود
لا ينقسم فان كان ذلك الوجود لا محالة معنى غير الوحدة فانه لا ينقسم فاما ان يكون ذلك
الوجود جوهرا او يكون عرضا فان كان عرضا فالوحدة في العرض لا محالة هي في جوهر
ان كان جوهرا فالوحدة لا يفارقه فهي موجودة فيه وجود صفة في الموضوع وان كانت
مفارقة فيكون الوحدة اذا فارقت ذلك الجوهر يكون له جوهر اخر فيصير الجوهر وقيامه
اذا فرض وجودها مفارقة لجوهر ما ويكون ذلك الجوهر لو لم يصر اليه ذلك الوحدة
لم تكن له وحدة وهذا محال ويكون له وحدة لحقت فيكون له وحدتان فان
لا وحدة تحقق فيكون جوهران لا جوهر واحد لان ذلك الجوهر واحد لان وحدة هذا الحال واحد
فان كانت كل وحدة جوهر اخر فاحد الجوهرين لم ينتقل اليه الوحدة وهذا الكلام جار على
فيما انتقل اليه الوحدة وصار ايضا جوهرين فان كانت كل وحدة الجوهرين جميعا

فيكون الوحدة الشخصية هذا خلف فبيّن ان الوحدة ليس من شأنها ان تفارق الجوهر الذي

هي فيه وبتندرج فيه قوله انه ان كانت الوحدة ليست مجردة عنها لا ينقسم داخلة في الوحدة

لا وضوعا لها فاذا فرضنا انها قد فارقت هذه الوحدة الجوهر ان كان يمكن ان يوجد

بل انها كانت وجودا لا ينقسم مجردا ولم يكن ايضا وجودا لا ينقسم فقط بل يكون الوحدة

وجودا جوهريا لا ينقسم اذ قام ذات الوجود لا في موضوع فلا يكون للاعراض وحدة

بوجه من الوجوه واذا كان للاعراض وحدة تكون وحدتها غير وحدة الجوهر وتكون

الوحدة بتمامها ليس بها اشتراك الاسم فيكون ايضا من الاعداد ما تاليفه من وحدة

الاعراض ومن الاعداد ما تاليفه من وحدة الجواهر فلننظر هل يشتركان في معنى الوجود

الذي لا ينقسم او لا يشتركان فان لم يشتركا فيكون الوحدة في احدهما وجودا منقسما

وفي الاخر وجودا غير كذلك ولسنا نعني بوحدة الاعراض والجواهر ذلك المعنى نعني في احدهما

بالوحدة شيئا غير انه وجود منقسم وان اشتركا في ذلك المعنى فذلك المعنى هو

الوجود الغير المنقسم الذي اياه نعني بالوحدة وذلك المعنى اعم من المعنى الذي ذكرناه

قبيل الآن فان ذلك كان يلزمه مع كونه وجودا لا ينقسم ان يكون وجودا جوهريا

انه ذلك كان يمكن ان يوجد ذلك المعنى لا محالة كان جوهرا لم يعرض العرض وليس

يلزم ان نقول انه ان كان عرضا لم يعرض الجوهر فان الجوهر يعرض له العرض ويقوم به

العرض والعرض كما قلنا في الجوهر حتى يكون قائما فيه فاذن الوحدة الجامعة

اعم من ذلك المعنى وكل امر انما هو من حيث هو وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة الى

ذلك لا يفارق موضوعا ابدا فصار ذلك المعنى الاخص فانه من المحال

ان تكون الوحدة وجودا غير منقسم في الاعراض والجواهر ويجوز مع ذلك ان

يفارق فيكون جوهرا عرض لعرض او ان يكون الوحدة مختلفة في الجواهر والاعراض

فيكون الاعراض وحدتها عرضي ومن جملة اللوازم للاشياء وليس لقائل

ان يقول ان هذه الوحدة انما لا تفارق على سبيل ما لا يفارق المعاني العامة قائمة
دون ضمولها كالا يفارق الانسانية الحيوانية وامتناع هذه المفارقة لا يوجب العرضية
بل انما يوجب العرضية امتناع مفارقة يكون المعنى المحصل الموجود المشخص فنقول ليس
الامر كذلك فان نسبة ما فرضناه اعم الى ما فرضناه اخص ليس نسبة المنقسم الى ما ينفصل
مقوم فقد بينا ان الوحدة غير داخلة في حد جوهر او عرض بل نسبة لازم عام واذا
اشير الى بسيط واحد منه كان متميز الذات عن المخصص الذي يقارنه كالانسانية
البيت في البياض فاذا صح انه غيره فارق صح ان المحمول الذي هو معنى لازم عام مشتق
الاسم من اسم معنى بسيط هو معنى الوحدة وذلك البسيط عرض واذا كانت الوحدة
عرضا فالعدد المؤلف من الوحدة عرض

فصل في ان المقادير اعراض

واما الكميات التي هي مقادير المتصلة فاما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل
الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما بينت في عدة مواضع واما الجسم بالمعنى الآخر
الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا عن شأن هذا المقدار فانه في مادة وانه
ويبقى في المادة لان هذا المقدار لا يفارق المادة الا بالوهم ولا يفارق الصورة التي
للمادة لانه مقدار الشيء الذي يقبل ابعاده كذا وهذا لا يمكن ان يكون بلا هذا الشيء
كما ان الزمان لا يكون الا المتصل الذي هو المسافة وهذا المقدار هو كون المتصل
بحيث يمسح بكذا وكذا مرة ولا ينتهي المسح ان توهم غير متناه توهما وهذا مخالف لكون
الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة فان ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم واما
انه يمسح بكذا وكذا مرة فانه لا يفارقه مسح بكذا البتة فقد يختلف فيه جسم وجسم فهذا
المعنى هو كمية الجسم وذلك صورته التي لا يفارقه تلك الصورة في الوهم البتة
لكن هي الصورة تفارقه المادة في الوهم واما السطح والخط فبالحري ان يكون له

اعتبار

اعتبار انه نهاية واعتبار انه مقدار وايضا البسيط اعتبار انه يقبل فرض بعدين

قوله وايضا الخ اي قبل ما ذكره اولا من اشتراك بين الجسم

فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط بنقاطعان على زاوية قائمة وايضا

قوله اعني بعدين فقط لانثنا ابعاد كما هو شأن الجسم الطبيعي الصورة الجسمية لا اولا

انه يقدر ويمسح ويكون اعظم واصغر وانه يفرض فيه ايضا ايضا بحسب اختلاف

الاشكال فلنتأمل هذه الاحوال فيه فنقول اما قوله لفرض بعدين فاما ذلك

قوله فلنتأمل هذه الاحوال فيه ليعرف ان كلا منها من اي جهة حصل وان ايها كالمقوم له وايها كالعارض كما فصله بقوله

لانه نهاية الجسم الذي هو قابل لفرض الثلاثة فان كون الشيء نهاية لقابل الثلاثة

قوله لانه نهاية الجسم الخ اي بانتهاء الجسم توضيحه ان الجسم بمعنى الصورة الجسمية بعرضه الانتهاء فان انتهاء الشيء انقطاع امتداده

من حيث هو نهاية لشيء لا انه نهاية مطلقا اقتضاه ان يكون قابلا لفرض

بعدين وليس هو بهذه الجهة مقدارا بل هو بهذه الجهة مضاف وانما

اي بجهة كونه نهاية للجسم مقدارا اقول هذا ظاهر لكن لا يتفرع عليه كون نهاية مضافا

مضافا لا يكون الا مقدارا فانه فرق المقولة بين المضاف مطلقا وبين المضاف

الذي هو مقولة الخ

الذي هو مقولة الخ لا يجوز على ما بيناه ان يكون مقدارا او كيفا واما انه مقدار

كما في

فهو بالجهة الاخرى التي لها يمكن ان يخالف غيره من السطوح في التقدير والمساحة

ولا يمكن ان يخالفها بالمعنى الاول بوجه لكن من الجهتين جميعا لعرض فانه من حيث هو

نهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يقوم به وقد قلنا انه

ليس من شرط الموجود في شيء ان يطابق ذاته واما ان قلنا هذه الجهة اولا قائل

ان

هذا العرض ثبت من هذه الجهة مشتقة واحدا هو من حيث هو مقدار عرض ولو

قوله ان عرضت اي اذا كان ارضا الاجزاء تقسم بقسمة المحل فيلزم انقسام السطح من جهة اخرى

كان كون السطح جسما يفرض فيه مقدار ما من المقدار يقسمه لكن منتزع المقدارية

اي لكن ان تأثر فرض البعدين ليس اثرا بالسطح في نفسه بل انما يثبت له باعتبار كونه نهاية للاجسام

فالسطح الذي هو الاثر لمنتزع المقدارية الصورة الجسمية بل يكون نسبة لذلك المعنى

الى المقدارية في السطح منتزعة من الى جنس والنسبة لا هي منتزعة عارضة الى

وهذه ذات تعلم هذا التأمل الاصولي واعلم ان السطح لعرض قسمة ما

قوله واعلم ان السطح الخ اي الاولية نسبة المقدارية عارض الى الصورة وكما عرفت فرض نسبة

فالجسم بالاتصال والانفصال واختلاف الاشكال والقاطع وقد يكون

سطح الجسم سطحا يبطل من حيث هو سطح فيجب ان يستدير وقد علمت بما

من جهة الخ

السطح وهو ذو شيء حيث استدارة وهي ثابتة بنفسها والثانية ان السطح الواحد لا يكون موضوعا للكمية والسطح قد علمت

سلف من الاقاويل ان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا للكمية والسطح

قوله الجوهر

في الوجود ولذلك ليس كما ان الجسم الواحد يكون موضوعا لاختلاف ابعاده بالفعل

قوله لان ذلك ليس اي لبطلان السطح الامور المذكورة كان حاله بخلاف حال الجسم اذ الجسم يكون موضوعا لاختلاف ابعاده

يترادفه عليه فكذلك السطح لان السطح اذا ازيل عن مكانه حتى بطل ابعاده فلا يمكن

قوله لان السطح اذا ازيل اي لعله كان المراد انه اذا ازيل السطح نفسه عن مكانه

ذلك الا بقطعه وفي القطع ابطال صورة السطح الواحدة التي بالفعل وقد علمت هذا

من اقوال اخرى وقد علمت ان هذا لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى الانفصال غيرها

للانفصال وقد علمت انه اذا الف سطوح ووضع بعضها بعض تاليفا بطل الحدود

المشتركة كان الكائن سطحا اخر بالعدد بل لو اعيد الى تاليفه الاول لم يكن ذلك السطح

الاول بالعدد بل اخر مثله بالعدد وذلك لان المعدوم لا يعاد واذ قد عرفت صورة

الحال في السطح فقد عرفت في الخط فجعله قياسا عليه فقد بين لك ان هذه

قوله فقد عرفت في الخط اي من كونه نهاية وكونه بعدا وحدوكونه عرضا وغيرها من الاحوال التي ذكرها

اعراض لانفارق المادة وجودا وقد عرفت ايضا انها لا تفارق الصورة التي هي

طباعها ما دامت موجودة ايضا انها هي ان تعلم كيف يمكن ان يتوهم قوم ان السطح

يفارق الجسم توهما فنقول ان هذا الفارق يتوهم في هذا الوضع على وجهين

احدهما ان يفرض في الموضوع سطح لا جسم تحته والاخر ان يلتفت الى السطح

ولا يلتفت الى الجسم صرفا انه معدوم وانت تعرف ان الفرق بين الامرين

ظاهر فانه فرق بين ان يتصور السطح الا الشيء وحده وان يتصور معدوما انه مع غيره

او بين ان ينظر اليه وحده مع شرطه وما هو منعه وحكمنا عليه بانه كا

النقطة الواحدة هي ما يكون جزءا في خط قائم وحده فهو مع ذلك يفرق بينه

وبين الشيء الاخر محمولا بان ذلك الشيء ليس بمعدوم لان السطح والخط والنقطة

قد يمكن ان يتوهم سطحا وخطا ونقطة مع فرض ان لا جسم مع السطح ولا مع الخط

ولا مع النقطة فقد ظهر باطلا وذلك لانه لا يمكن ان يفرض السطح في الوهم موجودا

ليس نهاية لشيء الا ان يوهم مع وضع خاص وتوهم ايضا ان يوصل الى الصا

اليه ايضا الى غير سطح فان السطح هو نفسه الى الاول وان يوهم السطح

في الخط والسطح توهما

النهاية التي تلي جهة واحدة من حيث هو كذلك ونفس الجهة والحد على ان لا
اتصال له من جهة اخرى كان ما هو نهاية منه متوهما معه بوجه ما وكذلك
الحال في الخط والنقطة والذي يقال ان النقطة ترسم بحركتها الخط فامر
للتخيل ولا امكان وجود له لا لان النقطة لا يمكن ان يفرض لها مماسة مستقلة
فانا قد بينا ان ذلك ممكن فيها بوجه لكن المماسة لما كانت لا بيت وكان لا سبق
التي بعد المماسة الا كما كان قبل المماسة فلا يكون هناك نقطة ثابتة
مبدأ خط بعد المماسة ولا سبق امتداد بينها وبين اجزاء المماسة لان تلك
النقطة انما صارت نقطة وحدا كما علمت في الطبيعيات بالمماسة لا غير فاذا
بطلت المماسة بالحركة فكيف تبقى هي نقطة وكذلك كيف تبقى ما هي مبدأ له
رسما ثابتا بل انما ذلك في التخيل فقط وايضا فان حركتها تكون لا محالة وهناك
شيء موجود تكون الحركة عليه او فيه وذلك الشيء قابل لان يتحرك فيه فهو جسم او
سطح او بعد في جسم او بعد في سطح او بعد هو خط فتكون هذه الاشياء موجودة
قبل حركة النقطة فلا يكون حركة النقطة علة لان يوجد هي فاما وجود المقدار
الجسماني فظاهر واما وجود السطح فلوجوب تناهي المقدار الجسماني واما
وجود الخط فيستدل به من قطع السطوح وافتراض الحدود لها واما الزاوية فقد
ظن بها انها كيفية مقدارية غير السطح والجسم فينبغي ان ننظر في امرها فنقول ان
المقدار جسما كان او سطحا فقد يعرض له ان يكون محاطا بين نهايات تلتقي عند نقطة
واحدة فيكون من حيث هو بين هذه النهايات شيئا ذا زاوية من غير ان
ينظر الى حال نهاياته من جهة اخرى فكانه مقدار اكثر من بعد ينتهي عند
نقطة فان شئت سميت نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك زاوية

وان شئت سميت الكمية التي لها من حيث هو هو ان تكون الاول كالمربع والثاني
كالتربيع فان وقعت الاسم على المعنى الاول قلت زاوية مساوية لها فصلها وزاويته
لنفسها لان جوهرها مقدار وان وقعت على المعنى الثاني قلت في الزاوية المسببة
المقدار الذي هو غير كالتربيع ولان هذا الذي هو الزاوية بالمعنى الاول يمكن
ان يفرض فيه اما ابعاد ثلثة او بعدان فهو مقدار جسم او سطح والذي يظنه
من يقول انه انما يكون سطحا اذا تحرك الخط الفاعل في الوهم بكلتي خطيه حتى
احدثه حتى كان قد تحرك الطول عرضا بالحقيقة فحدث عرض بعد الطول فكان طول
وعرض بل لم يتحرك الحد الذي للزاوية لا في الطول وحده كما هو ولا في العرض حتى يحدث
سطح وانما يتحرك باحد راسيه فتحدث الزاوية فيجعل الزاوية جنسا لابعاد من المقادير
والسبب في هذا جهله بمعنى قولنا ان الشيء ثلثة ابعاد او بعدان حتى يكون جسما
مجسما او مسطحا فاذا قد عرفت ذلك عرفت ان هذا الذي قاله لا يلزم ولا ينبغي
ان يكون للعاقل اليه اصغاء وانما هو شيء وقع من ذلك الاستاذ بما لا يعنيه
وهذا الغافل الحين قد يذهب الى ان السطح بالحقيقة هو المربع والمستطيل
لا غير وليس كلامه فيما هم فيه فصل شغل به فقد عرفت وجوه الاقدار وانها العرض
وانها ليست عبادي للاجسام الا الغلط في ذلك انما عرض لما عرفت واما الزمان
فقد كان تحقق الى عرضيته وتعلقه بالحركة فيما سلف فبقي انه لا مقدار له بعد
عن هذه المقادير فنقول ان الكم المتصل لا يخلو اما ان يكون مقدارا حاصل الوجود
بجميع اجزائه او لا يكون فان لم يكن بل كان مجرد الوجود شيئا بحتا فهو الزمان وان كان
مقدارا فهو المقدار واما ان يكون اتم المقادير وهو الذي يمكن فرض ابعاد ثلثة فيه
او ليس يمكن ان يفرض فيه فوق ذلك وهذا هو المقدار اما ان يفرض فيه بعدان
فقط واما ان يكون ذا بعد فقط الذي هو متصل فاما بعد ما بالفعل او بالقوة وانا

اذا كان محاطا بحدود اربعة والجسم لا يكون ذا
عمق الا اذا كان محاطا بحدود ستة ولم يعرف
معنى قول الاوائل ان السطح ذو طول
وعرض والجسم ذو طول
وعرض وعمق

حقيقة الزمان

يقولون ان الزمان القصير هو الآن سليمان

كان لا اكثر من ثلثة ولا اقل من واحد فالمقادير ثلثة والكميات المتصلة اذا انها اربعة
وقد يقال لاشياء اخر انها كميات متصلة وليست كذلك اما المكان فهو واما الثقل
والخفة فانهما وصفان يحركانهما مقادير في الازمنة والامكنة وليس في نفسهما ان تجزءا
تجزء بعدهما وان تقابل بالمساواة والمفاوتة بان يفرض لهما حد ينطبق على حد
ما يجانسه حتى ينطبق ما يليه منه على ما يليه مما يجانسه فينطبق عليه الحد الاخر فيساوي
او يختلف فلا يساوي بل يفاوته فانا نعني بالمساواة والمفاوتة المعرفتين للمقدار
هذا المعنى واما التجزء التي يعرض الخفة والثقل بان يكون ثقل بعض ثقل فان ذلك
لانه يحرك في الزمان بعض ما المسافة او في المسافة بعض الزمان او يحرك الاعظم
الى اسفل في الزمان بعض ما يحرك الاصغر الى العلو او امر ما يجري هذا المجرى
فهو كالحرارة التي تكون بعض الحرارة لاجل انها تقع في الصغير والكبير
الجسم لما ان المتشابه في الحرارة وكذلك حال الصغر والكبر والقلة والكثرة
هذا العرض ايضا بالحري الكميات من باب المضاف وانت قد عقلت الكلام في جميع
هذه في موضع اخر فالكمية ايضا جملة معانيها التي يمكن ان يعد بها شيء من الاشياء
ان يكون واحدا او يكون له اجزاء كانت الصورة وهو ايضا في غير
فصل في تحقيق ثبوت العدد وتحقيق ان الواحد
ان المس وبالجملة ان تحقق فيه الجهة الاعتبارية وخاصيتها
يجب ان يتصور حالها وجودها فقد تقلنا عن الكميات المتصلة مستوفين
لان غرضنا كان يوجب ذلك فنقول ان العدد لا وجود له الا في النفس
وليس هو لمن قال ان العدد لا وجود له الا في النفس
لا وجود له خارجا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس وهو حق فانا قد بينا ان
الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن فهناك ما يتجرد عنه الوحدة

واما ان يكون في الموجودات العدد فلذلك مرة يشك فيه اذا كان في الموجودات شيء واحد

فوق وحدة وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه هو واحد في نفسه من حيث هو

ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشيء الذي لا حقيقة له محال ان يكون

له خاصية الاولية او التركيب او التمام او الزائد او الناقص او له جنس او الكمية

او الصم وسائر الاشكال التي لها فاذن لكل من الاعداد حقيقة مخصوصة موجودة تتصور

منها في النفس تلك الحقيقة وهذه التي بها هو ما هو وليس العدد كثرة لا تجتمع

في وحدة حتى يقال انه مجموع احاد من حيث هو مجموع هو واحد كما يقال ان العشرة

عشرة وليس بعجيب ان يكون الشيء واحدا من حيث له صورة ما كالعشرة مثلا وان

الثلاثة والكثرة من حيث العشرة ما هو بالخواص التي للعشرة واما كثرة فليس له

فيها الا الخواص التي للكثرة المتقابلة للوحدة ولذلك فان العشرة لا تنقسم الى العشرة

الا على واحد واحد واحد واحد واحد واحد واحد واحد واحد واحد حتى ينتهي الى

عشرة واحدة فكيف يمكن ان ينقسم عشرتين كما لا يمكن ان

ينقسم انسان الى انسانين ثم العشرة عشرة

الكثرة فالعشرة المخصوصة عشرة واحدة

والعشرات عشرة كثيرة واصل العشرة

كثرة اخرى كثرة افرادية والثاني للعشرة

الاول وذلك ان العدد

فيما اذا اتى الى الفرق بين الاحاد

بالاسر وبين مجموع الاحاد

تكون عشرة البتة فان لم يجعل مع صفة التسعة بل للموصوف بها فيكون كانك قلت

ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة ايضا هي واحدة فذلك ايضا هي خطاء بل هذا

كلمة جاز من اللفظ مغالطة بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذ جميعا فصار

منهما شيء غيرهما وحد كل واحد من الاعداد اذا اردت التحقيق هو ان يقال العدد

اجتماع واحد واحد وتذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد

من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصية من خواصه فذلك يكون رسم

ذلك العدد لا حده من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير

الى تركيبه من عددين دون الاخر مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة

لم يكن ذلك اولى من تركيب ستة مع اربعة وليس تعلق هويته باحدهما او

من الاخر هو بما هو عشرة مهية واحدة وما يدل على مهيته من حيث هي واحدة

حده مختلفة فاذا كان كذلك فحده ليس بهذا ولا بذاك بل بما علمنا ويكون اذا

كان ذلك فقد كان له التراكيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن تسعة

وسبعة لانه له ذلك تابعا فيكون هذه رسومه على ان تحديدك بالخمسة

محوج الى تحديد الخمسة فيخلو ذلك كله الى الاحاد ح يكون مفهوم قولنا العشرة

من خمسة وخمسة هو مفهوم من قولك من ثلثة وسبعة وثمانية واثنين اعني

اذا كنت تلحظ تلك الاحاد فاما اذا لحظت صورة الخمسة والخمسة والثلثة والسبعة كان

كل ذلك اعتبارات اخر ولتبين الذات الواحدة حقايق مختلفة المفهوم لا تدل

انما تكثر لوازمها وعوارضها ولهذا ما قال العقل سوى الثلثة لا تحتمل ان

ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة الا ان اعتبار العدد من حيث هو عدد هما

يصحح على التعليل هذا التقابل بالذات الى الوسط من الواحد الى ان يبحث متى حال

العدد حال الاثنوة فقد قال بعضهم ان الاثنوة ليست من العدد وذلك لانه

الاثنوه هي الزوج الاول والوحدة هي الفرد الاول وكان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس
بعدد فكذلك الاثنوة التي هي الزوج الاول ليس بعدد وقال لان العدد كثرة مركبة
من الاحاد والاحاد اقلها ثلثة ولان الاثنوة لا يخلوان كان عددا اما ان يكون مركبا
او تكون اولا فان كانت مركبة فيعدها غير الواحد وان كانت عددا اولا فلا يكون لها
نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه
فان لم يكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انقصاف فيها
وحدات ولا اذا قالوا مركبة من وحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ
الجمع وان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر واذ يدمن وحدة
وقد جرت عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعده وان وجد فرد
ليس بعده فما فرض عليهم ان يدأبوا في طلب زوج ليس بعده اذ وجد وافرد وليس
يسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف له مطلقا بل لا نصف له عددا
من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد وانما نعني بالعدد ما
فيه انقصاف يوجد فيه واحد فالاثنوة اول العدد وهو الغاية في القلة في العدد
واما الكثرة في العدد فلا ينتهي الى حد وقلة الاثنوة ليست مما يقال بذاتها بل
بالقياس الى العدد وليس اذا لم الاثنوة اكثر من شيء يجب لذلك ان لا يكون قلتها
بالقياس الى غيرها فليس يجب ان يكون ما يعرض له اضافة الى شيء يلزم ان يكون
له اضافة اخرى الى شيء آخر يقارن تلك الاضافة فانه ليس يجب اذا كان شيء من الاشياء
يعرض له اضافتان اضافة قلة واضافة كثرة معا حتى يكون كما انه قليل بالقياس
الى شيء فهو كثير بالقياس الى شيء آخر فيلزم من ذلك ان يكون كل قلة يعرض لشيء
يعرض لمعها الكثرة كما انه ليس اذا كان شيء هو مالكا ومملوكا يجب ان لا يكون
شيء مالكا وحده او شيء هو جنس ونوع يلزم ان لا يكون شيء هو جنس وحده فانه

ليس انما صار القليل قليلا لاجل ان له شيئا هو ايضا عنده كثير بل لاجل الشيء
الذي ذلك الشيء بالقياس اليه كثير والاثنوية هي القلة الاثنية اما قلته فبالقياس الى
كل عدد لانها تنقص عن كل عدد واما الاثنية لانها ليست بكثير عند عدد واذا
تقيس الاثنوية الى شيء اخر لا تكون قليلة والكثرة يفهم منها معنيان احدهما
ان يكون الشيء فيه من الاجزاء فرق واحد هذا الامر بالقياس الى شيء البتة
والاخر ان يكون الشيء فيه ما في شيء اخر وزيادة وهذا هو الذي بالقياس
وكل العظم والطول والعرض في الكثرة مطلقة تقابل الوحدة مقابلة الشيء
مع مثله الذي يكيله والكثرة الاخرى تقابل القلة مقابلة المضاف ولا تضاد
بين الوحدة والكثرة بوجه من الوجوه وكيف والوحدة تقوم الكثرة ويجب
ان نحقق القول في هذا فصل في تقابل الوحدة والكثرة بالحق
ان نتامل كيف تجري المقابلة بين الكثير والواحد فقد كان التقابل عندنا
على اصناف اربعة وقد تحقق ذلك وسنحقق بعد ايضا ان صورة التقابل يجوز
ان يكون اضافة على هذه الجملة وكان من ذلك تقابل التضاد وليس يمكن ان
يكون التقابل بين الوحدة والكثرة على هذه الجهة ولان الوحدة مقومة
للكثرة ولا شيء من الاضداد يقوم ضده بل يبطله ويفسده لكن لقائل ان
يقول ان الوحدة والكثرة هما اشياء ما فانه ليس يجب ان يقال ان الاشياء تبطل
الفضل كيف كان بل ان يقال ان الفضل يبطل الفضل بان يحل الوصف الذي
للكثرة على ما يجوز ان يكون الموضوع يعرض له الوحدة والكثرة
في جواب هذا الانسان ان الكثرة كما انها انما تحصل بالوحدة فكذلك الكثرة انما
تبطل ببطلان وحداتها ولا تبطل الكثرة البتة انما تبطل بطلان اولها ايضا يعرض
لوحداتها الا ان تبطل ثم يعرض لها ان يبطل بعضها ببطلان وحداتها

ابطال تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة

الوحدة فاذا ابطلت الكثرة فليس القصد الاول ان يبطلها بل انما تبطل اولا الوحدة
التي للكثرة عن حالها بالفعل الى ان تصير القوة فيلزم ان لا يكون للكثرة فاذن الوحدة
انما تبطل اولا الوحدة على انها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة فان
فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان تلك الوحدة يعرض لها سبب مبطل
بان يحدث عنه هذه الوحدة وذلك يبطل ان تبطل فان كان لاجل هذه
هذه المعاقبة التي على ضوء يجب ان يكون الوحدة ضد الكثرة فالاولى ان
يكون الوحدة ضد الوحدة وعلى ان الوحدة ليست تبطل الوحدة ابطال
الحرارة البرودة لان الوحدة الطارئة اذا ابطلت الوحدة الاولى ابطلتها عما
ليس هو بعينه موضوع الوحدة الاخرى بل الاحرى ان يظن انه جزء موضوعه
واما الكثرة فليست تبطل عن هذه الوحدة مطلقا اولا بل ليس يكفي في
شرط المتضادين المتخالفين ان يكون الموضوع واحدا بعينه بل فيه
يجب ان يكون مع هذا المعاقبة الطبائع متنافية متعاقبة ليس من شأن
احدهما ان يتقوم بالاخر الخ لا فالذاتي منهما وان يكون تنافيهما اولا انهم
فلقائل ان يقول انه ليس موضوع الواحد والكثير واحدا فان شرط المتضادين
ان يكون للاثنين منهما بالعدد موضوع واحد وليس لوحدة بعينها و
كثرة بعينها موضوع واحد بالعدد بل موضوع واحد بالنوع وكيف يكون
يكون موضوع الوحدة والكثرة واحدا بالعدد ثم لا يخفى عليك ان تعلم مما
سلف للحقيقة حدا وما فيه مما عليه له وقد ظهر وبان ان التقابل
الذي بين الواحد والكثير ليس بتقابل التضاد فلننظر هل التقابل الصورة
والعدم فنقول انه يلزم اول ذلك ان يكون العدم منهما عدم شيء من شأنه
ان يكون للموضوع او لنوعه او لجنسه على ما ادعى ذلك من ان العدد

فيما يرى موضوع الوحدة والكثرة الشخصية والكثرة واحدا لا يجوز ان يكون واحدا بالشخص

وبيان عدم تقابل العدم والملكة بين الوحدة والكثرة

ان يكون

ان تتحلل وجها يجعل به الوحدة عدم الكثرة فيما من شانه ان يتكثر وان تتحلل وجها
اخر يجعل به الكثرة عدم الوحدة في اشيا في طبيعتها ان تتوحد لكن تحقق لا يجوز
ان يكون شيئا كل واحد منهما عدم وملكة بالقياس الى الاخر بل الملكة منهما هو
المعقول بنفسه الثابت بذاته واما العدم فهو وان لا يكون ذلك الشيء الذي
هو المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من شانه ان يكون فيكون انما يعقل و
يتحد بالملكة واما العدمان فقوم جعلوا هذا التقابل من العدم والملكة جعلوا
هو المضادة الاولى ومرتبة تحت الملكة الصورة الخير والشر والواحد والنهاية
واليمين والنور والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر وفي حيز العدم
مقابلات هذه كالشر والزوج والكثرة واللانهاية واليسار والظلمة والمتحرك و
المنحني والمستطيل والظن والانثى واما نحن فقد بينا ان نجعل الكثرة
هي الوحدة ونجعل الكثرة هي العدم اما الاولى فانا هو ذا نجعل الوحدة
او عدم الجزء الفعل وناخذ الانقسام والتجزي في حد الكثرة وقد ذكرنا في هذا وفا
ثانيا فان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها وكيف يكون مقابل الملكة موجودة
في العدم حتى يكون العدم فيما من شانه ان يكون كذلك ان كانت الملكة هي
الكثرة فكيف يكون ترك الملكة من اجل انها ليس يجوز ان يجعل المقابلة بينهما
مقابلة العدم والملكة فلا يجوز ان يقال ان المقابلة بينهما
مقابلة التناقض لان ما كان في تلك من الالفاظ فهو خارج عن واقعة هذا
الاعتبار واما كانت في الامور العامة فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو جنس
هذا التقابل فان ان الوجه الثبوت وبازاء السالبة العدم ويعرض في ذلك من المحال
ما يعرض فيما قلنا فلنقل ان هل التقابل بينهما تقابل التضاد فقد ابين وكان
يقال ان بين الوحدة والكثرة في انفسهما تقابل التضاد فذلك الكثرة لا يعقل انما

مهيتها بالقياس الى الوحدة حتى يكون انما هي كثرة لاجل ان هناك وحدة وان كان انما
انما هي كثرة بسبب الوحدة وهذا عليه في كتب اسطو الفرق بين ما لا يكون الا بشيء
وبين ما لا يقال مهيته الا بالقياس الى شيء بل انما يحتاج الكثرة الى ان يقال لها انها
من الوحدة لانها معلولة للوحدة في ذاتها وبمعنى انها معلولة عن معنى انها كثرة و
الاضافة لها انما هي من حيث هي معلولة والمعلولية لازمة للكثرة لا نفس الكثرة
ثم لو كانت من المضاف ما يقال مهيتها بالقياس الى الوحدة لكان يقال مهية الوحدة بالقياس
الى الكثرة على شرط ان يكون المضافين ولكان اذا تكافئا في الوجود من حيث هذه
وحدة وتلك كثرة وليس الامر كذلك واذ قد بان لك جميع هذا فبالحري ان تجزم
ان لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو ان الوحدة من حيث هي
مكيالية تقابل الكثرة من حيث هي مكيلة وليس كون الشيء مكيالا
شيئا واحدا بل بينهما فرق والوحدة تعرض لها انها مكيالية
علة ثم الاشياء يعرض لها انها شيء واحد الى ان يجعل لها ان تكون مكايل الكل
كلي ومكيالية من جنسها اما حقيقي الاطلاق الطولي وهو العرض عرض في الجسم
قوله مكيالية من جنسها الكيل لمساحة والمعنى عبارة عن استعلام كمية شيء بالمقابلة بالمساوي من جنسه فلا يرد ان الكيل
يجيء في الاجسام زمان وفي الحركات حركة وفي الاذان مزج وفي الالفاظ الفاظ
وفي الحروف حروف وبهذا يتبين ان يجعل الواحد في كل مقولة صورة اما لكون المضاف
فيه اقل ما يكون في بعض الاشياء كون واحدة مفيدة بالطبع مثل جوهر
بجنسها يعرض فيه واحد بالوضع فاذا دعي ذلك الواحد جزءا من الواحد
منه لم يوجد عارضا له بل الواحد بعد العرض بتمامه وجميعه واحد في الواحد
الاشياء في ذلك الجنس الواحد مثل في الاذان الشبر في الارض مثل شبر
وفي الجسم شبر في شبر وفي الحركات حركة مقدارها معلوم من الوجود وكثرة الاحقة
عامة الجميع الا الحركات المتقدرة بالطبيعة وخصوصا الحركة الفلكية منه منتقض

فيبقى واحدة في كل تقدير وخصوصا التي هي اقل مقدار حركة فالاقل مقدار حركة
هو الاقل زمانا وهذا هو الحركة الفلكية السريعة جدا المضبوط قدرها الا ان
لا يزال عليه ولا ينقص المعلوم صغره مقدارها بسرعة العود ليس مما ينتظر تجدده الى
الحين بل في كل يوم وليلة تتم دورة فيرتسم الوجود والتجدد الى الابد ايضا بحركات
الساعات فيكون حركة ساعة واحدة مثلا هي مكيال الحركات وكذلك زمانها
مكيال الازمنة وقد يفرض في الحركات حركة واحدة بحسب المسافة الا ان ذلك غير مستعمل
وغير واقع موقع الفرض الاول واما في الاثقال فيفرض ايضا ثقل درهم ودينار
واحد ايضا وفي ابدان الموسيقار ابدان النغمة التي هي ربع جانبي وما يجري مجراها من
الابعاد الصغار ومن الاصوات الحرف المد والمعتل او الحرف الساكن او عطف صفة
ولشرح ذلك يكون كل واحد من هذه الاوضاع وانما الشيء بل قد يقع بالفرض
ويمكن ان يفرض الواحد من كل ما هو اصغر منه ان ذلك فرض وهم لا يجب
اذا كان في جملة الاشياء واحد منه صغر ويجوز ان يكال به ما هو من ذلك الجنس
فانه يجوز ان يكون الاخر مساويا للكيل به او لا يمكن ان يكون سطح جسم
لسطح جسم مساو لجسم اذا كان الجسم والسطح والجسم مساويا لجسم
فكذلك الحركة قد تساوي الحركة واذا كان كذلك الزمان والثقل ايضا بان الزمان
والثقل ايضا ويجوز ان يكون هذا الذي يتبين ذلك مساويا غير ذلك المعروف عند جماعة
ثم صناعة المتعاليم واذا كان كذلك فيكون الواحد الذي يعرف لكل جنس من هذه الجملة
وبحاله لا يتناهى واذا كان هناك واحد يصلح لكل شيء فيكون اشياء يمكن
لان يكال به اذا كان المكيال يعرف به المكيال من الماء والحنطة وكيلا به الاشياء
تعالى بعضها الى بعض او الاشياء يكيل بعضها الى بعض

قد يقع ان يكال المكيال ايضا بالمكيل وهكذا يجب ان يتصور الحال في مقابلة الوحدة
والكثرة وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر انهما كيف يتقابلان لان المساوي فان المساوي
يقابل كل واحد منهما فانه لا يجوز ان يكون المساوي والاعظم لا يتخالفين وكذلك
المساوي والاصغر لما الاعظم والاصغر فانهما ان تقابلا من المضاف فكان هذا
لعظم بالقياس الى ما هو اصغر فليكن المساوي مضايفا لاحدهما بل لما هو مساو
ونظن انه ليس بحيث كانا اعظم واصغر ان يكون بينهما مساو وهو فان هذا قد
علمته في موضع اخر فاذا كان الامر على هذا فالحري ان يكون المساوي ليس مقابلته
الاولى بالاعظم والاصغر بل لغير المساوي وهو عليه مما شانه ان يكون فيه المساوي
وليس عدده في النقطة والوحدة واللون والعقل واشباه لا تقدير لها بل في
الاشياء لها انقسام فيكم والمساوي انما يقابل عنده هو الاستواء ذكر المساوي
تلزم هذين اعني الاعظم والاصغر كالجنس ليست على نسق واحد انه يلزم كل واحد
منهما ان يعد مساويا وعظيم والعظيم معنى تعرض يلزم فيه العدم والاخر
صغير والصغير من تلك الحيثية كذلك فصل في الكيفيات اعراض فلنتكلم
الان في الكيفيات اما الكيفيات المحسوسة الجسمانية فلا يقع شك في وجودها
وقد تكلمنا ايضا في وجودها في مواضع اخر ونقضنا مشاغبات من تمادى في
انكارها فيقع الشك في امرها انها هل هي اعراض او ليست باعراض فان من الناس من
يرى ان تلك جواهر تخالط الاجسام وتسري فيها فاللون بذاته جوهر والحرارة كذلك
وكل واحد من هذه الاجزاء عنده بهذه المنزلة وليس يفعله ان هذه الاشياء
توجد تارة وتعدم تارة والشيء المشار اليه قائم موجود فانهم يقولون انه ليس يعدم
ذلك بل ياخذ تفاوت قليلا قليلا لا مثل الماء الذي يصير ثوبا فانه يبعد عنه الابوجيلة
هناك ماء ويكون الثوب موجودا بحاله لا يصير الماء بذاته عرضا بل الماء جوهر له

كيفية تقابل العظم والصغر والمساواة

ان يفارق جوهر اخر لا ماء فارقت مفارقة لا يحس فيها بالاجزاء المفارقة منه
لانها فارقت وهي اصغر مما يدركه الحس مفارقة مفترقة ويقول بعضهم انها قد كانت
فبالحري ان يبين ان ما يقولونه باطل فنقول لا يخلو ان كانت هذه جواهر اما ان
تكون جواهر هي اجسام او تكون جواهر ليست باجسام فان كانت هذه جواهر غير
جسمانية فاما ان تكون بحيث يمكن ان يؤلف منها اجسام وهذا محال اذ ما يتجزى
في ابعاده جسمانية فليس بالممكن ان يؤلف منها جسم واما ان لا يمكن لكن انما يكون وجوده
بالمقارنة للاجسام او السريان فيها فاول ذلك انه يكون لهذه الجواهر وضع و
كل جوهر ذي وضع فانه منقسم قد بين ذلك فيكون وثانيا انه لا يخلو اما ان
يكون كل واحد من هذه الجواهر من شانه ان يوجد مفارقا للجسم الذي يكون
فيه او لا يكون فان لم يوجد مفارقا وكان وجوده في الاجسام على انها موضوعات
له اذ ليست فيه كالاجزاء ولا هي مفارقة والجسم الموصوف بها مستكمل بها
بنفسه فليست الا اعراضا فانما لها اسم الجوهرية فقط وان كانت تفارق اجسامها
فاما ان يكون مفارقة ينتقل بها من جسم الى جسم من غير ان يصير لها قوام
مجرد او يكون لها مفارقة قوام مجرد فان كانت اذا لم يوجد في جسم وكانت فيه
فانما يكون ذلك بان ينتقل الى الاخر فيجب من ذلك ان يكون كل جسم فسد
بياضه فقد انتقل بياضه الى جسم مماسه او بقي مجردا الى ان يحصل في جسم
وهو غير مماس جسما في مدة قطع المسافة وليس الامر كذلك واما الكون فقد
فرغنا منه وبينا استحالته ويجب من ذلك ان يكون كل جسم يسخن جسما فانه
ينتقل اليه من حرارة نفسه فيدخل الذي يسخن ثم يعدل النوع من الانتقال
عرضية انكرت من الناس جوهرية الاعراض انفسها اصل الانتقال

وبكون

في اجزاء

في اجزاء الموضوع والانتقال من موضوع الى موضوع وانما كان لا يكون عرضا لوضع

قوله وانما كان لا يكون تقرير لقول القائلين

قوله لا في موضوع واما القائم في الموضوع اذا ظرف فيه اينه هل يصح له ان ينتقل الى

موضوع لو من غير ان يجرد عنها فهذا الاعتبار ليس يصح الا بعد القوام في الو

ثم هذا الاصح ليس لانه لا يخلو اما ان يكون الذي وجد موضوع ما يتعلق ذاته

السخصية بذلك الموضوع الشخصي او لا يتعلق فان كان يتعلق ذاته السخصية

بذلك الموضوع الشخصي فمعلوم انه لا يجوز ان يبقى شخصه الا في ذلك الموضوع

الشخصي وان كان انما اوجد في ذلك الموضوع سببا من الاسباب ليس ذلك السبب

مقوما له من حيث هو ذلك الشخص فقد يمكن ان يزال عنه ذلك السبب في سائر الاسباب

حتى لا يحتاج في قوامه الى ذلك الموضوع وزوال ذلك السبب ليس يكون سببا حتما

الى موضوع اخر لان السبب ان لا يحتاج شيء الى موضوع اخر هو عدم السبب في

ان كان يحتاج وجوده في ذاته ليس يحتاج فزوال ذلك السبب ليس هو نفس وجود

السبب الاخر الا ان يكون مستحيلا وذلك السبب الاول هو وجود هذا السبب الاخر

لا غير فاذا عرض هذا السبب لذلك السبب فيتغير ذلك الشيء ولذا فقد احتاج الى

الموضوع الاول واحتاج الى موضوع الاخر لا من ذاته الاولى فيزول السبب الاول

واما الثاني فيزول السبب الثاني بعد هذه الاشياء تكون امورا اخر وجوده بما

يجتمع الحق بان ذاته الشخصية تقتضي تعلقه بالموضوع واذا كان كذلك فلا يوجد الا في ذلك الموضوع الشخصي الاول فلا ينبغي ان يكون

ليس يحتاج السبب الى تحصيل ذاته وجوده فان السبب الذي هو ما يحتاج العرض في

تحصيل وجوده موضوع لا يوجد فيه ذلك اللون بحيث كان يفتقر عن الموضوع

قوله فلو كونه لو كونه اي لما بين ان انتقال العرض الذات مصور وكان يجب تعلقه اذا كان عن

فليس وجه شيء ان يحتاج الى الموضوع فان الشيء بوجوده من الموضوع يحتاج

لما يوجد الى الموضوع الا بانقلاب عينه فان كان لا يتغير بل يحتاج موضوع

يقتضي ايضا استعداده

فيكون ذلك الموضوع متعينا لانه مقتضاه معين بعينه فان التعين لا

يقتضي شيء تقومها الا انه يتميز بالقوة مما ليس بعينه يخالف الامر في حكم فان

قيل فكيف يقتضي الواحد المعين فيقال يقتضي الذي تعلق به صحة وجوده اولا
فيتعين له بذلك فهذا اللون من حيث هو هذا اللون اما غني عن الموضوع واما
مفتقر الى موضوع واحد واما انقلاب المعين فقد تلي منا عن ذكره عدة يجب ان
يخرج منها فان انقلاب المعين يعني بان يعدم هذا ويوجد ذلك من غير ان يدخل
من الاول شيء في الثاني فان كان هكذا فيكون الاول قد عدم والاخر قد
حصل ولا يكون الاول هو الذي انتقل الى الثاني بل انما يعني بالانقلاب ان
الموصوف بالاول صار موصوفا بالثاني وذلك لانه يبقى من الاول شيء في الثاني
فيكون مركبا من مادة وشيء فيها فان كان هذا صفة اللونية مثلا في مسئلتنا
فيكون في اللونية شيء بطل وشيء بقي فيكون هذا الذي بطل هو الذي صار
الشيء لونا بل هو اللونية وهو الصورة المادية او العرض وكلا منافيها ونرجع و
نقول واما ان كان يجوز له ان يفارق هذه الجواهر في تقوم مثلا بياضا او شيئا
اخر بذاته فلا يخلو اما ان يكون يخ اليه اشارة ويكون البياض الذي من شانه
ان يدرك الا ان يعجز عن ادراكه لقلة الفاحشة ويكون على الجملة التي تعرف البياض
عليها فان كان كذلك فيلزم ان يكون خلاء موجود حتى يكون فيه مشار اليه
وليس في الاجسام ويلزم ان يكون له وضع ما وقدر ما فيكون له ذاته مقدار
يكون الا القليل منه محسوسا فانا لا نجد بياضا الا وضع له ولا مقدار فضلا
عن ان نراه واذا كان له مقدار ووضع وزيادة وهو هيئة البياض فيتحيز بالبياض لا يجد البياض
فانا نعني بالبياض هذه الهيئة الزائدة على المقدار والحجم وان كان لا يقع على الجملة التي
كان يعرف بالبياض عليها بل قد انتقل عن هذه الصورة وصار شيئا ثانيا فيكون
البياض مثلا له موضوع يعرض له ان يكون فيه البياض التي على النحو المعروف ويعرض له
ان يصير مرة اخرى بصورة اخرى من غاية فيكون ولا ما يعرض بياضا فقد

فيه الانقلاب بعضه ممكن وبعضه محال

وزال صورته واما المفارق العقلي فقد اشرنا فيما سلف الى انه لا يجوز ان يتنقل مثل
هذا الشيء مرة لنوعي ذا وضع ومخالطا للاجسام واما ان جعل جاعل البياض شيئا
في نفسه ذا مقدار فيكون له وجوان وجود انه بياض ووجود انه مقدار فان كان
مقداره غير ابعاد مقدار الجسم الذي هو فيه فاذا كان في الاجسام وسارا
فيها فيكون قد دخل بعد في بعد ان كان هو نفس الجسم مخالفا فيكون الامر قد
عاد الى ان الشيء الذي هو البياض جسم ولم يباضيته فيكون البياضية موجودة في
ذلك الجسم الا انها لا تفارق ولا يكون البياض مجموع ذلك الجسم والكيفية بل شيء
في ذلك الجسم اتحد البياض وكيفيته ليست مهية الطويل العريض العميق بل يكون
مهية الطويل العريض العميق للحلاوة ايضا على هذا الرأي فيكون البياض مقارنا
لهذا الشيء باعتباره وهذا معنى قولنا الصفة في الموضوع ويكون مع ذلك لا يفارقه
وليس جزءا من ذلك الشيء الذي هو الطويل العريض فيكون البياض والحرارة
عرضا الا انه لا ينفع الكلام في ان من طبيعتها ان يفارقا بعضا فقد تبين ان الكيفيات
التي هي المحسوسة اعراض وهذا مبدأ للطبيعيات واما الاستعمالات الدينية فاما
واما التي تتعلق بالنفس وذوات الانفس فقد تبين في الطبيعيات انها اعراض تقوم
في الاجسام وذلك حين تكلمنا في احوال النفس فصل في العلم وانه عرض
واما العلم فان فيه شبهة وذلك لانه لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور
الموجودات المجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فاذا كانت صور الاعراض
اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فمهية جوهر
العقل بعينه ايضا انها كانت في الاعيان لا في موضوع وتغير هذا الحركة الحاصلة في الذهن عن المقابلة والكف فاما
لا يكون في موضوع البتة ومهية محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او
نسبتها الى الوجود الخارجي فنقول ان مهية الجوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان
لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لمهية الجواهر المعقولة فاما مهية ما انها ان

ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الهيئة هي معقولة عن امر
وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة
فليس له في هذه من حيث هو جوهر اي ليس الجوهر انما في العقل لا في موضوع
باجماع انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع
فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان قلنا اراد بالعين التي اذا حصل فيها الجوهر
صدرت عنه افاعيله واحكامه التي كل منها انما بالقوة كيت
في العقل حركة هذه الصفة حتى يكون في العقل كمالا بالقوة من جهة كذا
حتى تصير هيئة ما محركة للعقل لان تصير هيئة ما على هذه الصورة هو انما
هيئة كونه في الاعيان انما هي هيئة خيالية كونها في الاعيان وكونها في
العقل فانه في كليهما ما هيئة قوة في الاعيان كالانسان بالقوة فلو كانا لنا ان الحركة
تكون الا بالقوة في الاين مثلا لكان حركة في الاين
هيئة كذلك لكانت الحركة تختلف وهذا اقول الثاني انما يتبع حقيقة
انه محرك الحديد واذا وجد مقدار الجسم كذا الانسان لم يجد وجوده
مقدار الجسم حتى اذا ما في زمن فلم يجب ان يقال انه حدث الحقيقة في الكم
الحديد ما هو في كل واحد منهما صفة واحدة لا هو انه حجر من شأنه ان يحدث
الحديد فانه اذا كان في الكم ايضا كان بهذه الصورة واذا كان هذا الحد ايضا
كان بتلك الصفة فكذلك حال الهيئات الاشياء في العقل والحركة في العقل ايضا
ما هذه الصفة ليس انما كانت في العقل في موضوع فقد بالك يكون في العقل
ليست هيئة ما في الاعيان ليست في موضوع فان قيل وبتلك ان الجوهر
في موضوع اصلا وقد صيرتم هيئة الاعيان منقولة من ذاتها انه لا يكون في
موضوع في الاعيان اصلا فان قيل قد جعلتم هيئة الاعيان انما تكون في

وتارة تكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ايضا ان يكون مهية شيء يوجد
في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع ما و
وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهيات تصير عرضا
اي يكون موجودا في النفس لا كجزء ولقائل ان يقول فمهية العقل الفعال والجواهر
المفارقة ايضا كذا يكون حالها حتى يكون للمعقول منها عرضا لكن المعقول منها
لا يخالفها لانها لذاتها معقولة فنقول ليس الامر كذلك فان معنى قولنا انها لذاتها
معقولة هو انها تعقل ذاتها فان لم يعقلها غيرها واعلم انها مجردة عن المادة و
علائقها لذاتها لا بتجريد يحتاج الى العقل واما ان قلنا ان هذا المعقول منها
يكون من كل جهة هي وشأنها او قلنا انه ليس يحتاج الى وجود المعقول منها الا انه
يوجد ذاتها في النفس فقد اجملنا فان ذاتها مفارقة ولا تصير بنفسها صورة لنفس
انسان ولو صارت لكانت تلك النفس قد حصلت فيها صورة الكل وقد علمت كل
شيء بالفعل ولكانت تصير كذلك لنفس واحدة وتبقى النفوس الاخرى ليس لها
الشيء الذي تعقله اذ قد استبد بها نفس ما والذي يقال ان شيئا واحدا بعينه
تكون صورته لمواد كثيرة لا بان يؤثر فيها بل بان تكون هي بنفسها منطبعة في تلك
المادة وفي اخرى واخرى فهو محال نعلمها بادنى تامل وقد بينا ان المحال في ذلك
عند كلامنا في النفس وسنجيء من بعد الى خوض في بانة ذلك فاذن ما وقع لنا الا شيئا
انما يحصل في العقول البشرية معقولا لا ذواتها ومكون حكمها حكم سائر المعقو
من الجواهر الا في شيء واحد هو ان تلك تحتاج الى القوة حتى تجرد منها معنى
معقول وهذا لا يحتاج الى شيء غير ان يعقل المعنى كما هو فينطبع بها النفس و
هذا الذي قلناه انما هو نقض حجة المحتج وليس فيه اثبات ما ذهب اليه فنقول
ان هذه المعقولات سنبين من امرها بعد ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليمية

قوله وتارة تكون جوهرا يعني ان الممنوع والمنكر عندنا هو ان يكون شيء واحد جوهرا
قوله وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة يعني الهيولى
قوله ولقائل ان يقول يعني لقائل ان يحتج على كون العلم بالجوهر جوهرا بان يقول
قوله لكن المعقول منها لا يخالفها يعني عن قوة الفعل المقصود فان المعنى كونها لذاتها
قوله لا يحتاج الى العقل يعني ان الجواهر المفارقة ليست تحتاج الى العقل
قوله ان هذه المعقولات سنبين من امرها بعد ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليمية

فليس يجوز ان يقوم مفارقا بذاته بل يجب ان يكون في عقل او نفس وما كان من اشيا
مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا بها بل يجب ان نتا
عنها وعلمنا بها وكذلك ان كانت صورا مفارقة وتعليميات مفارقة فانما كانت
علمنا بها ما يحصل لنا منها ولم يكن نفسها توجد لنا منتقلة الينا فقد بينا
بطلان هذا في مواضع بل الموجود منها لنا هي الآثار المحاكية لها لا محالة وهي
علمنا وذلك لما ان يحصل لنا في ابداننا او في نفوسنا وقد بينا استحالة
حصول ذلك في ابداننا فيبقى انها تحصل في نفوسنا ولا يبقى اثار في النفس
الا ذوات تلك الاشياء ولا امثال لتلك الاشياء قائمة لا في مواد بدنية او نفسانية
فيكون ما لا موضوع له يتكثر بعضه بلا سبب يتعلق به بوجه فهي اعراض في
النفس

فصل في الكيفيات التي في الكميات

وقد بقي جنس واحد من الكيفيات محتاجا الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه
كيفية وهذه هي الكيفيات التي في الكميات واما التي في العدد كالزوجية والفردية
وغير ذلك فقد علم وجود بعضها واثبت وجود الباقي في صناعة الحساب
اما انها اعراض فلانها متعلقة بالعدد وخواص له والعدد من الكم واما التي
تعرض هذه المقادير فليس وجودها بينا فان الدائرة والخط المنحني والكرة
والاسطوانة والمخروط ليس شيء منها بين الوجود ولا يمكن للهندسي ان
يبرهن على وجودها لان سائر الاشياء انما تبين له بوضع وجود الدائرة و
ذلك المثلث يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذلك المربع وكذلك سائر الاشكال
واما الكرة فانما يصح وجودها اذا دار دائرة في دائرة على نحو ما علمت والاسطوانة
اذا حركت دائرة كيف اتفق فيها مركزها خطا مستقيما ثم مركزها في اول التوضيح
اذ وما على الاستقامة والمخروط اذا حركت مثلثا قائم الزاوية ضلعا القائمة

حافظا بطرفي ذلك الضلع مركز الدائرة ودايرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة ثم
الدائرة مما ينكر وجودها من يرى تأليف الاجسام من اجزاء لا يتجزى فيجب ان يبين وجود
الدائرة واما عرضيتها فظاهر لنا التعلق بها بالمقادير التي هي اعراض فنقول اما على
مذهب من يرى المقادير من اجزاء لا يتجزى فيمكن ان يثبت عليه ايضا وجود الدائرة
من اصوله ثم ينتقض بوجود الدائرة جزء الذي لا يتجزى وذلك لانه اذا فرضت دائرة
على النحو المحسوس وكانت على ما يقولون غير دايرة في الحقيقة بل كان المحيط
مضرسا وكنت اذا فرض فيها مركز على انه المركز وان لم يكن ذلك الجزء مركزا بالحقيقة فقد
يكون عندهم مركزا في الحس ويحصل الفرض مركزا في الحس طرفه جزء من
اجزاء لا يتجزى مستقيم فان ذلك يحصل الموجود مع فرضهما لا يتجزى ثم طريق
فيمكن ان ثم ذلك الاجزاء على
وان نقص بان التقرب وزاد بالحاقه فهو مستقيم
بجزء تحت الدائرة ثم ان في سطحها اجزاء ايضا من اجزاء لا يتجزى
في فرج دخلت تلك الاجزاء الفرج لسدها التي من السطح كلها فان كانت
تداخل الفرج فالفرج اقل منها في القدر فهي اذن مقسمة الى الفرج
اقل جزء منها وما هو كذلك فهو في نفسه مقسم وان لم يكن مقسما فان كان
موضوعا في فرج ازيلت من وجه السطح في حاجة اليها
بين الجزء المركز وبين المحيط مرة فليس بين المطبق
والذي يلي الجزء والمحيط فان تحول الدائرة

بقي الذي في المركز الذي في الخط الهلي كان بينهما استقامة يمكن ان يطبق عليه هذا
الخط فان لم يجوز واذ لك فقد خرجوا عن البين بنفسه واوقعوا انفسهم في شغل
اخر وهو انه يمكن ان يفرض مواضع مخصوصة فيها يتم هذه الاستقامة في الخلا
الذي لهم حتى يكون بين جزئين في الخلا استقامة بين جزئين اخرين لا يكون وهذا
شطط ممن يتكلف ويجوز القول به فلا اصغ فانما يبيع عقله ثمن بخس فان المتكلم
اليتم تشهد ان بين كل جزئين يتفق محاذاة لا محالة بملاء ما من الملا اقصر من الملا
او اقصر بعد في الملاء وان قالوا ان ذلك لم يكون ولكن ما دامت هذه الاجزاء
موجودة فلا يكون بينهما هذه المحاذاة ولا يجوز ان يمر فيها طرف مستقيم
فهذا ايضا من ذلك فيكون كأن تلك الاجزاء ان وجدت تغير حكم المحاذاة عن حكمه
لو كانت معدومة وجميع هذا مما لا يشكل على البديهة بطلانه ولا الوهم
الذي هو الشريك في الامور المستبينة ايضا ان ما ذكرناه يوجد في الدوائر
لا يتحرك منها بالحقيقة لا دائرة ولا غير دائرة وانما هما على ان نرسم الدائرة
اذا صحت دائرة صحت الاشكال الهندسية لم يبطل الجزء وما ذكرناه من ان كل خط
مستقيم ينقسم بقسمين متساويين وان قطر الايشار لهذا ان ما اثبت لذلك
فالخط الفرد الاجزاء لا ينقسم بقسمين متساويين وكل خط ان من اجزاء لا يجزى
يشاركه كل خط وهذا الخلاف ما برهن عليه بحكم ضع الدائرة وكذلك الاشياء
الاخر غير هذا وما اثبات الدائرة على الهندسة الحقة فيجب ان نتكلم فيما
الاستقامة من محاذاة من طرفي خط الذي يمر المتحرك لم يكن وجد ذا فيما
كان ما يك واطلاق الملا لا يمكن فيه ويقول قائل ان هذا العلم من جهة جزء
الدائرة وذلك لانه تبين لنا ان بين السطوح تبين ان كل جسم بسيط فله شكل
طبيعي وتبين ان شكل الطبيعي هو الذي لا يختلف البتة في اجزائه لا شك في

من الاشكال الغير المستديرة كذلك فقد صح وجود الكرة وقطعها بالمستقيم هو
الدائرة فقد صح وجود الدائرة وايضا يمكننا ان نصحح ذلك فنقول من البين انا اذا كان
اوسطح على وضع ما فليس من المستحيل ان يفرض بسطح اخر او خط اخر ان يكون
وضعه بحيث يلاقيه من احد طرفيه على زاوية ومن البين انا يمكننا ان ننقل هذا
الجسم او هذا الخط نقلا كيف شئنا الى ان يصير ملاقيا لذلك الاخر او موضوعا
وضعه كان يحاذيه بجميع امتداده ملاقيا له او موضوعا ~~وضع يوضع على في~~
موضعه او موازيا ويمكن بجسم واحد بعينه ان يوضع على وضع ثم يوضع على وضع
اخر بقياطعه والكلام في الجسمين والجسم الواحد واحد فان كانت استقامته ولم تكن
استدارة لم يمكن هذا البتة لانه اذا كانت الحركة الى الانطباق على الاستقامة ذاهبة
في الطول راجعة الى الرجوعات كانت ذاهبة في السمك راجعة كيف كانت او
ذاهبة عرضا من الجهتين او كيف فرضت فانه اذا كان يحفظ النقطة التي تفرض
على واسطة الخط او السطح في تحريكه لخطا مستقيما فانه لا يلقى المبتدئ لذلك الجسم
بل يقاطعه كيف كان وانت يمكنك ان تفرض كل واحد من الاعتبارات بالفعل تنتشر
بل يجب اخر الامر ان تنقل حركته على صفة اذكرها اما ان يكون احد الطرفين فيها
من الخط او السطح او الجسم لازما موضعه والاخر ينتقل وذلك على الدوام او
ينتقلان ولكن على صفة ان يكون احدهما ابطأ والاخر اسرع فيكون الطرفان
او المتحرك واحدا على كل حال يفعل قوس دائرة واذا صح وجود قوس دائرة صح ان
يضعف الى التمام وهذا على الاصول الصحيحة واما ان قال احد بالتفكك فالطريقة
الاولى بذاتها فيه ايضا يفرض جسما ثقيلا ويجعل احد طرفيه اثقل من الاخر و
يجعله قائما على سطح مسطح ما سائر بطرفه الاخف حتى يقوم قائما عليه بحيث لا ينت
تعلم ان قيامه ذا عدل ميله الى الجهات مما يستمر وانه اذا مال الى جهة فزال الا

حتى سقط فيحدث دائرة لا محالة او منحنٍ اما كيف تكون فلنفرض نقطة في الراس الماس
للسطح وهي ايضا تلقى نقطة من السطح فحينئذ لا يخلو اما ان يثبت النقطة في موضعها
فيكون كل نقطة تفرض منها في راس ذلك الجسم فقد فعلت دائرة واما ان يكون
مع حركة هذا الطرف الى اسفل يتحرك الطرف الاخر الى فوق فيكون قد فعل كل
واحد من الطرفين دائرة ومركزهما النقطة المتحدة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط
واما ان يتحرك النقطة منجرة على طول السطح فيفعل الطرف الاخر قطعا او خطا
منحنيا ولان الميل الى المركز انما هو على سبيل المحاذاة فمحال ان ينجر النقطة على
السطح لان تلك الحركة اما ان تكون بالقسر او بالطبع وليست بالطبع لليست
بالقسر لان ذلك القسر لا يتصور الا عن الاجزاء التي هي اثقل وتلك ليست تدفعها
الى تلك الجهة بل ان دفعها على حفظ الاتصال دفعتها على خلاف حركة ما
ثقلتها ليمكن ان يزيل هي كان العالية منها اذ هي اثقل فيطلب كل اسرع و
المتوسطة ابطأ وهناك اتصال يمنع مثلا ان ينعطف فيضطر العالي الى
ان يميل السافل حتى يحدر فيكون حينئذ الجسم فنقسما الى قسمين جزء يميل الى
المركز وقسم الجزء يميل الى السفل طبعا بينهما هو مركز للحركتين وقد خرج منه
خط مستقيم ما فيفعل الدائرة فبين انه ان لزم عن انحدار الجسم الى فوق
وان لم تزل عنه فوجب الدائرة اصح فاذا ثبت الدائرة ثبت المنحني لانه اذا ثبت الدائرة
ثبت المثلثات والقائم الزاوية ايضا وثبت جواز دوران ضلع القائم على
الزاوية فيصح المخروط فان فصل مخروط بسطح محاذ فصح قطع منحني **فصل ١**
في المضاف واما القول في المضاف وبيان انه كيف يجب ان يحقق ماهية المضاف
وحدها فالذي قد بيناه في المنطق كاف لمن فهمه واما اذا فرض الاضافة
وجود كان عرضا فذلك امر لا شك فيه لانه كان الذي يحمل بذاته انما يحمل

دائما الشيء الى شيء فانه لا اضافة الا وهو عارض اول للكم عروضها للجوهر مثل
الاب والابن او للكم فيه ما هو مختلف في الطرفين ومنه ما هو متفق فالمختلف
مثل الضعف والنصف والمتفق مثل المساوي والمساوي والموازي
المطابق والمطابق والمماس والمماس ومن المختلف ما اختلافه محدود محقق
كالنصف والضعف ومنه ما هو غير محقق الا انه مبني على محقق كالكثير الاضعاف
والكل والجزء ومنه ما ليس محقق بوجه مثل الزائد والناقص والبعض والجملة
وكذلك ما اذا وقع مضافا في مضاف كالازيد والانقص فان الازيد انما هو
ازيد بالقياس الى الزائد ايضا مقيس الى الناقص ومن المضاف ما هو في الكيف
فمنه متفق كالمشابهة ومنه مختلف كالسريع والبطيء والثقيل والخفيف
في الازمان والحاد والثقيل في الاصوات وكذلك قد يقع فيها كلها اضافة
اضافة وفي الاين كالاعلى والاسفل وفي المتى كالتقدم والتأخر وعلى هذا الصفة
ويجوز ان يكون المضاف في اقسام المحاذاة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال
ومضاف ربما اخذ القوة والتي بالمحاكات فاما التي بالزيادة فاما من الكم كما
في القوة مثل الغالب والقاهر والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال
كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة فكالعلم و
المعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس
يحاكي هيئة المحسوس على ان هذا الانضباط بتقديره وتحديده لكن المضافات قد
تنحصر من جهة فقد يكون المضاف شيئين لا يحتاجان الى شيء آخر من الاشياء
التي لها استقرار في المضاف حتى تعرض لاجله لهما اضافة مثل اليمين والشمال
فليس في اليمين كيفية او امر من الامور مستقر صار به مضافا باليمين الا نفس اليمين
وربما كان في كل واحد احتيج الى ان يكون في كل واحد من الامرين شيء حتى يصير به مضافا

الى الاخر مثل العاشق والعشق فان في العاشق هيئة مدركة هي التي جعلته
عاشقا ومشتقة له وبها كان ذلك الشيء احد الجهتين وذا الاخرى مثل العالم
والمعلوم فان العالم حصلت له ذات هيئة مدركة بالعلم نسبها مضافا الى الاخر والمعلوم
لم يحصل في ذاته شيء اخر اعتباريا مضافا الا من حصل في ذلك الاخر شيء هو العلم
فالذي بقي لنا هو هنا من امر المضاف ان نعرف هل الاضافة معنى واحد ام لا (اعلم ان
لما كان هذا البحث متعلقا بماهية المضاف قدم على البحث عن وجوده ولهذا قال الذي بقي لنا اشعار بانه ينبغي ان يذكر شرح الاحكام
بالموضوع موجودين شيئين لاعتبار ان كما ظن بعض الناس بل اكثرهم ولكن ربما
يكون امرا واحدا موضوعا للاعتبارين معا وذلك الامر في الابوة والبنوة مثلا غير الاب والابن كما اوتي
من المضافين خاصية مثل اضافة فنقول ان كل واحد من المضافين فان لمعنى
في نسبته بالقياس الى الاخر ليس هو المعنى الذي للاخر في نسبته بالقياس اليه
هذا بين في الاسم المختلفة الاضافة كالابوة فان اضافة للابوة وهي وصف
وجودي لا يصدق وانما هو له بالقياس الى الاخر فهو في الابن ليس
كونه بالقياس الى الاخر هو كونه في الاخر فان الابوة في الابن لا كانت مضافة
تشتق لهذا الاسم الى الابوة في الاب وكذا يضاف حال الابن بالقياس
الى الاب فليس هو هنا شيء واحد المشترك في كليهما فليس هو هنا الابوة او البنوة
واما حال الموضوعة الاخرى فالبنوة فليس يعرفها الا كما اسم وان كان ذلك
اي امر واحد مشترك بين الابوة والبنوة غير الاب والابن مقدار ولاد
كون كل واحد منهما يحال بالقياس الى الاخر فهل اكون كل واحد من المتضايفين
والثلج ابيض فانه ليس يحتاج بكونه شيئا واحدا وليس كونه بالقياس الى الاخر
جزاء لقوله فان كان كذلك يعني انه لا يجب ان يكون كون كل واحد منهما اه سيد احمد
يجعله واحدا لان ما كان واحدا بالقياس الى الاخر فهو لذلك الواحد لا الاخر
بالقياس الى الاخر فانه ضمت هذا فيما مثلناه المتضايفين فاما حالهما في سائر الصفات
التي لا اختلاف فيها فانما يقع اكثر الاشكال في هذا الموضع فانه لما كان لاحد
الاخر حالة بالقياس الى الاخر وكان للاخر ايضا حالة بالقياس الى الاول كانت
الحالتان من نوع واحد حسب ما شخصا واحدا وليس كذلك فان للاول الاخرة الثاني

ابطال ان عدد الاخوة صفة واحدة فانه يتبع

اى له وصف اخر الثانى وذلك الوصف له ولكن بالقياس الى الثانى وليس ذلك وصف
الثانى بالعدد بل بالنوع كالو كان الثانى ابيض والاول ابيض بل للثانى ايضا انه اخر هذا
الاول لان له حالة فى ذاته مقولة بالقياس الى الاول وكل المماسة فى المتماسين فان
كل واحد منهما مماس لصاحبه بان له مماسة التى لا تكون الا بالقياس الى الاخر ان كان
للاخر مثله فلا يطمئن المستدل ان عرضا واحدا يكون فى محلين حتى يحتاج ان يعتذر
من ذلك فى جعل العرض اسما مشككا كما فعله ضعيف التمييز لكن الاشد انهما من
هذا المعرفتنا هل الاضافة فى نفسها موجودة فى الاعيان او امر يتصور فى العقل
ويكون ككثير من الاحوال التى تلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان يحصل فى العقل الموضوع
لم يكن لها من خارج قصير كلية وذاتية وعرضية ويكون جنس وفصل ويكون محمول
وموضوع واشياء من هذا القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما يحدث
ايضا فى النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا بل الاضافة شئ موجود فى الاعيان
واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا فى الوجود اب ذلك وان ذلك فى الوجود ابن هذا
عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات يطلب الغذاء وان للطلب مع اضافة ما وليس
للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء فى نفسها فوق الارض
والارض تحتها ادركت او لم تدرك وليست الاضافة الامثال هذه الاشياء التى اذا
المها وهى تكون للاشياء وان لم تدرك وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة
موجودة فى الاشياء لوجب من ذلك ان لا ينتهى الاضافات فانه كان يكون بين الاب
والابن اضافة وكانت تلك الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد منهما
فمن حيث الابوة للاب وهى عارضة له والاب معروض لها فهى اضافة وكل البنوة
فههنا اذن علاقة للابوة مع الاب والبنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التى بين
الاب والابن فيجب ان يكون للاضافة اضافة اخرى وان يذهب الى غير النهاية وان يكون

الاحتجاج على وجود الاضافة عينا

تسمية المتكلمين لوجود الاضافة

ايضا من الاضافات ما هي علاقة بين موجود ومعدوم نحن متقدمون بالقياس
الى القرون التي خلفناها عالمون بالقيمة والذي يخلص الشبهة من الطرفين جميعا
ان نرجع الى حد المضاف المطلق فنقول ان المضاف هو الذي ماهيته تكون معقولة
بالقياس الى غيره فكل شيء يكون في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما تعقل بالقياس
الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة هذه الصفة فالمضاف
في الاعيان موجودات فان قال المضاف هيئة اخرى فينبغي ان تجرد ما لا من المعنى المعقول
بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعقول بالقياس الى غيره وغيره
انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس
الى غيره بسبب شيء غيره بل هو مضاف لذاته على ما علمت فليس هناك ذات
شيء هو الاضافة بل هناك ذات مضاف لا باضافة اخرى فينبغي من هذا الطريق ان
ولما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع هو من حيث انه في هذا الموضوع
ولذا وجود اخر مثلا وهو وجود الابوة وذلك الوجود ايضا مضاف لكن ليس ذلك
فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف كل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو
اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضافا لذاته والكون ابوة صار مضافا لذاته
نفس هذا الكون مضافا لذاته ليس يحتاج الى اضافة اخرى يصير به مضافا بل هو
لذاته مهية معقولة بالقياس الى الموضوع اي هو بحيث اذا عقلت ماهيته كانت محتاجة
الى ان يحضر في الذهن شيء اخر يعقل هذا بالقياس اليه بل اذا اخذ هذا مضافا
في الاعيان فهو موجود مع شيء اخر لذاته لا لمعنى اخر يتصف بل نفسه يعني المع
او المعنى المخصص بنوع تلك الاضافة واذا عقل احتيج الى ان يعقل مع اضافة شيء اخر
كما كانت مهية الابوة من حيث هي ابوة بنوع تلك الاضافة فلذاتها مضافا لذاتها
لا باضافة اخرى رابطة وللعقل ان ينتزع امرا بينهما كانه معنى خارج منهما لا

في الاضافة وغير الاضافة وتقسيمها

لا ينظر اليه نفس التصور بل اعتبار آخر من الاعتبارات اللاحقة التي يفعلها العقل

فان العقل قد يقرن شيئا بشيئا لانواع من الاعتبار لا للضرورة فاما في نفسها

فهي اضافة لا باضافة لانها مهية لذاتها يعقل بالقياس الى الغير وههنا اضافات

كثيرة يلحق بعض الذوات لذاتها لا اضافة اخرى عارضة بل مثل ما يجري عليه

من لحوق هذه الاضافة لاضافة الابوة وذلك مثل لحوق الاضافة لهيئة العلم

فانها لا تكون لاحقة باضافة اخرى في نفس الامر بل تلحقها لذاتها وان كان

العقل بما اخترع هنالك اضافة اخرى واذ قد عرفت هذا فقد عرفت ان المضاف

في الوجود موجود بمعنى ان له هذا الحد وهذا الحد لا يوجب ان يكون المضاف

في الوجود الا عرضا اذ العقل كان بالصفة المذكورة ولا يوجب ان يكون امرا قائما

الذات واحدا واصلا غير الشيئين واما القول بالقياس فانما يحدث في العقل فيكون

ذلك هو الاضافة العقلية في الاضافة الوجودية ما بيناه وهو كونه بحيث اذا

عقل عقل القياس الى الغير عقل كان معقول المهية بالقياس واما كونه في العقل فان يكون عقل بالقياس

الى غيره فله في الوجود حكم وليس في العقل حكم من حيث هو في العقل لا من حيث الاضافة

ويحدث في العقل اضافات مخترعة انما يفعلها العقل بسبب الخاصية التي للعقل

منها فالمضاف اذن موجود في الاعيان وبان ان وجوده لا يوجب ان يكون هناك

اضافة الى اضافة بغير نهاية وليس يلزم من هذا ان يكون كل ما يعقل مضافا يكون

له في الوجود اضافة واما المتقدم والمتاخر في الزمان واحدهما معدوم وما ليس

ذلك فان التقدم والتاخر متضايفان من الوجود اذا عقل وبين المعقول الذي

ماخوذ عن الوجود الخاص فاعلم ان الشيء في نفسه ليس بمتقدم الا بشيء موجود معه

وهذا النوع من المتقدم والمتاخر موجود للطرفين معا في الذهن فانه اذا حصر

في الذهن صورة المتقدم وصورة المتاخر عقلت النفس هذه المقايسة واقعة بين

موجود

الموجودين في العقل وأما قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه متقدما فكيف يتقدم
على كل شيء موجود فما كان من المضافات على هذه السبيل فإنما تضايفهما في العقل
وحده وليس في الوجود لهما معنى قائم من حيث هذا التقدم والتأخر بل هذا المتقدم
والمتأخر بالحقيقة من المعاني العقلية والمناسبات التي يفرضها العقل ويشير إليها

المقالة الرابعة وفيها ثلاثة فصول

فصل في المتقدم والمتأخر والحدوث

لما تكلمنا على الأمور التي تعم من الوجود والوحدة موقع الأنواع فبالحري أن
نتكلم في الأشياء التي تقع منهما موقع الخواص والعوارض اللازمة ونبدأ
أولا بالتي يكون للوجود ومنها بالتقدم والتأخر فنقول إن التقدم والتأخر
إن كان مقولا على وجوه كثيرة فإنه إنما يكاد أن يجتمع على سبيل التشكيك في
شيء وهو أن يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر ويكون لشيء للمتأخر
للمتقدم والمشهور عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان وكان التقدم
والقبل في أشياء كهما ترتيب كما هو في المكان فهو الذي أقرب من مبدأ محدود
فيكون له أن يلي ذلك المبدأ حيث ليس يلي ما هو بعده والذي بعد يلي ذلك
المبدأ وقد يليه هو وفي الزمان كذلك أيضا بالنسبة إلى الآن الحاضر وإن
يفرض مبدأ وإن كان مبدأ مختلفا في الماضي والمستقبل كما تعلم ثم نقل اسم
القبل والبعد من ذلك إلى كل ما هو أقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا
التقدم الرتبي في أمور بالطبع كما أن الجسم قبل الحيوان بالقياس إلى الجوهر
ووضع الجوهر مبدأ ثم إن جعل المبدأ الشخص اختلف وكل الأقرب من المحرك
الأول كالصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في أمور لا من الطبع بل إما بعناية
الشرف على سبيل التغليب إذ هو يكون في الكمال النفس المبدأ المحدود في هذا القسم هو نفس الطبيعة المشتركة
كعلم الموسيقي فإنك إن أخذت من الحدة كان المتقدم غير الذي يكون إذا أخذت
من الثقل وإما بحسب اتفاق وكيف كان ثم نقل الأشياء القوي فجعل الفائق والأفاضل

السابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدد فما كان له
منه ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما لذلك الاول فانه جعل متقدما فان
السابق من باب ما له ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن
هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس
للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيحرك باختيار الرئيس ثم تعلو ذلك
الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود
اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول وجود صدقها على
الآخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة
ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد
الوجود الكثرة او لا يفيد بل انها يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه
ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود
احدهما من الآخر بل وجوده له من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الشيء الثاني من
هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته بل له من ذاته
الامكان على تجويز من ان يكون ذلك الاول مهما وجد لزم وجوب ان يكون علة لوجوب
وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني ولذلك
لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما تحرك زيد يده تحرك المفتاح او نقول تحرك
زيد يده ثم تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح تحرك زيد يده
وان كان نقول لما تحرك المفتاح علمنا انه قد تحرك زيد يده فالعقل مع وجود
الحركتين معا في زمان يفرض لاحدهما تقدما وللآخر تأخرا اذ لو كانت الحركة الاولى
ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الاولى لم يعد
ان يكون الشيء مهما وجد وجب ضرورة ان يكون علة للشيء وبالحقيقة فان الشيء

التقدم بالشرف

التقدم بالطبع

التقدم بالعلية

تحرك اليد وحركة المفتاح
لهما معنيان جيدان
في الزمان

لا يجوز ان يكون بحيث يصح ان يكون علة للشئ الا ويكون معه الشئ فان كان من شرط كونه
علة نفس ذاته فما دام ذاته موجودا يكون علة وسببا لوجود الثاني وان لم يكن شرط
كونه علة نفس ذاته فذاته بذاته ممكن ان يكون عنه الشئ وممكن ان لا يكون وليس احد
الطرفين اولى من الاخر فكذلك المكون هو كذلك ممكن ان لا يكون فلا من حيث هو
ممكن ان يكون هو موجود ولا من حيث ذلك ان يكونه فذلك معطل للوجود وذلك
لان كون الشئ عن الممكن ان يكونه ليس لذاته انه ممكن ان يكونه فنفس كونه ممكنا
ليس كافيا في ان الشئ عنه فان كان نفس كونه ممكنا ان يكون وان لم يكن كافيا فقد يكون
معه الشئ موجودا مرة ومرة لا يكون ونسبته الى الذي يكون والذي لا يكون في
الحالين نسبة واحدة وليس في الحالة التي يتميز فيها ان يكون من ان لا يكون تميز من
بسببه وجد المعلول مع امكان كونه عن العلة تميز ايخالف به حال لا وجود المعلول
عن العلة مع امكان كونه بسببه عن العلة فيكون نسبة امكان كونه عن العلة الى وجود
الشئ عنه ولا وجوده عنه واحدة وما نسبته الى وجود الشئ عنه ونسبته الى لا وجوده
عنه واحدة فليس كونه علة اولى من لا كونه علة بل العقل الصحيح يوجب ان يكون هناك
حال تميز بها وجوده عنه عن لا وجوده فان كانت تلك الحال ايضا يوجب هذا التميز فهذه
الحال اذا حصلت للعلة وجدت فيكون جملة الذات وما اقترن اليها هو العلة وقيل
ذلك فان الذات كانت موضوع العلية وكان الشئ الذي يصح ان يصير علة ولم يكن ذلك
الوجود وجود العلة بل وجوده اذا انضاف اليه وجود امر كان وجودهما العلة وكان حينئذ
يجب عنه المعلول سواء كان ذلك الشئ ارادة او شهوة او غضبا او طبعا او غير ذلك
او امرا خارجا منتظرا لوجود العلة فانه اذا صار بحيث يصح ان يصدر عنه المعلول من غير
نقصان شرط باق وجب وجود المعلول فاذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته بل
علته واجب عنه وجود المعلول وهما معا في الزمان او الذات او غير ذلك ولكن ليسا

معا في القياس الى حصول الوجود ذلك لان وجود ذلك لم يحصل من هذا فذلك لم
حصول وجود ليس من حصول وجود هذا ولهذا حصول وجود هو من حصول وجود
ذلك فذلك اقدم بالقياس الى حصول الوجود ولقائل ان يقول انه اذا كان كل واحد
منهما اذا وجد وجد الاخر واذا ارتفع ارتفع الاخر فليس احدهما علة والاخر معلولا اذ ليس
احدهما اولى ان يكون علة في الوجود دون الاخر ونحن نجيب عن ذلك بعد ان ننظر
فيما يتضمنه مفهوم هذه القضية وذلك لانه اذا ليس وجد كل واحد منهما فقد وجد
الاخر بلا تفصيل واختلاف وذلك لان معنى اذا الاخبار اما ان يعني به ان وجود كل واحد
منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود نفسه ان يحصل الاخر او ان وجود كل واحد منهما
اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود الاخر او ان وجود كل واحد منهما
اذا حصل في العقل يجب عنه ان يحصل الاخر في العقل او ان وجود كل واحد منهما يجب
اذا حصل في العقل يجب عنه ان يكون قد حصل الاخر في الوجود او حصل في العقل فان
لفظ اذا في هذه المواضع مشترك مغالطة فيقول ان الاول كاذب غير مسلم فان اعني
هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول الاخر بعد امكانه وهو العلة واما المعلول فليس
يجب عنه حصول العلة بل العلة تكون قد حصلت حتى حصل المعلول فاما القسم الثاني
فلا يصدق في جانب العلة فانه ليس اذا وجدت العلة في الوجود ان كان المعلول قد
حصل في الوجود بنفسه او بغير العلة وكذلك لا فان كان قد عرض ثم يجب في الوجود
من حصول العلة اذا وجد العلة وكانت تلك قد حصلت مستغنية الوجود الان
لا يعني بحصلت ما مضى ولكن المقارنة فيصح فلا يصدق في جانب العلول من وجهين و
ذلك لان العلة وان كانت حاصلة الذات فليس ذلك واجبا من حصول المعلول والوجه
الثاني ان الشيء قد يحصل ليستحيل ان يجب وجوده بحصول شيء يفرض حاصلا الا
ان لا يعني بلفظ حصل مفهوم هذا القسم الاخر فالاول منهما صحيح فانه يجوز ان يكون

اذا وجدت العلة العقل وجب عند العقل ان يحصل المعلول الذي تلك علة بالذات

في العقل وايضا اذا وجد المع في العقل وجب ان يحصل ايضا وجود العلة في العقل

واما الثاني منهما وهو القسم الرابع فيصدر منه قولك اذا اذا وجد المع شهد العقل

بان العلة قد حصل لها وجود لا محالة مقترن به حتى يحصل المعلول وربما كانت

في العقل بعد المع لا في الزمان فقط ولا يلزم ان يصدق القسم الاخر من هذين القسمين

الداخلين في الرابع لما قد عرفت وكذلك في جانب الرفع فاذا اذا رفعنا المع بالحقيقة

واذا رفعنا المع لم نرفع العلة بل عرفنا ان العلة تكون قد ارتفعت في ذاتها او لا حتى

امكن رفع المع قلنا لما فرضنا المع مرفوعا فقد فرضنا ما لا بد من فرضه معه بالقوة

وهو انه كان ممكنا رفعه وان كان الكلام ممكنا رفعه فانما امكن رفع العلة او لا فرفع العلة

واثباته سبب رفع المع واثباته ورفع المعلول دليل رفع ذلك واثباته دليل اثباته فرجع

الى حيث ما فارقناه فنقول في حل الشبهة انه ليست المعية التي هي وجب لاحدهما

العلية حتى يكون ليس احدهما اولى بالعلية من الاخر لانما في المعية سواء بل انما

اختلفا لان احدهما فرضناه انه لم يجب وجوده بالاخر بل مع الاخر والثاني فرضناه

انه كما كان وجوده مع وجود الاخر فكذلك هو بالاخر فهكذا يجب ان يتحقق هذه المسئلة

ومما يشكل ههنا امر القوة والفعل وانه ايهما اقدم وايهما اشد تاخرا فان معرفة

ذلك من المهمات في امر معرفة التقدم والتاخر وعلى ان القوة والفعل بنفسهما موضوع

الموجود ولواحقه الاشياء التي يجب ان يعلم حيث يعلم احوال الموجود المطلق

فصل في القوة والفعل والقدرة والعجز واثبات الباقي لكل متكون

واعلم ان لفظة القوة والفعل وما يرادفهما قد وضعا اولا لشيء للمعنى الموجود في الحيوان التي يمكنه

بها ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست بالكراهة الوجود عن الناس

في كميتها وكيفيتها ويسمى ضده الضعف وكانهما زيادة وشدة من المعنى الذي هو

فيه ما يدل على ان امكان قبول الوجود معتبر في جانب المعلول ولا يمكن تاثير الفاعل بدونه

قوله
فرفع الحيث فارقناه
فنقول في حل الشبهة انه ما رفع بما ذكرناه و
قوله الشبهة المذكورة مادة فيه الاقوال اصلا خالي
ثم لعل ان الشبهة لم تندفع بعد كما انه يدل على ذلك قوله جاء القارئ
بعد ان الخ العلم الان تقال ان الشبهة قد ارتفع بما ذكره

القدرة وهو ان يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر اذا لم يشاء
التي ضدها العجز ثم نقلت عنه فجعلت للمعنى الذي لا ينفعل له وبسببه الشيء
وذلك لانه كان يعرض لمن يزاول الافعال والحركات الشاقة ان ينفعل ايضا منها
وكان انفعاله والالم الذي يعرض له عند صدور فعل فكان ان انفعل انفعالا
محسوسا قيل له ضعف وليست له قوة وان لم ينفعل قيل ان له قوة فكان ان لا ينفعل
دليلا على المعنى الذي سميناه اولا قوة ثم جعلوه اسم هذا المعنى حتى صار كونه
بحيث لا ينفعل الانسان يسمى قوة ثم جعلوه وان لم ينفعل شيئا واحدا ثم جعلوا
الشيء الذي لا ينفعل البتة اولى بهذا الاسم فسموا حالته من حيث هو كذلك قوة
ثم صيروا القدرة بعينها وهي الحالة التي للحيوان وبها يكون له ان يفعل وان لا
يفعل بحسب المشيئة وعدم المشيئة وزوال العوائق قوة اذ هو مبدأ الفعل ثم
ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة فاطلقوا لفظ القوة على كل حال يكون في شيء
هو مبدأ التغير يكون منه في آخر من حيث ذلك آخر وان لم يكن هناك ارادة حتى سموا
الحرارة قوة لانها مبدأ التغير من آخر في آخر بانه آخر حتى ان الطبيب اذا حرك نفسه او عالج نفسه
فكان مبدأ التغير منه فيه فليس ذلك فيه من حيث هو قابل العلاج والحركة بل من
حيث هو آخر بل كانه شيئان شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل ويشبه
ان يكون الامران منه مفترقين فيتميزان مثلا المحرك في نفسه والمتحرك في بدنه
وهو المحرك بصورته والمتحرك في بدنه وهو من حيث يقبل العلاج غير لذاته من حيث
يعالج ثم بعد ذلك لما وجدوا الشيء الذي له قوة بالمعنى المشهور قدرة كانت او
قوة ليس من شرط تلك القوة هو ان يكون بها فاعلا بالفعل بل له من حيث القوة
امكان ان يفعل وامكان ان لا يفعل نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء الذي
وجوده في جهة الامكان موجودا بالقوة وسموا امكان قبول الشيء وانفعاله قوة وان ما

ثم سموا تمام هذه القوة فعلا وان لم يكن فعلا بل انفعالا مثل تحرك او تشكل او غير
ذلك فانه لما كان المبدأ الذي يسمى قوة وكان الاصل في المسمى بهذا الاسم انما هو
على ما هو بالحقيقة فعل سموا هذا الذي قياسه الى ما يسمون الان قوة كقياس
الفعل الى المسمى قديما قوة باسم الفعل ويعنون بالفعل حصول الوجود وان كان
ذلك الامر انفعالا او شيئا ليس هو فعلا ولا انفعالا فهذا هي القوة الانفعالية
وربما قالوا قوة لجودة هذه وشدتها والمهندسون لما وجدوا بعض الخطوط
كمن شأنه ان يكون ضلع مربع وبعضها ليس ممكنا له ان يكون ضلع ذلك المربع
جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كأنه امر ممكن فيه وخصوصا اذا تخيل البعض
ان جذر هذا المربع هو محرك ذلك الضلع على ضلع بنفسه واذ قد عرف القوي
فقد عرف القوي وعرف ان غير القوي اما الضعيف واما العاجز واما السهل
الامتناع واما الضروري واما ان لا يكون المقدر الخطي ضلعا لمقدر سطحي مفروض
وقد يشكل من هذه الجملة امر القوة التي بمعنى القدرة فانها يظن بها لا يكون وجود
الا لما من شأنه ان يفعل ومن شأنه ان لا يفعل فان كان لما من شأنه ان يفعل فقط
فلا يقال له قدرة وهذا ليس بصادق فانه ان كان هذا الشيء الذي يفعل فقط
يفعل من غير ان يشاء ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى وان كان يفعل
بارادة الا انه دائم الارادة ولا يتغير ارادته وجودا اتفاقيا او يستحيل تغيرها استحالة
ذاتية فانه يفعل بقدرة وذلك لان حد القدرة التي يؤثرون هؤلاء ان يحدوها
موجود ههنا وذلك لان هذا يصح عنه ان يفعل اذا شاء وان لا يفعل اذا لم يشأ
وكلا هذين شرطيان اي انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وانما داخلان في تحديد
القدرة على ما هما شرطيان وليس من صدق الشرطي ان يكون هما استثناء
موجبة من الوجوه وصدق حملي فانه ليس اذا صدق قولنا اذا لم يشأ لم يفعل يكون صدق

فيه شأن معنى قدرة الواجب تعالى
وان القدرة على الفعل
والترك عند الفلاسفة
ايضا

لكنه لم يشأ وقتا ما وإذا كذب أنه لم يشأ البتة يوجب ذلك كذب قولنا وإذا لم يشأ يفعل

فإن هذا يقتضي أنه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما أنه إذا شاء فيفعل فإذا صح أنه إذا

شاء فعل صح أنه إذا فعل فقد شاء أي إذا فعل فعل من حيث هو قادر فيصح أنه إذا

لم يشأ لم يفعل وإذا لم يفعل لم يشأ وليس في هذا أنه يلزم أن لا يشاء وقتا ما وهذا

بين لما عرفت في المنطق وهذه القوى التي هي مبادئ الحركات والأفعال بعضها

قوى يقارن النطق والتخيل وبعضها قوى لا تقارن ذلك والتي تقارن النطق

والتخيل يجانس النطق والتخيل فإن يكاد أن يعد بقوة واحدة الإنسان والإنسان

ويكون لقوة واحدة أن يتوهم أمرة للذة والألم وأن يتوهم بالشيء وضده وكذلك

هذه القوى بعضها أو جاذبها يكون قوة على الشيء وعلى ضده لكنها بالحقيقة

لا يكون قوة تامة أي عند تغير من أمر آخر في آخر بأنه آخر بالتمام وبالفعل إلا إذا

اقترن بها إرادة منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل شهواني وغضبي أو عن

رأي عقلي تابع لفكرة عقلية أو تصور صورة عقلية فيكون إذا اقترن بها تلك

الإرادة ولم يكن إرادة ميلية بعد بل إرادة جازمة وهي التي هي الإجماع الموجب لتحريك

الأعضاء صارت لا محالة تصير بالفعل بالوجوب إذ قد بينا أن العلة ما لم تصر

علة بالوجوب حتى يجب عنها المعلول وقبل هذا الحال فإنما يكون

الإرادة ضعيفة لم يقع إجماع فهذه القوى المقارنة للنطق بانفرادها يجب عن

حضور منفعلها وقوة منها بالنسبة التي إذا فعلت فيه فعلا فعلت بها

أن يكون يفعل بها وفي بعد قوة وبالجملة لا يلزم من هذا قاتها القوة لمنفعلة

أن يفعل ذلك وذلك لأنه لو كان يجب عنها وحدها أن يفعل لكان يجب من ذلك

أن يصدر عنها الفعلان المتضادان والمتوسطات بينهما وهذا محال بل

إذا صارت كما قلنا فإنها يفعل بالضم وأما القوى التي في غير ذوات النطق والتخيل

فانها اذ لا تأتي القوة المنفعلة وحدها بالفعل اذ ليس هناك ارادة واختيار
فتنتظر فان انتظر هناك فيكون طبع فينتظر فاذا كان تحتاج الى طبع فذلك الطبع هو
اما المبدأ للآخر واما جزء من المبدأ والمبدأ مجموع ما كان قبل وما حصل يكون
حينئذ نظير الارادة المنتظرة لكن الارادة تفارق هذا حيث تعلم والقوة الانفعالية
ايضا التي تجب اذا لا تأتي الفاعل ان يحدث الا بها في هذه الاشياء هي القوة الانفعالية
التامة فان القوة الانفعالية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة لانها قد تكون قريبة
وقد تكون بعيدة فان في المني قوة ان يصير رجلا وفي الصبي ايضا قوة ان يصير رجلا
لكن القوة التي في المني يحتاج الى ان يلقاها ايضا قوة محركة قبل المحرك الى الرجلية
لانها تحتاج ان يخرج الى الفعل شيئا ما غير الرجل ثم بعد ذلك شيئا يخرج
الى الفعل رجلا وبالحقيقة فان القوة الانفعالية الحقيقية هي هذه واما المني
فبالحقيقة ليست فيه بعد قوة الانفعالية فانه يستحيل ان يكون المني وهو مني
يفعل رجلا لكنه لما كان في قوته ان يصير شيئا من قبل غير المني ثم ينتقل بعد ذلك
الى شيء آخر كان هو بالقوة ايضا ذلك الشيء بل المادة الاولى هي بالقوة كل شيء فبعض
ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه الى ازالته وبعض ما فيه لا يعوق
عن بعض آخر ولكن يحتاج الى قريبة اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه هي قوة بعيدة
واما القوة القريبة فهي التي لا تحتاج الى ان تقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية
التي تفعل عنها فان الشجرة ليست بالقوة مفتاحا لانها تحتاج الى ان يلقاها اولا
قوة فاعلية قبل القوة للمفتاحية وهي القوة الفالخة والناشرة والناحتة ثم بعد
ذلك شيئا لان يفعل من ملاقاة القوة الفاعلية للمفتاحية مفتاحا والقوى
بعضها تحصل بالطباع وبعضها تحصل بالعادة وبعضها تحصل بالصناعة
وبعضها تحصل بالاتفاق والفرق بين الذي يحصل بالصناعة والذي يحصل

والقوى الحاصلة بالعادة والصناعة والاتفاق والفرق بينها

بالعادة ان الذي يحصل بالصناعة هو الذي يقصد فيه استعمال المواد والآلات وحركات
فتكتسب النفس بذلك ملكة كانها صورة تلك الصناعة واما التي بالعادة فهي ما يحصل
من افاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل انما يصدر عن شهوة او غضب او رأي
يتوجه بها القصد الى امر آخر ثم قد يصحبها غاية هي العادة ولم تحصل ولا يكون
العادة نفس ثبوت تلك الافاعيل في النفس وربما لم يكن للعادة الا مواد خفية
فانه لسواء ان يعتاد الانسان المشي وان يعتاد النجارة من الجهة التي قلنا وبينهما تفاوت
شديد مع ذلك فانك اذا دققت النظر عاد حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة
والقوى التي تكون بالطبع ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في
الاجسام الحيوانية وقد قال بعض الاوائل وغاير يقوم منهم ان القوة تكون مع الفعل
تقدمه وقال بهذا قوم من الواردين بعده بحين كثير فاعل بهذا القول كانه يقول
ان الفاعل ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم وان الجسم ليس في جبلته
ان ينبت منه باب فكيف ينبت وهذا القائل لا محيص عنه على ان يصير في اليوم
الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعجل كل ما ليس موجودا اي لا قوة على ان يوجد فانه يستحيل
الوجود فالشيء الذي هو ممكن ان يكون فهو ممكن ان لا يكون والا كان واجبا ان يكون
والممكن ان يكون لا يخ اما ان يكون ممكنا ان يكون شيئا آخر وان لا يكون وهذا هو
الموضوع للشيء الذي من شأنه ان يحل صورة ما او ان يكون كذلك باعتبار نفسه
كالبياض اذا كان ممكنا ان يكون وممكنا ان لا يكون في نفسه فهذا لا يخ اما ان يكون
شيئا اذا وجد كان قائما بنفسه حتى يكون امكان وجوده هو انه يمكن ان يكون قائما
مجردا او يكون اذا كان موجودا في غيره فان كان الممكن بمعنى انه يمكن ان يكون شيئا
في غيره فان امكان وجوده ايضا في ذلك الغير يجب ان يكون ذلك الغير موجودا مع
امكان وجوده وهو موضوع وان كان اذا كان قائما بنفسه في غيره ولا من غيره

بوجه من الوجوه ولا علاقة له مع مادة من المواد علاقة ما يقوم فيها او يحتاج في امر ما
اليها فيكون امكان وجوده ان كان سابقا عليه غير متعلق بمادة دون مادة ولا جوهر
دون جوهر اذ ذلك الشيء لا علاقة له مع شيء فيكون امكان وجوده لا بجوهر الا انه شيء
موجود بذاته وبالجملة ان لم يكن امكان وجوده حاصلا كان غير ممكن الوجود
ممتنعا وان هو حاصل موجود قائم بذاته كما فرض فهو موجود جوهر اذ هو جوهر
فله ماهية ليس هو المصاف اذ كان الجوهر ليس بمصاف الذات بل يعرض له المصاف فيكون
لهذا القائم بذاته وجود اكثر من امكان وجوده الذي هو مصاف وكلامنا في نفس امكان
وجوده وعليه حكمنا انه ليس في موضوع والان نقدم ايضا في موضوع هذا فانه
لا يجوز ان يكون لما يبقى قائما بنفسه لا في موضوع ولا من موضوع بوجه من الوجوه
وجود بعد ما لم يكن بل يجب ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يكون واما اذا
الشيء الذي يوجد قائما بنفسه لكنه يوجد من شيء غيره او مع وجود شيء غيره اما
في الاول فكالجسم من الهيولى وصورته واما الثاني فكالنفس الناطقة وهي تكون لا بد
فان امكان وجوده يكون متعلقا بذلك الشيء لا محالة ان ذلك الشيء الذي هو
الجسم ابيض بالقوة ولا ان فيه قوة ان يوجد هو منطبعا فيه كونا ما ان البياض
في الموضوع الذي ينطبع فيه البياض بل الى ان يوجد فيه او عند حال له فالجسم
الذي يحدث كذا بحادثة انما امكان وجوده هو ان يحدث من المادة والصورة
فيكون لامكان وجوده محل بوجه ما وهو المادة فيكون الشيء الذي يحدث منه
وهو الصورة يحدث في المادة ويحدث الجسم لاجتماعهما من المادة بوجه ومن الصورة
بوجه واما النفس فانها لا تحدث ايضا الا لوجود موضوع بدني وحينئذ يكون
امكان وجوده في ذلك قائما به لاختصاص تلك المادة به فان النفس انما يمكن وجودها
بعد ما لم يكن وهو امكان حدوثها عند اجسام على نحو من الامتزاج يصلح

ان يكون التزاما وتميزها استحقاقا وحدوثها من الاوايل من لا استحقاق عنها فاذا كان
فيها امكان هذا الامتزاج فهو امكان لوجود النفس في كل جسم فانه اذا صدر عنه فعل
ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم اخر فانه يفعل بقوة ما فيه اما الذي بالارادة والاختيار
فان ذلك ظاهر واما الذي ليس بالارادة والاختيار فان ذلك الفعل اما ان يصدر
عن ذاته او يصدر عن شيء مباين له حتما او عن شيء مباين له غير حتمي فان صدر عن
ذاته وذاته تشارك الاجسام الاخرى في الجسمية فالفعل في صدور ذلك الفعل عنها
فاذن في ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنه وهذا هو الذي
يسمى قوة وان كان ذلك عن جسم اخر فيكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر او عرض و
قد مر ان لا قسر عن جسم اخر ولا عرض وان كان عن شيء مفارق فلا يخلو اما ان يكون
اختصاص هذا الجسم بهذا التوسط لقبول هذا التاثير عن ذلك المفارق هو بما هو
جسم او لقوة فيه او لقوة في ذلك المفارق فان كان بما هو جسم فكل جسم يشاركه
فيه لكن ليس يشاركه فيه وان كان لقوة فيه فتلك القوة مبدأ صدور ذلك الفعل
عنه ايضا وان كان قد يفيض من المفارق وبمعاونته او لكون المبدأ الاول فيه واما
ان كان لقوة في ذلك المفارق فاما ان يكون نفس تلك القوة توجب ذلك او اختصاص
ارادة فان كان نفس القوة توجب ذلك فلا يخلو ان يكون ايجاب ذلك من هذا الجسم بعينه
لاحد الامور المذكورة ويرجع الكلام من راس واما ان يكون على سبيل الارادة فلا
يخلو اما ان يكون تلك الارادة ميزت هذا الجسم بخاصية يختص بها من سائر الاجسام
او جزافا وكيف اتفق فان كان جزافا كيف اتفق لم يستمر على النظام الابدي والاكثري
فان الامور الاتفاقية هي التي ليست دائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية دائمة
واكثرية فليست باتفاقية فبقي ان يكون لخاصية يختص بها من سائر الاجسام ويكون
تلك الخاصية مرادا منها صدور ذلك الفعل ثم لا يخلو اما ان يراد ذلك لاجل

الخاصية توجب ذلك الفعل او يكون مبدأ في الاكثر ولا توجب لا يكون منشأ الاكثر فان كان

يوجب فهو مبدأ ذلك وان كان في الاكثر والذي في الاكثر كما علمت في الطبيعيات هو بعينه

الذي يوجب لكن له عائق لان اختصاصه بان يكون الامر الاكثر يكون بميل من طبيعته الى جهة

ما يكون منه فان لم يكن فيكون لعائق فيكون الاكثري ايضا في نفسه موجبا ان لم يكن

عائق فيكون الموجب هو والذي فرض له الامر بلا عائق وان كانت تلك الخاصية لا توجب

ولا يكون منه في الاكثر فكونه عنه وعن غيره واحد فاختصاصه به جزاف وقيل انه ليس

بجزاف وكان قيل ان كونها صاحب تلك الخاصية منه اولى فمعناه ان صدوره

عنها اوفق فهو اذن موجب له او مسبب لوجوبه وليس علة اما بالذات واما بالعرض

فاذا لم يكن علة لغرض بالذات غيره فليس هو بالعرض لان الذي هو بالعرض هو على

النحوين المذكورين فبقي ان تلك الخاصية بنفسها موجبة والخاصية الموجبة تسمى

قوة وهذه القوة يصدر الافاعيل الجسمانية وان كان بمعونة من مبدأ بعد

ويؤكد بيان ان كل حادث مسبوق مادة بالجملة ان كل حادث بعد ما لم يكن فلا محالة لان

كل كائن يحتاج الى ان يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فانه من كان ممتنع الوجود

في نفسه لم يكن البتة وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر

عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا لا مرعا فانقول ان المحال لا قدرة عليه ولكن القدرة

هي على ما يمكن ان يكون فلو كان امكان الشيء هو نفس القدرة عليه كان هذا القول

كانا نقول ان القدرة انما يكون على ما عليه القدرة وكانا نقول ان المحال ليس عليه

قدرة لانه ليس عليه قدرة وما كنا نعرف ان هذا الشيء مقدور عليه او غير مقدور عليه

ينظر في نفس الشيء بل ينظر في حال القادر هل عليه قدرة ام لا فان اشكل

علينا انه مقدور عليه وغير مقدور عليه لم يمكننا ان نعرف ذلك البتة لانا لا نعرف

ذلك من جهة ان الشيء محال او ممكن وكان معنى المحال هو انه غير مقدور عليه ومعنى

الممكن

المكن انه مقدور عليه كما عرفنا المجهول بالمجهول فبين واضح ان معنى كون الشيء ممكنا في نفسه
هو غير معنى كونه مقدورا عليه وان كانا بالموضوع واحدا وكونه مقدورا عليه لازم
لكونه ممكنا في نفسه وكونه ممكنا في نفسه باعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه هو باعتبار
اضافته الى موجده فاذا قد تقرر هذا فانا نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما
ان يكون قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او لا ان يوجد والمحال ان
لا يوجد الممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده ولانه ممكن الوجود فلا يخلو امكان
وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما
والا فلم يسبقه امكان وجوده فهو اذن معنى وجوده موجود وكل معنى موجود
فاما قائم في موضوع او قائم لا في موضوع وكل ما هو قائم لا في موضوع فلازم
خاص لا يجب ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو ممكن
وجوده فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو اذن معنى في موضوع وعارض
لموضوع ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة
وجود الشيء موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة فاذن كل
حادث فقد تقدمته المادة فنقول ان هذه الفصول التي اوردناها توهم ان
ان القوة على الاطلاق قبل الفعل ومتقدمة عليه لا في الزمان وحده وهذا شيء
قد مال اليه عامة من القدماء فبعضهم جعل الهيولى وجودا قبل الصورة وان
الفاعل البسها الصورة بعد ذلك اما ابتداء من نفسه واما لداع دعاه اليه كما ظن بعض
الشارعين فيما لا يعنيه ولا ادرجه الخوض في مثله فقال ان شيئا كالنفس وقع فلسان
اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير ولا كل بحسن التصوير فتداركها
الباري تعالى واحسن تقويمها ومنهم من قال ان هذه الاشياء كانت في الازل تتحرك
لطباعها حركات غير منتظمة فاعانها الباري تعالى بطبيعتها ونظمها ومنهم من قال ان القيد

في اثبات الاقدمية وتضعيف امر القوة

هو الظلمة او الهاوية او شيء لا يتناهى لم يزل ساكنا ثم حرك او الخليط الذي يقول به
انكساغورس وذلك لانهم قالوا ان القوة تكون قبل الفعل كما في البذور والمني
وفي جميع ما يصنع فبالحري ان نتامل هذا ونتكلم فيه فنقول ان الامر في الاشياء
الخرية الكائنة الفاسدة فهو على ما قالوا ان القوة فيها قبل الفعل قبلية الزمان
واما الامور الكلية والموبدة التي لا تفسد وان كانت خرية فانها لا تعلق بها الى
بالقوة البتة ثم القوة متاخرة بعد هذه الشرايط من كل وجه وذلك لان القوة اذ ليست
تقوم بذاتها فلا بد لها من ان تقوم بجوهر يحتاج ان يكون بالفعل فانه ان لم يكن بالفعل
بالفعل فلا يكون مستعدا لقبول الشيء فان ما هو ليس مطلقا فليس ممكنا ان يقبل شيئا
ثم قد يكون الشيء بالفعل ولا يحتاج الى ان يكون بالقوة بشيء كالابديات فانها ابدا
بالفعل فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة القوة بالذات ومن وجه آخر
ايضا ان القوة يحتاج ان يخرج الى الفعل بشيء يكون موجودا بالفعل وقت كون الشيء
بالقوة ليس انما يحدث ذلك الشيء حدوثا مع الفعل فانه لذلك ايضا يحتاج الى مخرج
اخر وينتهي الى شيء موجود بالفعل لم يحدث وفي اكثر الامر فانما يخرج القوة الى
الفعل شيء مجانس لذلك الفعل موجود قبل الفعل بالفعل كالحار يسخن بالبارد
ويبرد وايضا فكثيرا ما يوجد ما هو يكون بالقوة من حيث هو حامل القوة عن الشيء الذي
هو بالفعل حتى يكون الفعل بالزمان قبل القوة لا مع القوة فان المني كان عن الانسان
والبذر عن الشجرة حتى كان من ذلك الانسان وعن هذه الشجرة وليس ان نفرض
الفصل في هذه الاشياء قبل القوة اولى من ان نفرض القوة قبل الفعل وايضا فان
الفعل في الصور والتحديد قبل القوة بل لا يمكنك ان تحد القوة الا بانها للفعل واما
الفعل فانك لا تحتاج في تحديده وتصوره انه للقوة فانك تحد المربع وتعقله من غير
ان يخطر ببالك قوة قبوله ولا يمكنك ان تحد القوة على التربيع الا ان تذكر المربع لفظا او عقلا

ويجعل جزء حده وايضا فان الفعل قبل القوة بالكمال والغاية فان القوة نقصان والفعل كمال
والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث الشر فهناك ما بالقوة بوجه ما فان
الشيء اذا كان شرا فاما ان يكون لذاته شرا ومن كل وجه وهذا محال فانه ان كان موجودا
فهو من حيث هو موجود ليس بشر وانما يكون شرا من حيث فيه عدم كمال مثل الجهل للجاهل
او لانه يوجب في غيره ذلك مثل الظلم فالظلم انما هو شر للظالم لانه ينقص من الذي فيه الظلم
طبيعة الخير ومن الذي عليه الظلم السلامة او الغنى او غير ذلك فيكون من حيث هو شر
مشوبا بعدم وبشيء بالقوة ولو انه لم يكن معدوما بالقوة لكانت الكمالات التي تجب
للاشياء حاضرة فما كان شرا بوجه من الوجوه فبين ان الذي بالفعل هو الخير من حيث هو
كذلك والذي بالقوة هو الشر او منشأ الشر واعلم ان القوة على الشر خير من الفعل والكون
بالفعل خيرا خير من القوة على الخير ولا يكون الشر شرا وان القوة الشر بل ملكة الشر وهي
الى ما كما فيه فنقول قد علمت حال تقدم القوة مطلقا واما القوة الجزئية فيقدم الفعل
الذي هو قوة عليه وقد تقدمها فعل مثل فعلها حتى تكون القوة منه وقد علمت لكن يكون
معها شيء آخر يخرج القوة الى الفعل والا لم يكن فعل البتة وحينئذ القوة وحدها لا
يكفي في ان يكون فعل بل يحتاج الى مخرج للقوة الى الفعل فقد علمت ان الفعل بالحقيقة
اقدم من القوة وانه هو المتقدم بالشرف والتمام

فصل في التام والناقص

وما فوق التمام وفي الكل وفي الجميع التام اول ما عرف في الاشياء ذوات
العدد اذا كان جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا للشيء قد حصل بالعدد فلم يبق شيء
من ذلك غير موجود ثم نقل ذلك الى الاشياء ذوات الكم المتصل فقيل تام في القامة اذا
كانت تلك ايضا عند الجمهور معدودة لانها انما يعرف عند الجمهور من حيث تعد
واذا قدرت لم يكن بد من ان تعد ثم نقلوا ذلك الى الكيفيات والقوى فقالوا كذا تام
القوة وتام البياض فتمام الحسن وتام الخير كان جميع ما يجب ان يكون له من الخير قد حصل

ولم يبق شيء من خارج ثم اذا كان من جنس الشيء شيء وكان لا يحتاج اليه في ضرورة او منفعة
او نحو ذلك زاده زايدا او ذا الشيء تاما دونه ثم ان كان ذلك الذي قد وجد مما يحتاج
اليه الشيء في نفسه قد حصل وحصل معه شيء آخر من جنسه ليس يحتاج اليه فاصل
الا انه وان كان ليس يحتاج اليه في ذات الشيء فهو نافع في باب تكميل جملته ذلك انه فوق
التمام ووراء الغاية فهذا هو التمام والتمام هكذا اسم للنهاية وهو اولا للعدد ثم
لغيره على الترتيب وكانوا الجمهور لا يقولون لذي العدد انه تام ايضا اذا كان اقل
من ثلثة فكان كانهم لا يرون له كل وجميع وكان الثلثة انما صارت تامة لانها مبدأ
وواسطة ونهاية وانما كان كون الشيء له مبدأ وواسطة ونهاية يجعله تاما لان
اصل التمام كان في العدد ثم لم يكن هذا في طبيعة عدد من الاعداد من حيث هو عدد
ان يكون تاما على الاطلاق فان كل عدد من جنس وجد اثباته ما ليس موجودا
بل لعلها ان يكون تاما في العشرة والتسعة واما من حيث هو عدد فليس يجوز ان
تاما من حيث هو عدد واما من حيث له مبدأ ومنتهى وواسطة فهو تام لانه من حيث
يكون له مبدأ ومنتهى يكون ناقصا من جهة ما ليس في بينهما شيء من شانه ان
يكون بينهما وهو الواسطة وقس عليه سائر الاقسام اي ان يكون واسطة ليس
ليس بينهما واسطة ومنتهى فحصل فقد ما يجب ان يكون مبدأ ثم من المحال ان يكون
مبدأ في الاعداد ليس احدهما واسطة بوجه الا العددين ولا منتهيا ليس احدهما
بواسطة بوجه الا العددين واما الوسايط فقد يجوز ان يكثر الا انها تكون
جملتها في انها تكون واسطة كشيء واحد ثم لا يكون للتكثر حد يوقف عليه فاذا حصول
المبدئية والنهاية والتوسط هو اتم ما يمكن ان يقع في ترتيب مثله ولا يكون ذلك
الا للعدد ولا يكون منحصرا الا في الثلثة واذا اشرنا الى هذا المبلغ فلنعرض عنه فليس
من عادتنا ان نتكلم في مثل هذه الاشياء التي يبتنى على تخمينات اقناعية وليست من طرق

الفيابات العلية بل نقول ان الحكماء ايضا قد يطلق التام الى حقيقة الوجود وقالوا من جهة
اي كما ان التام عند الجمهور يطلق على ما هو كامل كل الحكماء يستعملونه في اصل الوجود وطبيعته حاصل
ان التام هو الذي ليس شيء من شأنه ان يكمل به وجوده مما ليس له بل ما هو كل فهو
له وقالوا ان وجود الشيء ان التام هو الذي بهذه الصفة مع شرط ان وجوده بنفسه
الوجود الكامل هو وجوده حاصل له يعني ان الحاصل له الوجود المتحقق بنفسه فقط من غير ان يحصل له وجود متعلق بغيره لذاته حتى ان كان له وجود زائد
على اكمل ما يكون له هو وجوده حاصل له وليس منه لا ما له وليس بسبب اليه من جنس
الوجود شيء فضل على ذلك الشيء بسببه او نسبة اليه لا بسبب غيره وفوق التمام ما
الذي هو به وجود الكامل الكل يصيغ الاعادة للمعنى لسبق في قوله هو وجوده حاصل من غير ان معناه ان وجوده الذي لنفسه حاصل له وجود
له الوجود الذي يبقى له ويفضل جنس الوجود لسائر الاشياء كان له وجوده الذي يبقى
له وله الوجود الزائد الذي ليس يبقى له ولكن يفضل به من الاشياء وذلك لانه ذاته
اي ليس من جنس وجوده بل هو من جنس الوجود مطلقا فلا يبقى
ثم جعلوا هذه مرتبة المبدأ الاول الذي هو فوق التمام من وجوده في ذاته لا بسبب
غيره بفيض الوجود فاضل عن وجوده على الاشياء كلها وجعلوا مرتبة التمام للعقل
من العقول المفارقة التي هو فوق وله وجوده بالفعل لا يخالطه ما بالقوة ولا ينتظر وجود
اخر فان كان شيء اخر يوجد عنه فذلك ايضا من الوجود الفائض من الاول وجعلوا
التمام شيئين الكمي والناقص والمكتفي هو الذي اعطي ما به يحصل كمال نفسه في
ذاته والناقص المطلق هو الذي يحتاج الى اخر يمده الكمال بعد الكمال مثال المكتفي النفس
النطقية التي للكل اعني السموات فانها بذاتها يفعل الافعال التي لها ويتم الكمالات
التي يجب ان يكون لها شيء بعد شيء لا يجتمع كلها دفعة واحدة ولا يبقى ايضا دائما
الا ما كان من كمالاتها التي في جوهرها وصورتها فلا يفارق ما بالقوة وان كان
فيه صدر يخرج قوته الى الفعل كما نعلم هذا بعد واما الناقص فهو مثل هذه الاشياء
التي في الكون والفساد ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان تكون متقاربة
الدلالات لكن التمام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالقوة او بالفعل واما الكل فيجب ان
يكون لكثرة بالقوة او بالفعل بل الوحدة في كثير من الاشياء هو الوجود الذي ينبغي
له وهو التمام في الاشياء ذوات المقادير والاعداد فينبغي ان يكون هو بعينه الكل في
اي بالجزء اي يعني ان التمام والكل في المقدارات والمعدودات

الموضوع فالشيء تام من حيث انه لم يبق شيء خارجا عنه وهو كل لاما يحتاج اليه ما
فيه فهو بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس الى ما لم يبق خارجا
عنه تام ثم قد اختلف في استعمال لفظ الكل والجميع على اعتبارهما فتارة يقولون
ان الكل يقال للمتصل والمنفصل والجميع لا يقال الا للمنفصل وتارة يقولون
ان الجميع يقال لخاصة لما ليس له وضع اختلاف والكل لما له وضع اختلاف ويقال
كل وجميع معا لما يكون له الحالان جميعا وانت تعلم ان هذه الالفاظ يجب ان يستعمل
على ما يقع عليه الاصطلاح والاخرى من وجه ان يقال الكل لما كان فيه انفصال
حتى يكون له جزء فان الكل يقال بالقياس الى الجزء والجميع ايضا يجب ان يكون كذلك فان
الجميع من الجمع والجمع انما يكون لاحاد بالفعل او متحدات بالفعل لكن الاستعمال
قد اطلق على ما كان ايضا جزءا ووحدة بالقوة فكان الكل يعتبر فيه ان يكون في
الاصل بازاء الجزء والجميع بازاء الواحد كان الكل يعتبر فيه ان يكون له ما يعده و
ان لم يلتفت الى وحدته وكان الجميع يعتبر فيه ان يكون فيه احاد وان لم يلتفت الى
وكان هذا القول كله من الفضل ان الاصطلاح الذي لجزئيها بعد في الجري ولعد حتى صار
ايضا يقال الكل والجميع في غير ذوات الكمية اذ كان لهما ان يتكثرا بالعرض كالبياض
كثر والسواد اكثر وكان لهما ان يشتد ويضعف كالحرارة كلاهما ذات القوة كلاهما ويقال
للمركب من اشياء يختلف كالحيوان كل اذ هو من نفس وبدن واما الجزء فانه يقال لما
لما يعد وتارة لما يكون شيئا من الشيء ولا غير معرفة كان لا يعده وبالمضمر هذا
باسم البعض ومن الجزء ما ينقسم اليه الشيء لا في الكم في الوجود مثل النفس والبدن
للحيوان والهيولى والصورة للمركب والجملة ما يتركب من المركبات المختلفة المباينة في الكم
الثالثة الخامسة الفصل في الاجزاء الخاصة بالكم وهي الاجزاء التي تكون
الان في الكل والجزء فاذ ينبغي ان نبين ما فرغنا عنه من الاجزاء الخاصة بالكم

نقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة فيقال كالمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين
مثل الانسان ويقال كلي للمعنى اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون
بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلي من حيث ان من طبيعته ان يقع على كثير ولكن ليس يجب
ان يكون اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل قد لا يوجد واحد منهم ويقع كلي للمعنى الذي
لا مانع لتصوره ان يقال على الكثيرين انما يمنع منه ان منع سبب يدل عليه دليل مثل
الشمس والارض فانهما من حيث يعقل شمسا وارضا لا يمنع الذهن عن ان يجوز ان يوجد
في كثير الا ان يقام دليل او يحتج بعرف ان هذا ممتنع ويكون ذلك ممتنعا
بسبب من خارج لا لنفس تصوره وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي
لا يمنع نفس تصوره من ان يقال على كثيرين ويجب ان يكون الكلي المستعمل في المنطق
وما اشبهه هو هذا واما الكلي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقع معناه على
كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه فانه يستحيل ان يتوهم الا له وحده فالكلي من حيث هو
كلي شيء ومن حيث هو شيء يلحقه الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد
هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى غير معنى الكلية وهو الفرسية فان
حد الفرسية ليس حد الكلية ولا الكلية داخلة في حد الفرسية فان الفرسية لها حد لا
يفتقر الى الكلية لكن يعرض لها الكلية فانه في نفسه ليس شيء من الاشياء البتة الا الفرسية
فانه في نفسه لا واحد ولا كثير ولا موجود في الاعيان ولا في النفس ولا شيء من ذلك بالقوة ولا بالفعل
على ان يكون داخلا في الفرسية بل هي من حيث هي فرسية فقط بل الواحدية تصير بعرض
الفرسية فيكون مع تلك الصفة واحدة وكذلك الفرسية مع تلك الصفة صفة اخرى كثرة
داخلة عليها فالفرسية شرطا ان تصادف محلها اشياء كثيرة تكون ذاتها ولا يتصور
بجواهر اعراض مشار اليها تكون خاصة فالفرسية في نفسها فرسية فقط فان سئلنا عن الفرسية
لم نعرف النقيض مثل هذا الفرسية الفارسية ليس الفارسية بل هي الا الانسان لا شيء مما ليس على ان السلب

على انه قيل من حيث اي لا يوجب ان يقال ان الانسانية من حيث هي انسانية ليست بالفعل
وهو لا يصلح جوابا اذ الجواب السؤال عن طريقين هو موضع الخلاف في قوة الموجبتين انما يلزم الجواب على السؤال الثاني في الآن هذا السؤال يتضمن
ليست بالفعل من حيث هي انسانية بالفعل ولا شيء من الاشياء ما كان بالفعل بالفعل فهذه المسئلة عن نوعين
لا يخلو منهما شيء لم يلزم ان يجتمع فيها النقيضان وبهذا يفترق حكم الموجبة والسالبة الموجبتين
الليتين في قوة الصغريين وذلك لان الموجب هما الذين هما السالبتان فانه
واحد او ايضا كان معناه بعينه معنى الوجود والوحدة وما ثبت بعينها مهية شيء ما اتصف به فاصل ان هذا السؤال الطلب النسبتين
التي هو سوفانه للسالبة حيث كان موصوفا بهذا الموجب الآخر وليس انما كان موصوفا
به كان من حيث هو فانه ليس انما كان الانسان واحدا او ليس كان هويته الانسانية
السؤال الثاني هذا السؤال لا يستحق الجواب الذي ذكرناه واذا اجيب على شيء التردد بالكون الحقيقة هو ابا من
الواحد والانسان انما جعلنا الموضوع في المسئلة هو الانسان من حيث انه انسان
كشيء واحد وسئل عن طرفي النقيض فقيل اولها هو او ليس لم يلزم ان يجاب لا في ذاته وحيث
يسئل الانسان اولا كثيرا بقيد الحيثية الا بد من الجواب باختيار الطرف الواقع كما قرر في نفسه وجوده هو او ليس
هي هوية الانسانية شيء غير كل واحد منهما وليس من ذلك الشيء الا الانسانية فيسأل

من خارج

واما انه هل يوصف انه واحد او كثير فيجب ان يكون وصفه بالاحد المتناهي
ولكن يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو انسانية لا يكون من حيث هو واحد او
هو كثير بل انه يكون كذلك شيء من خارج فانا
فعلى الايجاب انما شيء من نظر الى شيء من خارج يجعل النظر منقولا من نفس
ينظر الى الواحد من حيث النقل الى الواحد الاول لا يكون الانسانية فقط بل هذا ان قال
قائل ان الانسانية التي زيد من حيث هي انسانية هل هي غير التي في عمرو فيلزم ان هو
لا وليس ان من يسلم هذا ان يقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد ان هذا لا يمكن
سلبا مطلقا وعندنا هذا السلب ان ان الانسانية من حيث هي انسانية فقط
ويكون اعتبار التي في عمرو شيء من خارج فانه ان لم يكن ذلك خارجا عن الانسانية لزم
تكون الانسانية من حيث هي انسانية انما شيء او ليس بالف وغير اطلاقا ذلك
اخذنا الانسانية من حيث هي انسانية فقط على انه اذا قيل الانسانية التي في زيد من حيث
هي انسانية يكون قد جعلها اعتبارا من حيث هي انسانية ساقطا عنها انها في زيد

وانما التي في زيد والافكون قد اخذ الانسانية على انها في زيد فاذا جردناه وتكلمنا على انها

لا نلتفت اليها وهي انسانية ثم لا يخلو اما ان نرجع الكناية التي في انها الى الانسانية التي

في زيد فيكون هذا محالا من القول فانه لا يجتمع ان يكون انسانية في زيد وهي بالاعتبار

انها انسانية فقط وان رجعت الى الانسانية مذكورة زيد لغوا الا ان يعني الانسانية

التي لها من خارج ان كانت في زيد وقد اسقطنا عنها في زيد فهل هي هكذا وهذا هم

فيه اعتبار غير الانسانية فان سئلنا ميا مل وقال تحسون ونقولون انها ليست كذا

وكذا وكونها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا لم نجد انها

من حيث هي انسانية ليس كذا بل نجد انها ليست من حيث انسانية كذا وقد عرفت الفرق

في المنطق وههنا شيء آخر وهو ان الموضوع في مثل هذه المسائل يكاد يرجع الى الاهمال اذا

لم يعلق بحصر ولا يكون عنها جواب اللهم الا ان يرجع تلك الانسانية كانها مشار اليها

اذ لا كثرة فيها فحينئذ لا يكون قولنا من حيث هي انسانية خرج من الموضوع لانه لا يصح

ان يقال ان الانسانية التي هي من حيث هي انسانية الا وقد عادت مهملة وان قيل ان تلك

الانسانية التي هي من حيث هي انسانية يكون قد وقع اليها الاشارة فزادت على

الانسانية ثم ان سامحنا في ذلك فيكون الطرفان من المسئلة مسلوبين عنها ولا يجب ان

يكون واحدا او كثيرا هو هو او غيرا الا على معنى انها لا بد لها ان يكون هو هو او غيرا في

نفسها لا بد لها من ان تصير غيرا بالاعراض التي معها اذ لا يوجد البتة الا مع الاعراض وح

لا يكون ماهيته من حيث هي انسانية فقط فاذا ليست انسانية غير فهي غير انسانية

بالاعراض فيكون لهذه الاعراض تاثير في تشخص زيد بانه مجموع الانسان والانسانية

اعراض لازمة تحتها اجزاء منه وتاثير في الانسان والانسانية بانها منسوبة اليه وهو من

وتجمع هذا وعبر عنه بعبارة اخرى كالذكر لما سلف من قولنا فنقول ان شيئا محسوسا

هو الحيوان او الانسان مع ما هو عوارض فهذا هو الانسان الطبيعي وهي متى هو الحيوان

او الانسان فنظور الى ذاته بما هو هو غير ما خوذ معه ما خالطه وغير مشترط فيه انه تام
او خاص او واحد كثير لا بالفعل ولا باعتبار القوة ايضا من حيث هو بالقوة اذ الحيوان
بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اى باعتبار حده ومعناه غير ملتفت
الى امور اخرى يقارنه الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخصى والحيوان
من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه موجود فى الاعيان
او معقول فى النفس هو حيوان وشئ ليس هو منظور اليه وحده ومعلوم
انه اذا كان حيوان وشئ كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك فى جانب
الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع
غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض له او لازم فالطبيعة كالحيوانية
والانسانية بهذا الاعتبار متقدمة فى الوجود على الحيوان الذى هو شخصى بعوارضه
او كلى وجودى او عقلى بتقدم البسيط على المركب والجزء على الكل وبهذا الوجود
لا هو جنس ولا شخص ولا واحد ولا كثير بل هو بهذا الوجود حيوان فقط وانسان
فقط لكنه يلزمه لا محالة ان يكون واحدا او كثيرا اذ لا يخلو عنهما شئ موجود على ان ذلك
لازم له من خارج وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا فى كل شخص فليس هو
بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير حيوانا الا انه فى حقيقته مهيته بهذا الاعتبار
حيوان ما وليس مع كون الحيوان الموجود فى الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو
حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فحيوانا ما
موجود والحيوان الذى هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان
غير مفارق للمادة فهو بياضية موجود فى المادة على انه شئ آخر معتبر بذاته و
ذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن فى الوجود امرا
آخر ولقائل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان غير موجود فى الاشخاص لان الموجود

ثم الحيوان

في الاشخاص هو حيوان ما لا الحيوان بما هو حيوان موجود فهو ازن

قوله ثم الحيوان بما هو حيوان الخ هذا الكلام من هذا القائل

مفارق للاشخاص ولو كان الحيوان بما هو حيوان موجودا لهذا الشخص لم يخلو اما

ليس وجها اخر بل هو متعلق بالوجه الاول

اما ان يكون خاصا له او غير خاص واذا كان خاصا له لم يكن الحيوان بما هو حيوان

هو الموجود فيه بل هو حيوان ما وان كان غير خاص كان شيء واحد بعينه بالعدد

موجودا في الكثير وهذا محال وهذا الشك وان كان ركيكا سخيفا فقد اوردناه

بسبب انه قد وقع منه الشبهة في زماننا لطائفة من متشبهة في التفلسف فنقول ان هذا

هذه وفيه كتابة الى ابي القاسم الكرماني سيد الحكماء

الشك قد وقع فيه الغلط من وجوه عدة احدها الظن بان الموجود من الحيوان اذا كان

حيوانا ما فان طبيعة الحيوانية معتبرة بذاتها لا بشرط الا يكون موجودة فيه و

بيان غلط هذا الظن قد تقدم والثاني الظن بان الموجود من الحيوان بما هو حيوان

في قوله وليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص الى اخر الكلام ما اولياء

يجب ان يكون خاصا او غير خاص بمعنى العدد وذلك بل الحيوان اذا نظر اليه بما هو

حيوان ومن جهة حيوانيته لم يكن خاصا ولا غير خاص الذي هو العام بل كلاهما يسلبان

عنه لانه من جهة حيوانيته حيوان فقط ومعنى الحيوان في انه حيوان غير معنى الخاص والعام وليسا

داخلين ايضا في مهيته واذا كان كذلك لم يكن الحيوان بما هو حيوان خاصا ولا عاما في حيوانيته

بل هو حيوان لا غير من الامور والاحوال الكثيرة فلا يمكن ان يكون خاصا وعاما فقوله لم

يخ اما ان يكون خاصا او يكون عاما ان عنى بقوله لا يخ عنهما في حيوانيته فهو محال عنهما

حاصل الجواب بعد الاستفسار اختيار شق الثالث على تقدير اختيار كل من الشقين على تقدير اخر ما اولياء

في حيوانيته وان عنى انه لا يخلو عنهما في الوجود اي لا يخ عن لزوم احدهما فهو صادق فان

الحيوان يلزمه ان يكون خاصا او عاما وايهما عرض له لم يبطل عنه الحيوانية التي هي

باعتبارها ليس بخاص ولا عام بل يصير خاصا او عاما بعد ما يعرض لها من الاحوال

وهو شيء يجب ان تفهمه وهو انه حين يقال ان الحيوان بما هو حيوان لا يجب ان يقال عليه

اشارة الى غلط اخر في كلام القائل وهو الخلط بين اعتبار الاطلاق واعتبار التجريد فتم من وجوه المهية بالاعتبار

خصوص او عموم وليس يجوز ان يقال الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يقال عليه خصوص

او عموم وذلك انه لو كانت الحيوانية توجب ان لا يقال عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان

خاص او حيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق قائم بين ان يقول ان الحيوان بما هو
حيوان مجردا بلا شرط شيء اخر وبين ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط لا شيء
اخر ولو كان يجوز ان يكون للحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون شيء اخر وجود
في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان
بشرط لا شيء اخر وجوده في الذهن فقط واما الحيوان مجردا لا بشرط شيء اخر فله وجود
في الاعيان فانه في نفسه في حقيقته بلا شرط شيء اخر وان كان مع الف شرط شيء اخر
الطبيعة فردا من نوعها والكثرة المقابلة لهذه الوحدة وغير ذلك فافهم
يقارنه من خارج فالحيوان مجردا الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجد ذلك
ان يكون مفارقا فهو الذي في نفسه خال عن الشرائط الا الحقة موجود في الاعيان
العلاقة والاقتضاء احد الطرفين وتعبير عنها الاطلاق تعبيرا بالطبيعة وتكون الطبيعة مع كونها لا بشرط شيء
وقد اكتسبت من خارج شرائط واحوال فهو في حد حد التي بما هو واحد من تلك
الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء اخر وان كانت تلك الوحدة زائدة على حيوانية ولكنها
اي من عوارض الحيوان الشرائط والاحوال
غير اللواحق الاخرى ولو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هو الحيوان
يعني ان تلك الوحدة وان كانت قيدا من القيود لكنها لا تخرج الطبيعة عن كونها طبيعة فان التخصيص
الذي نطلبه ونتكلم عليه لانا نطلب حيوانا مقولا على كثيرين بان يكون كل واحد من الكثيرين
تبين هذا الامر ان ارفع ربه صرح بهما اهتماما ولا يخفى ما في مسكته الا لا يجاب مع هذه التصريحات تاويل كلام
هو هو واما المباين الذي ليس محمولا على هؤلاء ان ليس شيء منها هو هو فلا حاجة لنا
اليه فيما نحن بصدده فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو
تفريع على ما سبق من الفصل ونتيجة لها فان المقصود في هذا الفصل تمييز اعتبار الماهية
الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من وجودنا الطبيعي به الذي يطلق على المرء فهو
الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله
واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب
الى الطبيعة الجزئية فكان للحيوان في الوجود ما جاء فوق واحدة كذلك للمثل العقل
لما بين ان الكلي الطبيعي من حيث هو ليس هو الكلي من حيث هو كلي فان اول مراتب الماهية المطلقة
فان في العقل صورة الحيوان المجرد على النحو الذي ذكرناه من التجريد وهو بهذا الوجه
يسمى صورة عقلية وفي العقل ايضا صورة الحيوان من جهة ما يطابق في العقل
حد واحد بعينه اعيانا كثيرة فيكون للصورة الواحدة مضافة عند العقل الى

كثرة وهو بهذا الاعتبار كلي وهو معنى واحد في العقل لا يختلف نسبته الى اي واحد
اي كلي وجودي لكن لا باعتبار وجود نفسه فان الكلي بنفسه ما هو كلي موجود في الذهن كما ذهب اليه
اخذته من الحيوانات اي اي واحد منهما احضرت صورته في الخيال بحال ثم انتزع
العقل مجرد معناه عن العوارض وحصل في العقل هذه الصورة بعينها وكانت
هذه الصورة هي ما يحصل عن تجريد الحيوانية عن اي خيال شخصي ماخوذ عن موجود
من خارج او جار مجرى الموجود من خارج وان لم يوجد هو بعينه من خارج بل انتزع
الخيال وهذه الصورة وان كان بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس
يريد ان التشبيه الى الكلي العقلي لا او جار
الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل ولان الانفس
الشخصية كثيرة بالعدد فيجوز ان يكون هذه الصورة الكلية كثيرة بالعدد من
الجهة التي بها شخصية ويكون لها معقول كلي لنحو هو بالقياس الى الخارج وتميز في
الامور العامة من الجهتين الصحيحتين موجودة كما سيتضح على اولياء
النفس عن هذه التي هي كلية بالقياس الى الخارج بان يكون معقولة عليها وعلى غيرها
وسيعيد الكلام في هذا عن قريب بعبارة اخرى فالامور العامة من جهة هو وجوده
ليس لهذا التفريع وجه فان معنى الكلية كما ذهب اليه هو
من خارج ومن جهة ليست لها شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثيرين يكون هو
لا شك في امتناع ذلك وان الكلي ليس كذلك اي ان يكون امرا معينا موجودا في كل
محمولا على هذا الشخص بان ذلك الشخص هو وعلى شخص اخر كذلك فامتناعه بين و
سنزيد بيانا بل الامور العامة من جهة ما هي عامة بالفعل موجودة في العقل فقط
قد عرفت انها من هذه الجهة ليست موجودة في الخارج كما اولياء

فصل في كيفية كون الكلية للطبائع الكلية واتمام القول في ذلك وفي

الفرق بين الكل والجزء والكلي والجزئي فقد تحققت ان الكلي في الموجودات ما هو
وهو هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني التي سميناها كليا وذلك المعنى ليس له
هذا القول دليل واضح من الشيخ على ان المطابقة التي ذكرها ليست معنى الكلية بل الكلية والمطابقة المذكورة متلازمتان
وجود مفرد في الاعيان البتة فانه ليس الكلي بما هو كلي موجودا مفردا بنفسه انما
هذا ظاهر لان الامور المشتركة فيه لكن في كونه موجودا في الخارج ايضا وان لم يكن مفردا لا شك فيه فان كونه مخلوطا
يتشكل من امره انه هل له وجود على عارض لشيء من الاشياء حتى يكون في الاعيان مثلا
يجب ان يعرض الكلية في الخارج
شيء هو انسان وهو ذاته بعينها موجود لزيد وعمرو وخالد فنقول اما طبيعة
الانسان من حيث هو انسان قبل ان يكون موجودة وانما يكون منها موجودة هو

انها انسان ولا اختلاف فيه وقد يلحقها مع الوجود بهذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية
الا فى النفس واما الكلية من خارج فعلى اعتبار اخر شرحناه فى الفنون السابقة
بل هذه الطبايع ما كان منها غير محتاج الى المادة فى ان يوجد لها وجود
فيكون من المستحيل ان يتكثر بل انما هو يكون النوع منه قائما واحدا بالعدد لان مثل
هذه الطبيعة ليست تتكثر بالفصول ولا بالمواد ولا بالاعراض اما بالفصول فلنوعيته
واما بالمواد فلتجرده واما بالاعراض فلان الاعراض اما ان تكون لازمة للطبيعة
فلا تختلف فيها الكثرة بحسب النوع واما ان يكون عارضة غير لازمة للطبيعة
فيكون عروضها بسبب يتعلق بالمادة فيكون نحو مثل هذا اذا كان نوعا موجودا
ان يكون واحدا بالعدد وما كان منها محتاجا الى المادة فانما يوجد مع ان توجد
المادة مهيأة فيكون وجوده مستلحقا باعراض واحوال خارجية يتشخص بها
وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة مادية وغير مادية وقد عرفت هذا فى
خلال ما علمت واما ان كانت هذه الطبيعة جنسية فتبين ان طبيعة الجنس
محال ان يقوم الا فى الانواع ثم يقوم قوام الانواع فهذه حال وجود الكليات وليس
يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجودا فى كثيرين فان الانسانية التى فى عمرو ان كانت
بذاتها لا بمعنى الحد موجودة فى زيد لكان ما يعرض لهذه الانسانية فى زيد يعرض
لها وهى فى عمرو الا ما كان من العوارض مهيته معقولة بالقياس الى زيد
واما ما يستقر فى ذات الانسان ليس مستقرا فيه محوجا الى ان يصير مثلا
ابيض او اسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن مضافا الا الى المعلوم ويلزم من
هذا ان يكون ذاتا واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال
الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هى موصوفة
سليمة لانها انسانية واحدة لكنها اعراض عمرو واياها بعينها الحقت اعراض زيد

قوله وفيما يدل على ان الطبايع المجردة لا يكون لها عارض غير لازم والا يلزم المادية

فان نظرت الى الانسان بلا شرط آخر فلا تنظرن الى هذه الاضافات وعلى ما علمناك

فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان وتكون بالفعل كلية

هي وحدها مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور

الذهني فاما كيفية وقوع ذلك فيجب ان يتامل ما قلناه في كتاب النفس فالمعقول في

النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لانه يقع

الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكم واحد واما من حيث ان

هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم او التصورات وكما ان

الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة

يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية

من حيث انها مشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بينا فيها فهي

كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون ذات

الشيء لا يعرض لها شركة بالاضافة الى الكثرين فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا

الا يعتبر الاضافة فقط واذا كانت الاضافة الى كثرة لم يكن شركة فيجب ان

يكون اضافات كثيرة الى ذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث هي كذلك

لا تمنع والنفس نفسها يتصور ايضا كليا الى جميع هذه الصورة واخرى في تلك النفس

او في نفس غيرها فانها كلها من حيث هي في النفس شيء واحد ولكن الى قد

يوجد لها اشتراكات اخرى فيكون بالحق الاثر ما يوجد للصورة حكم خاص وهو

نسبتها الى الموجود في النفس واما اذا كانت نسبتها الى علة ما فاطلقت على الاشياء

من خارج فهي في جملتها اي تلك الخارجات سبيلها الى الذهن جائز ان يقع عنها فيه

هذه الصورة منها واذا شيء واحد فتاثرت النفس منه فهذه الصورة لم يكن

لها اثر تاثير مبدئي الا بحكم هذا الجواز المعتبر فان هذا الاثر هو مثل صورة النار

قد يجرد عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه المؤثرات او المؤثر
المراد بالمؤثرات المفروضة
بشيء غير تلك الامور المعروفة وغير مجاذب لها لحدث الاثر غير هذا الاثر فلا يكو
مطابقة واما الكلي الذي في النفس بالقياس الى هذه الصور التي في النفس فهذا
الذي هو ان يحصل صورة من واحد من الافراد بحيث لا يمكن لتعقلها مانع اثر متجدد بل يكون الحاصل من عقل كل واحد هذه الصورة
الاعتبار له بحسب القياس الى اي صورة سبقت من هذه الصور التي في النفس
الى النفس ثم هذه ايضا تكون صورة تحصيلية من حيث الى على ما قلناه وكان
اي الكلي الذي في النفس
في قوة النفس ان يعقل ويعقل انها عقلت وتعقل انها عقلت وان تركب اضافات
في اضافات ويجعل للشيء الواحد احوالا مختلفة من المناسبات التي الى غير النهاية
الذي هو ثلثة اذرع وكسر او غير منطق هو بعينه عدد العشرة فان الممسوح كالمعدود
بالقوة فيجب ان لا يكون لهذه الصور العقلية المترتبة بعضها على بعض وقوف
ويلزم ان يذهب الى غير النهاية لكن يكون بالقوة لا بالفعل لانه ليس يلزم النفس
يعقل تلزمها
اذا عقلت شيئا ان يكون بالفعل معها الامور التي تلزمه لزوما اقربها وان
يخطرها بالبال فضلا عما يعرض في البعد فان مناسبات في الجذر والخارج في اضعاف
اي عرض كثير من في البعد ولا يقف في حد ولا اخير
الاعداد كلها اقرب من التناول من النفس ويلزم ان يكون النفس في مادة واحدة
تعقل الكل كلها او تكون مشتغلة على الدوام بذلك بل في قوتها الغريبة ان
تعقل ذلك مثل اضعاف المضلعات التي لا نهاية لها بالبال ومن اراد جهة عدد
باعداد لا نهاية لها بالبال بل بوقوع مناسبة عدد مع مثله من الاعداد لا نهاية لها
اي جمع عدد مع اعداد باطل الى قوله وفي اضعافات الاعداد لكون الاربعة مثلا الاربعة بضعف الثلاثة
بالضعف فان هذا المناسبة بما عرض في ذكره واما انه هل يجوز ان يقوم المادة العامة
للكثرة مجردة عن الكثرة وعن الصورة العقلية فامر نتكلم فيه من بعد فانا قلنا
اي في الفلك الثاني المتحرك
ان الطبيعة الكلية موجودة في الاجسام فلسنا نعني من حيث هي كلية بهذا
من الكلية بل نعني ان الطبيعة التي يعرض لها الكلية موجودة في الاجسام فهي من حيث
هي طبيعة شيء ومن حيث هي بحيث لا تعقل عليها صورة كلية شيء وايضا من حيث
عقلت الفعل لكان لك شيء ومن حيث هي مادة على انها لو فارقت بعينها
لا هذه المادة والاعراض بل تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الاخر شيء

هذه الطبيعة موجودة في الاعيان باعتبار الاول وليست فيه كلية موجودة واما

ان اراد انه ليست في المطابقة المذكورة باعتبار

الثاني والرابع ايضا في الاعيان فان جعل هذا الاعتبار بعض الكلية كانت هذه الطبيعة

مع الكلية في الاعيان واما الكلية التي نحن في ذكرها فليست الا في النفس فان قيل فما هذا

الاشياء فقلنا لنا الفرق بين الكل والجزء وبين الكلي والجزئي وذلك ان الكلي

حيث هو كلي يكون موجودا في الاشياء واما الكلي من حيث هو كلي فليس موجودا

الا في التصور وايضا الكل يدل بالجزء ويكون كل جزء داخلا في قوامه واما الكلي فانه

قد عرفت بما لا يزيد عليه الكلي موجود في الخارج لا بعلاقة من حيث هو كلي ايضا فلا يدل

لا يدل بالجزئية ولا ايضا الجزئيات داخلة في قوامه وايضا فان طبيعة الكل لا يقوم

الا بالجزء التي فيه بل يقوم منها واما طبيعة فانها تقوم الاجزاء التي فيه ولذلك

فان طبيعة الكل لا تصدق على الجزئيات واما طبيعة الكلي فانها جزء من طبيعة

الجزئيات لانها انما الانواع فيقوم من طبائع الكليات عن الجنس والفصل واما

الاشخاص فيقوم من طبيعة الكليات كلها ومن طبيعة الاعراض التي يكون فيها مع

المادة وايضا فان الكل لا يكون كل الكل جزء وتحد الواحد فرد والكلي يكون كليا محمولا

على جزئي وايضا فان اجزاء كل كل متناهية وليس اجزاء كل كلي متناهية وايضا الكل

الى ان يصير اجزاء معا والكلي لا يحتاج الى ان يحضر اجزاؤه بعد يمكن ان تحد فروقا

ايضا بين كذا فتعلم ان الكل غير الكلي

الفصل الثالث في الفصل بين الجنس والنوع

اما الجنس فانه كان في زماننا يقال له معان كثيرة وبالاصل

اشتهر الهاء في زماننا فالجنس في صناعتنا لا يدل الا على المعنى الذي يقال

على الموضوع وربما استعملنا لفظ الجنس مكان النوع قلنا ليس كذا الجنس

كما اي من نوعه او من علته ما يشاركه في حده والنوع ايضا يدل عندنا الان في زماننا

وما دمنا في الكتب العلمية الا على النوع المنطقي وعلى صور الاشياء وعرضنا الا

وعلى صور الاشياء وعرضنا الان فيما يستعمله المنطقيون من ذلك فنقول ان الاسم
الذي يدل عليه بلفظة الجنس ليس يكون جنسا الا على نحو من التصور اذ تعتبر عنه
ولو ادنى اعتبار لم يكن جنسا وكان كل واحد من الكليات المشهورات ولنجعل
بيانا في الجسم في مثال يكثر اشكاله على المتوسطين في النظر فنقول ان الجسم قد
انه جنس الانسان وقد يقال انه مادة الانسان فان كان مادة الانسانية كان
لا يخرج من وجوده واستحال ان يحمل ذلك الجزء على الكل فلننظر كيف يكون الفرق
بين الجسم وقد اعتبر مادة وبينه وقد اعتبر جنسا فهناك يتصور لنا سبيل الى معرفة
ما نريد بيانه فان اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا و
يشترط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا وبحيث لو انضم اليه معنى غير هذا لم
حسا او تعدادا غير ذلك كان معنى خارجا عن الجسم مجموعا في الجسم مضافا اليها فا
لجسم مادة وان اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان ذلك
اخر البتة ولا يوجد ان يكون جسمية جوهرية مصورة بهذه الاقطار فقط بل
جوهرية كيف كانت ولو مع الف معنى مقوم لخاصية تلك الجوهرية وصورة
لكن معها او فيها الاقطار فالجملة اقطار ثلثة على ما هي للجسم وبالجملة اي مجتمعا
يكون بعد ان يكون جملتها جوهرا ذا اقطار ثلثة ويكون تلك المجتمعات لان
المادة والصورة من الصورة اذ الكائن بهذه الهيئة ياخذ من هذه الهيئة واذ قد عرفت الحال في هذه المادة فقس عليه الحال
هناك مجتمعات داخلة في هوية تلك الجوهر لا ان يكون تلك الجوهرية تمت
بالاقطار ثم لحقت تلك المعاني خارجة عن الشيء الذي قلنا كان هذا الملتئم هو
الجسم الذي هو الجنس فالجسم بالمعنى الاول اذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم و
الصورة التي تعطي الجسمية التي هي مادة فليس بمحمول لان تلك الجملة ليست
بمجرد جوهر ذي طول وعرض وعمق فقط واما الثاني فمحمول على كل مجتمع من
مادة وصورة واحدة كانت او الفا وفيها الاقطار الثلثة فهو اذن محمول على

المجتمع

المجتمع من الجسمية التي كالمادة ومن النفس لان جملة ذلك جوهر وان اجتمع من معان
كثيرة فان تلك الجملة موجودة لا في موضوع وتلك الجملة لانها جوهر وهو جوهر له
طول وعرض وعمق وكذلك فان الحيوان اذا اخذ جسما بشرط ان لا يكون في جسميته
الا جسمية بعد وحس وان يكون ما بعد ذلك خارجا عنه فربما كان لا يبعد ان
يكون مادة للانسان او موضوعا وصورته النفس الناطقة وان اخذ بشرط
ان يكون مسمى بالمعنى الذي يكون للجسم جنسا وفي معاني ذلك الجسم على سبيل
تجويز الحس وغيره ذلك من الصور ولو كان وجود المنطق او فصل يقابل الطول
غير متعرض لرفع شيء منها او وضعه بل مجوزا وجوده اي ذلك كان في هويته ولكن
مثل ان يكون موجودا في الجسم بشرط ان لا يكون غيرها او يكون
ينال معها الحس
كما حيوانا بمعنى الجنس في كل فاهم الحال في الحساس الناطق فان اخذ الحساس
جسما او شيئا له الحس بشرط ان لا يكون زيادة اخرى لم يكن فصلا وان كان جزء
من الانسان وكذلك فالحيوان غير محمول عليه وان اخذ جسما او شيئا يجوز ان يوجد فيه
ومنه اي الصورة والشرط كانت بعد ان يكون فيها حس كان فصلا وكان
الحيوان محمولا عليه فاذن اي معنى اخذ يشكل الحال في جنسيته وما يتم من هذه
في حد تم قد يجوز انضمام الفصول اليه انما كان على انها فيه ومنه كان جنسا و
ان اخذ تم من جهة بعض الفصول ثم يتم المعنى في جنسيته حتى لو دخل شيء اخر
يكون ذلك الشيء اذا عرض اخرج لم يكن جنسا بل عارضا وان وجدت لها تمام
حتى لم يبق فيها شيء كان ما يتوهم عارضا لا يشارك الى ذلك المعنى لا يعرض
لذلك كان جنسا اما بشرط ان لا يكون زيادة بل يكون داخلا او بشرط ان
يكون زيادة يكون نوعا وبان لا يتعرض للذات بل يجوز ان يكون كل ما يحدث من الذات
على انها داخلة في حد معناه يكون جنسا وهذا انما يشكل فيما لا يتم تركيبه واما فيما

بقوله وليست تلك القبلية ناشئة من الحمل حتى يلزم ان يحمل عليه الجسم اي ما حاصله ان الحصر المستفاد من كلام الشيخ بحالة حيث ان مراده ان قبلية الجسم انما نشأت من قبلية باعتبار كونه مادة خارجية وليست تلك

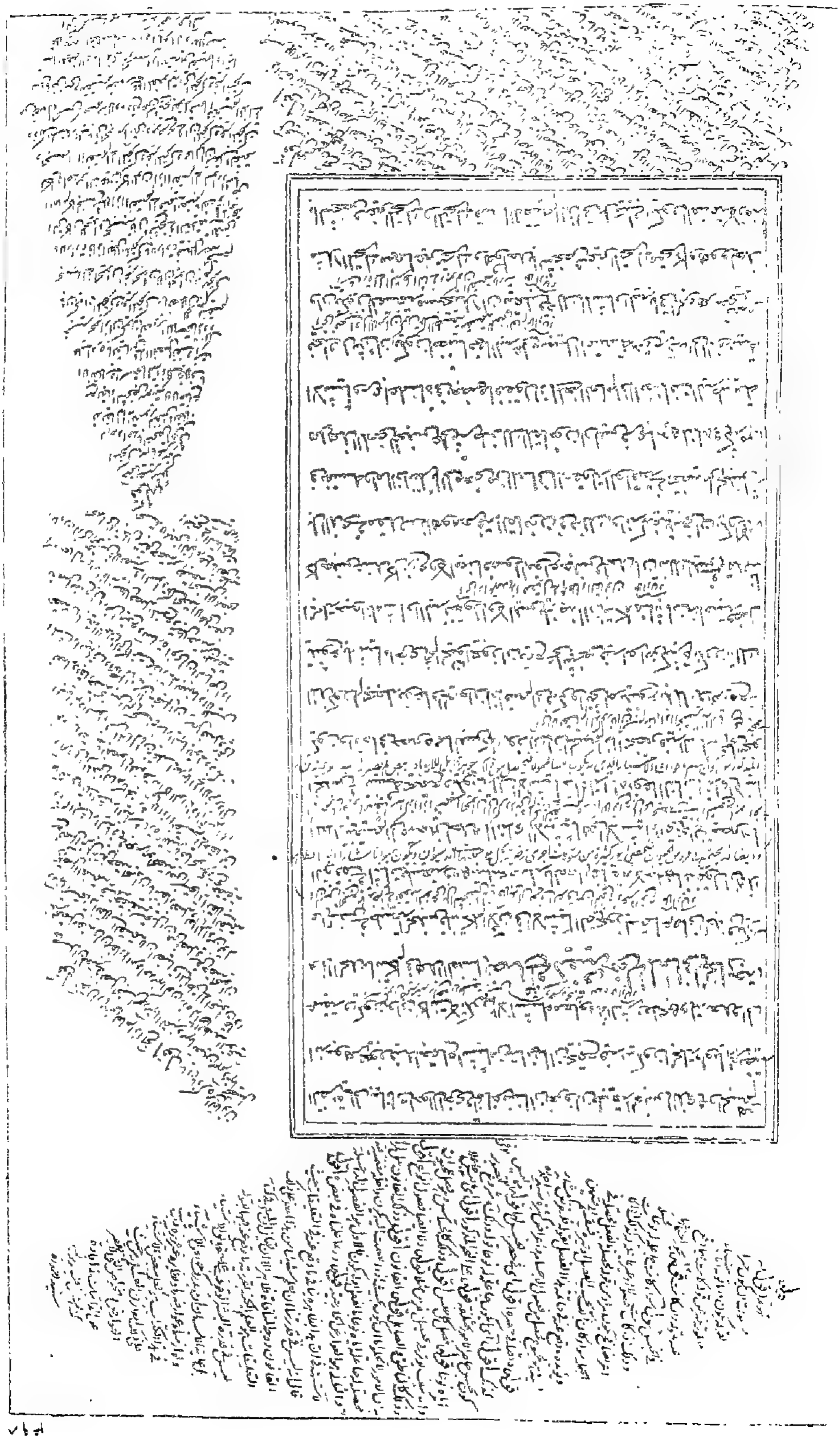
ذاته بسيطة نفسي اي العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي
ذكرنا بل هذا الفصل واما في الوجود فلا يكون منشئ تميز هو بنفسه وشيء هو
مادة فنقول انما يوجد الانسان الجسمية قبل الحيوانية في بعض وجوه الصور
اي فنقول في كيفية الحال في المركب بحيث يندفع الاشكال ان الجسمية اذا اخذت بمعنى لا يجري بمعنى المادة لا بمعنى
انه اخذ الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس وكذلك انما يوجد الجسم قبل الحيوانية
اذا كان الجسم بمعنى لا يحمل عليه لا بمعنى يحمل عليه واما الجسمية التي يفرض مع حيوان
عن الحيوانية في الخارج بل الحيوانية يكون جزءا منها بعكس حال الجسمية بمعنى المادة وانما تكون الجسمية بمعنى الجنس جزءا
بوضع مضمنة لكل بمعنى مقوما له مع وجوبان يتضمن الاعطاء الملتئم فانه
للشيء الذي هو نوع من الحيوان الا وقد تضمن الحيوانية فيكون معنى الحيوانية حين
ما من وجود ذلك الجسم بالفعل بعد ان كان مجوزا في نفسه ان يتضمنها اياه فيكون معنى
حين ما من وجود ذلك الجسم بعكس حال الجسم اذ الحصل كما ان الجسم الذي هو معنى المادة
فانه جزء من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده ولحصوله
من وجود انواعه مما يوضع تحته مثل الاسباب لوجوده وليس هو سبب الوجود
ولو كان الجسمية الذي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية ان كانت قبليته
لا بالزمان بل بالذات لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة لكان
قبلها وان كانت قبليته لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود
ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا فان الحكم فيه كذلك فان العقل لا يمكن ان يصنع
في شيء من الاشياء الجسمية التي لطبيعة الجنس وجودا يحصله هو اولا ويضم اليه
شيء آخر حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك لكان ذلك المعنى الذي
للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءه في العقل ايضا بل انما
يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود وفي العقل وما انما حدث
الذي هو خاصة لا يكون الذي خاصا عن معنى ذلك الجنس بل متضمنا
وجزء منه من الجهة التي ذكرنا وما انما اليه فليس هذا الحكم الجنس وحده من حيث هو كلي بل

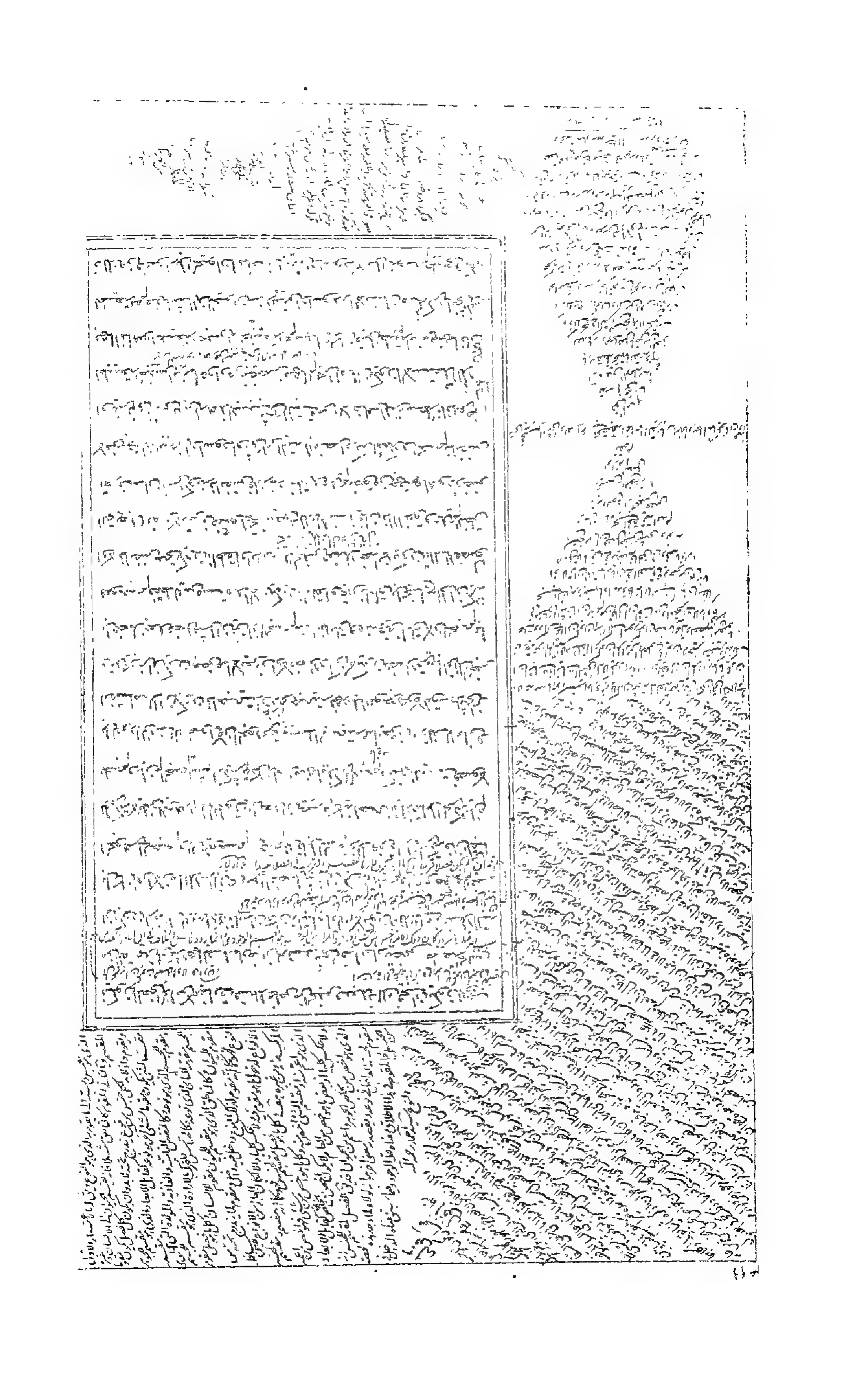
فيه ان الجنس محمول مع النوع في العقل ايضا

فيه ان الفصل لا يكون خارجا عن الجنس بل هو مضمن فيه

حكم كل كلي من حيث هو كلي فبين من هذا ان الجسم اذا اخذ على الجهة التي يكون جنسا يكون
كالمجهول بعد لا يدري انه على اي صورة وكم صورة تشتمل ويطلب النفس تحصيله لذلك لا
قال فلت كان الجنس مبهم بالقياس الى الانواع فكذا النوع مبهم بالقياس الى الاشخاص فما معنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل
لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو جسم يحصل في كل ذلك اذا اخذنا اللون واخطرناه بال
النفس فان النفس لا تقنع بتحصيل شيء متقرر لا بالفعل بل يطلب في معنى اللون زيادة
تحصيل لتخصيصه اذ لا يحصل اللون بحيث يقبل الاشارة وليس بسواد او بياض مثلا بخلاف الانسان مثلا فانه
يتقرر بالفعل لون واما طبيعة النوع فليس يطلب فيها تحصيل معناها بل تحصيل ما
استعداد الهيئة الطلب انه
واما طبيعة الجنس فانها وان كانت النفس اذا طلبت فيها تحصيل الاشارة كانت قد فعلت
الواجب ما يجب ان يقنع معه فانه ينفس ان يطلب ايضا مع ذلك تحصيل معناه قبل هذا
عطف تفسير على الواجب اي الذي قد فعلت ما يجب ان يقنع معه لكن لها ان تطلب
الطلب حتى انما يبقى لها ان يستعد لها بالطلب لكن لا يكون الى النفس ان يفرض لها اي مشار
فيه اشارة الى استعداد الكثرة
اليه شيئا فلا يمكن النفس ان يجعل بحيث يجوز ان يكون اي مشار اليه شيئا الا بعد ان يضيف
اي على مشار اليه اي مشار اليه الجنس
اليه معاني اخر بعد اللونية قبل الاشارة فانه ليس يمكن ان يحصل اللون وهو لون بعد
بل ازيادة شيئا يشار اليه مثلا لون في هذه المادة ذلك الشيء ليس الا لونا فقط وقد
يخصص بامور عرضية عرضت له من خارج يجوز ان توهم هو بعينه باقيا مع زوال الواحد
واحد منها كما يكون في تخصصات الطبيعة النوعية وكذلك في المقدار او الكيفية او غيرهما
اي كما يكون في تخصصات الطبيعة النوعية اي مقولات
وكذلك في الجسم الذي نحن بسبيله ليس يمكن ان يجعله الذهن مشارا اليه مقصورا على انه
جوهر يتضمن اي شيء اتفق بعد ان يكون الجوهر ملوثا عرضت عليه حالة لم تجد
الاشياء التي يتضمنها ان لا يتضمنها فيصير نوعا فان قال قائل فيمكننا ان نجمع مشارا هذا
لما ذكر ان المعنى العام المحسوس لا يمكن ان يجعله مشارا
الجمع اي الاشياء شيئا فنقول ان كلامنا في نحو من الاجتماع مخصوص فيما يكون اجتماعا
الاشياء فيه على نحو الاجتماع في طبيعة الجنس من حيث هو جنس وذلك النحو هو ان يكون
المجتمعات فصولا ينضم اليه الا انه ليس كلامنا ههنا في الدلالة على طبيعة الجنس انه كيف
نحو الفصول وغير الفصول واي الاشياء يجتمع فيه على نحو الفصول بل كلامنا فيها على النحو
المؤدي الى الفرق بين الجنس والمادة وليس اذا اردنا ان نفرق بين شيئين بل وصفا ان يتعاقب

الفرق





صار ذلك الجسم الطبيعي قابلا بالفعل ثم وضع لهذه العوارض وهو يقبلها وإن لم يكن
ان الذكر مثلا انما صار ذكرا لحرارة عرضت مزاجه في ابتداء تكونه ولو قدرنا انه عرضت برودة بدلا عن الحرارة لكان ذلك الشخص
حيوانا والانسان انما صار مستعدا للذكر والانثى لاجل انه حيوان فهذا لا
يكون فصلا للجنس وايضا قد يكون شيئا خاصا بالجنس نفسه يقسمه كالذكر
يريد بيان وجه عدم كفاية الشرط الثالث وحده في تحقق الفصل اي الاشياء العارضة للجنس
والانثى بالحيوان ولا يكون فصلا لوجوه من الوجوه وذلك لانها انما كانت تكون
فصولا لو كانت عارضة للحيوان من جهة صورته حتى انقسم بها صورته انقساما
اوليا ولم تكن لانفة لشيء يقوم به فصل اول ذاتي لم يكن كذلك بل انما عرضت للحيوان
لان مادته التي يكون منها عرض لها من مضادات بحال من الاحوال لا يمنع حصول
صورة الجنس وجهته في المادة ولا طرفا القسمة من الفصول بل من العوارض
اللازمة فيه اعني مثل الذكورة والانوثة فان المسنّ الذي كان صالحا لصورة الحيوان اولا
وكان متعينا لفصل خاص من الحيوان الكلي عرض له انفعال لحار مضاد ذكرا او كان
يجوز ان يعرض له بعينه انفعال مبرد في المزاج فيكون انثى وذلك الانفعال وحده
لا يمنعه من حيث نفسه ان يقبل اي فصل يعرض للحيوان من جهة صورته اي من جهة
مع ان القسمة السابقة الى الفصول لكن يجب رعاية الشروط الاربعة التي ذكرها حتى يحصل العام كون العارض فصلا او يحصل
كونه ذا نفس ذاكرة مميزة بالارادة مكانه ويجوز ان يقبل النطق وغير النطق فلم
يكن ذلك موثرا في نوعيته حتى لو توهمنا لا انثى ولا ذكر ولم يلتفت الى ذلك
جهة المادة لا يكون فصلا اراد ان يبين ان ذلك ليس بشاط الفرق وما قبل سابقا كان المراد بيان الاحتراز من جهة المادة لو جعل
التنزلهام نوعا بنوعه فلا ذلك يمنع من النوع دون الالتفات اليه مثلا
يفيد النوع الالتفات اليه وليس كذلك اذا توهمناه ناطقا ولا اعم او توهمنا
لا ابيض ولا اسود بوجه وليس يكفي اذا اردنا ان نفرق بين الفصول الجواهر الالتفات
الشرط الثاني من الشرائط المذكورة في الاولين وعدم تحققها في الاخيرين ثم ان المعترض في اي بين من المادة
ان يقول ان الذي عرض من جهة المادة فصل فان كونه غاذيا او حساسا انما يعرض من جهة
لكن يجب ان يراعى الشرائط الاخرى التي وصفناها فان هذا لا يجعل شيئا من جملة الانواع مقسما من
اي ولا جعل اعتبار الشرائط والتعويل عليها لتجداه يعني ان
مقسما نجد الانسان وهو نوع لاحق من الحيوان يدخل فجملة الذكر والانثى
جميعا وكذلك الفرس وغيره والذكر والانثى قد يدخل ايضا في الانسان والفرس

على ان هذا المعنى وهو ملازم ما به يقع القسمة للمقسوم وان كان من شرايط الفصل
لما اخرج المذكورة وان نوقش عن كونها فصلين لعدم لزومها لما بالقسم اراد ان يشير الى ان هذا اللازم غير كاف وان كان شرطا من
فقد يكون في غير الفصل فربما لزم ما ليس بفصل نوعا واحدا لا متعددا وذلك اذا كان
من لوازم الفصل ويرجع فنقول وانت تعلم ان المادة اذا كانت تتحرك الى قبول صورة
المقسمات الخاصة بها بين ما يكون فصلا ولا ولا يا قوله ترجع اي تتميم الكلام وتحقيقه في الغرض سبب المادة الذي ليس بفصل
لحدث نوع وقد يعرض لها عوارض من الامر خبرة وغيرها يختلف بها حالها في افعال
عنها لا من حيث تقبل صورة الجنس او صورة الفصل اذ ليس كل تقبل من الاحوال
او النوعية فلا يمنع حصول الصورة الجنسية او النوعية بل تختلف حالها من جهة اخرى مناسبة للغاية اذ غير مناسبة لما لحق
وما يعرض لها انما يكون من جملة ما هو داخل في الغاية التي اليها يتحرك في التكون
فقد علمت مصادمات الامور الطبيعية ما رضته بعضها لبعض بالانفعالات
الانفعالات للمادة المتوجهة نحو الغاية التي هي الصورة الانسانية لا تختلف بها حال الصورة والفصول لانها تستمر الى حصول
التي يقع بعدها فرع اذا كانت الانفعالات المعتبرة صارت عن الغاية المقصودة
كانت موقعة لاختلاف فانها في نفس الغاية المقصودة بل في امور مناسبة الغاية
مؤثرة في الات التناسل الذي يحصل به البقاء والنوع والتناسل امر عارض للمادة بعد حصول الصورة الحيوانية والصورة الانسانية
وربما كانت في امور خارجة عنها حدا فما يعرض للمادة من هذه الجهة ويبقى معه
المادة مستمرة الى الصورة فذلك خارج عن معنى الغاية والذكورية والانوثية انما
تعرض ان اللاحق من جهة المادة هل هو فصل ليس بفصل لكن لما كان حصول المميزة من هذه الفصائل لا يتخذ عن خفاء احتيج الى ملاحظة
يقول وكيفية حال الالات التي بها يكون التناسل والتناسل لا يجامع عارض بعد الحيوة
وبعد تنوع الحيوة شيئا محصلا بعينه فيكون ذاتك وامثالها من جملة الاحوال اللاحقة
بعد تنوع النوع نوعا وان كانت مناسبة للغاية فما كان من الانفعالات والاوانه
بهذه الصفة فليعلم انها ليست من الفصول للاجناس قد عرفنا طبيعة الكلي وانه يتنوع
يوجد وان الجنس منها كيف يفارق المادة تعريفا من وجه يمكن ان يتفرع منه
وجوه سنوردها بعد وعرفنا اي الاشياء يتضمنها الجنس مما يتنوع بها وبقي
بحثان متصلان بما نحن بسبيله احدهما اي الاشياء يتضمنها الجنس مما ليس بنوع
اياه والثاني ان هذا الناحية كيف يكون وكيف يكون من عن الفصل وهما شيئا شيء
واحد متصل بالفصل فاما البحث الاول فنقول فيه ان تلك الاشياء اما ان يكون فصولا
فهي لا محالة عوارض والعوارض اما لازمة واما غير لازمة واللازمة اما لازمة لا بد

الجنس ان كانت له اجناس واما لفصول اجناسه واما للجنس نفسه من فصله واما لفصول
تحته واما لمادة شيء منها واما ما كان منهما من فوق فان اللازمات للاجناس الفوقانية
والفصول التي لها والفصل المقوم الذي للجنس نفسه واللازمات لمواد هذه
ولاعراضها اذ قد يلزم الاعراض اعراض فجميع ذلك يكون لازما للجنس ولما تحته
واما التي يلزم الفصول التي تحت الجنس فلا يلزم الجنس شيء منها اذ اللازم يلزم
من ذلك ان يلزمه النقصان بل قد يجوز ان يقع فيه كلاهما **واما البحث الثاني**
فلنفرض مشارا اليه وهو مجموع محصل من فصول الاجسام واعراض كثيرة فاذا قلنا
له جسم فلسنا نعني بذلك مجرد مجموع الصورة الجسمية مع المادة التي هذه الاشياء كلها
عارضة لها خارجة بل نعني شيئا لا في موضوع له طول وعرض وعمق وان كان هذا
المحمل عليه اوليا او غير اولي فيكون هذه الجملة من حيث هي جملة معينة يقع عليها حمل
الجسم بهذا المعنى ولا يحمل عليها الجسم بالمعنى الاخر الذي هو مادته اذا قيل له جسم لكن
ذلك الجسم هو الاعنه لا الجزء منه ولا شيئا خارجا عنه ولكن لقائل ان يقول قد تقدم
طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد اجمع الحكماء على ان للشخص اعراضا وخواص
خارجة عن طبيعة الجنس فنقول معنى قولهم ان للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة
الجنس هو ان طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا تحتاج في ان يكون لها طبيعة الجنس
من حيث تعم الى تلك الاعراض بالفعل لان طبيعة الجنس لا يقع على الجملة فانه لو كان
لا يقع على الجملة لم يكن محمولا على الشخص بل كان يكون جزءا من الشخص لكنه لو لم يكن هذه
الاعراض والخواص لكان يكون ايضا هذه الطبيعة التي قلنا انها موجودة بهذا المعنى
المذكور وهو انها طبيعة جوهر كيف كانت جوهرية تقوم بكذا وكذا مما يجب
في انه جسم فهذه الاعراض والخواص خارجة عن ما يحتاج اليها الجسم من الابعاد مثلا
ان يكون جسما على ما قيل الا ان يكون مخصصا فليس في ذلك اذا كانت هذه فليس يقال عليها

الجسم فقرق بين ان يقال طبيعة لا يحتاج في معناها الى شيء وبين ان يقال لا يحمل
عليه فقد يحمل على ما لا يحتاج الى معناه واما الذي لحمل فقد يخصص به الفعل بعد ان كان
يجوز ان يتخصص بغيره وكذلك حاله مع الفصول ولولا هذا الوجه من الاعتبار في
حمل الجنس لكان طبيعة الجنس جزء لا محمولا **فصل في النوع** واما النوع فانه الطبيعة
المتحصلة في الوجود وفي العقل جميعا وذلك لان الجنس اذا تحصل بحيثية بامور
تحصله يكون العقل انما ينبغي له بعد ذلك ان يحصلها بالاشارة فقط ولا يطلب
شيئا في تحصيلها الا الاشارة فقط بعد ان تحصلت الطبيعة نوع الانواع ويكون
من الكم والكيف ونحوهما لتشخص العرض ذاتا
ح بعرض له لوازم من الخواص والاعراض يتعين بها الطبيعة مشارا اليها ويكون
تلك الخواص والاعراض اما اضافات فقط من غير ان يكون معنى في الذات البتة و
اي اضافات الى المواد وموضوعات فقط
هي ما يعرض لتشخيصات الامور البسيطة والاعراض لان تشخصها بكونها محمولة اي
كالصور والنفوس يعني ان تشخصها بالذات باضافتها الى
في موضوعاتها وتشخصها بالموضوع يكون بالعرض كالصور الطبيعية مثل صورة
النار واما ان يكون ايضا احوالا زائدة على المضافات لكن بعضها بحيث لو توهم
اي يعرض لموضوع او مادة فان الشخص حينئذ وجود الموضوع وباحوال زائدة على الموضوع
مرفوعا عن هذا المشار اليه لوجب ان لا يكون هذا المشار اليه الذي هو مغاير لا يزن
موجودا بل يكون قد فسد نحو مغايرته اللازمة وبعضها بحيث لو توهم مرفوعا
لم يجب الابطال ان مهيته بعد وجودها والا فساد ذاته بعد تخصصها ولكن تبطل
مغايرته ومخالفته لا يزن الى مغايرة اخرى من غير فساد لكنا فيما اشكل علينا
فلم يتحصل وليس كلامنا فيما نعلم نحن ذلك بل فيما الامر في نفسه **فصل في تعريف**
بعض الكلام في معرفة الشخص حتى يكون الاشكال منافيا للمقصود وانما الكلام في معرفة القوانين
الفصل وتحقيقه والفصل ايضا فيجب ان نتكلم فيه ونعرف حاله فنقول ان الفصل
فيجب تقديرا ما اولا
بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحس فان ذلك غير محمول على الا على ما ليس فصلا
يريد ان يبنيه على ان المراد من قولهم النطق فصل الانسان والحس فصل الحيوان ليس على سبيل الحقيقة الاصطلاحية
بل نوعا مثل اللمس للحس على ما علمت في موضع اخر وشخصا مثل حمل النطق على
نطق زيد وعمرو فان اشخاص الناس لا يحمل عليها النطق ولا الحس فلا يقوم شيء منهما

انه نطق وحس ولكن يشتق له من اسمائها اسم فان كانت هذه فصولا فهي فصول
من جهة اخرى وليست من جهة التي هي اقسام المقول على كثيرين بالتواطؤ بالاولى
ان يكون هذه مبادي الفصول لا الفصول فانها انما تحمل بالتواطؤ على غير اشخاص
النوع التي هي انها فصولها وذلك لان النطق يحمل على نطق زيد ونطق عمرو بالتواطؤ
والحس يحمل على البصر والسمع بالتواطؤ فالفصل الذي هو كالنطق والحس ليس هو
بحيث يقع على شيء من الجنس فليس الحس ولا النطق حيوانا البتة واما الفصل الذي
هو الناطق والحساس فالجنس بالقوة هو وانما صار هو بالفعل صار نوعا
واما كيف ذلك فقد تكلمنا فيه وبينا انه كيف يكون الجنس هو الفصل وهو النوع
في الوجود بالفعل وكيف تفترق هذه بعضها من بعض وان النوع بالحقيقة شيء
ثم هو الجنس اذا صار موصوفا بالفصل وان ذلك التميز والتفريق هو عند العقل
فاذا احتيج فصل وتميز في الوجود وفي المركبات صار الجنس مادة والفصل صورة
ولم يكن الجنس ولا الفصل مقولا على النوع ثم من الشكوك التي تعرض على هذا الكلام
بل على وجود طبيعة الفصل ما اقوله انه من البين ان كل نوع منفصل عن شركائه
في الجنس بفصل ثم ذلك الفصل معنى ايضا من المعاني فاما ان يكون اعم المحمولات
واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم المحمولات فان الناطق واشياء كثيرة مما يجري
مجراه ليست مقولة ولا في حكم مقولة فيبقى ان يكون واقعا تحت اعم المحمولات وكل
ما هو واقع تحته معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به فيكون
اذن لكل فصل فصل ويذهب هذا الى غير النهاية والذي يجب ان يعلم حتى
ينحل هذا الشك ان من الحمل ما يكون المحمول فيه مقوما لماهية الموضوع وفسرا ما يكون
امرا لازما له غير مقوم لماهيته كالوجود وانه ليس ان يكون كل معنى يكون اخص
ويقع تحت معنى اعم انما ينفصل عن شركائه فيه بفصل في العقل هو معنى تغاير ذاته

الجنس الذي هو صورة النوعية يجب ان يكون جوهرا وليس
انما يكون الحركة بالارادة فيه الا ذلك لانه يحل اذا عرفنا الجسم الذي هو عبارة
الجسم الذي هو جنس الحساس والناطق الذي هو صورة له وجزء والذي
هو فصل وبازاء ذلك ان ما هو غير جنس العبارة والصورة فلا يحمل البتة
ولا يوجد بسيطا عند ارسطو فهذا خصا وحده هو كما يقتضي العقل صورة
وسطى بين الذي هو ونظائر هذا الكلام غير يسيرة ونحن لم نرد من كون
الفصل هو الصورة الماخوذة بلا شرط كونه مشتقا منها وذلك كما يشير اليه
وقع
عن الشيخ في
فصل من فصول
تاطيفورياس المشار اليه
العبارة واعلم ان الفصول
المنطقية كلها يحمل على الانواع فلا
يكون غير الانواع في الموضوع ولكن يكون
غيرها بالاعتبار فان كان الفصل المنطقي
من شيء موجود في النوع لا يحمل على النوع كان النوع
منفصلا بالفصل عن غيره كالانسان الذي هو ناطق وانما
هو ناطق بنطق موجود حاصل فيه والنطق لا يحمل على الانسان لا
ان الانسان نطق لا بالاعتبار فقط بل بالموضوع فهذا الفصل
وما يجري مجراه يستند الى شيء من غير النوع بحيث لا يحمل هو عليه
ولكن يكون غيرها بالاعتبار انتهى وهو صريح في ان مبادي الفصول
المنطقية التي هي الفصول الحقيقية قد يكون امورا موجودة
بوجود هو مغاير لوجود نوعه فان قلت كلامهم هذا الوضع
لا يشتمل كل حد على امر خارج عن ماهية المحدود اذ
قلنا ان تجزء المركب ما لم يوخذ معه غيره لا يصير
جنسا او فصلا وهذا الامر ليس من جملة اجزائه
وما ليس منها فهو خارج عن المركب فيكون
كل حد كلا مركب من جنس الشيء وفصله
فيه امر خارج عن ماهية محدوده
والظاهر من كلام القوم
خلافه اذ قالوا ان
حد الشيء قد لا
يكون فيه
امر
زائد على حقيقة
محدوده وقد يكون
مشتملا على امر كذلك قلت
هذا انما يوجب ذلك لو لم يكن
مرادهم من الاشتمال المذكور ما يجب
ان الحد قد لا يدل الا على ان الشيء مركب
من امر من اجزاء الماهية وقد يدل مع ذلك على امر
آخر يكون له في امر افراده ليس كذلك ومن
تضاعيف البيان ظهر ان الفاضل الدواني مما استبه
امر احد الفضلين بالآخر في رسالته في اثبات الذات والصفات
حيث قال ان الفصول الجوهرية قد يعبر عنها بالفاظ توهم انها
اضافات ماخوذة لتلك الجواهر كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق
والمدرك للكليات وعن فصل الحيوان بالحساس المتحرك بالارادة وتحقيق
انها ليست من الاضافات في شيء بل هي جواهر فان جزء الجوهر لا يكون
الا جوهرا هذا كلامه وان القائل ان يقول ان اراد ان الفصل الحقيقي
للجوهر الذي هو صورته النوعية مثلا يجب ان يكون جوهرا فهو مسلم
وليس الناطق والحساس المتحرك بالارادة منه اذ الفصل الحقيقي فيهما نفس
الناطقية الانسانية والنفس الحيوانية لا هذان المفهومان كما حقق في موضعه

فصل

ومهيته وانما يجب ذلك اذا كان ما يحمل عليه مقوما لمهيته فيكون كالجزء في العقل والذهن
للمهية فما يشاركه في شيء هو جزء مهيته فاذا خالفه فيجب ان يخالفه في شيء لا يشاركه فيه
ويكون ذلك جزءا آخر عند العقل والذهن والتحديد من مهيته فيكون مخالفته
المؤلفة لشيء من جملة مهيته ليس بجميع ما يدل في مهيته اعني عند الذهن والتحديد و
الجزء غير الكل فيكون مخالفته لشيء غيره وهو الفصل واما اذا كانت المشاركة في امر
لازم وكان لا يشاركه في الجزء الحد المهية اصلا وكانت المهية بنفسها منفصلة لا يجزء
منها مثل انفصال اللون عن العدد فانهما وان اشتركا في الوجود فالوجود كما اتضح
في سائر ما تعلق من الفلسفة لازم غير داخل في المهية فلا يحتاج اللون في انفصاله
من العدد عند التحديد والذهن الى شيء آخر غير مهيته وطبيعته ولو شاركه العدد
في معنى داخل في مهيته لكان يحتاج الى ان ينفصل عنه بمعنى آخر غير جملة مهية اللون لكن جملة مهية اللون
غير مشاركة البتة لمهية العدد وانما يشاركها بشيء خارج عن المهية ولا يحتاج اذن
اللون الى فصل يخالف به العدد ونقول ايضا ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء
من مهيته ويحمل على الفصل على انه لازم له لا على انه جزء من مهيته مثاله الحيوان يحمل
على الانسان على انه جزء من مهيته ويحمل على الناطق على انه لازم له لا على انه جزء من مهيته
فانه انما يعني بالناطق شيء له نطق وشيء له نفس ناطقة من حيث يتضمن نفس قولنا
الناطق بيانا لذلك الشيء انه جوهر او غير جوهر الا انه يلزم ان لا يكون هذا الشيء الا
جوهرا او الاجسام والاجساما فيكون هذه الامور مقولة عليه قول اللازم على الملزوم
لانها غير داخلة في مفهوم الناطق اي الشيء ذي النطق فنقول الان اما الفصل فانه
لا يشارك الجنس الذي يحمل عليه في المهية فيكون انفصاله عنه بذاته ويشارك
النوع على انه جزء منه فيكون انفصاله عنه لطبيعة الجنس التي هي في مهية النوع و

مؤلفا من طبيعة هذه المعاني واعتبرتها من جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى
في نفسه غير الآخر وجدت هناك كثرة في الذهن فان عنيت بالحد المعنى القائم بالنفس
بالاعتبار الاول وهو الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق
كان الحد بعينه هو المحدود والمعقول ان الحد المعنى القائم بالنفس بالاعتبار الثاني
الفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود بل كان سببا مؤديا اليه كاسبابه
ثم الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق والحيوان جزئين
من الحد بل محمولين عليه لانه هو لا انهما شيئان من حقيقتين متغايرتين للجمع
لكن نعني به مثالنا الشيء الذي هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان
حيوانيته متحصلا بالنطق والاعتبار الذي يوجب كون الحد
غير المحدود يمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل
جزئين منه فكذلك لا الحد جنس ولا الجنس حد ولا الفصل حد
منهما فاذا تقرر هذا فنقول ان الحيوان الذي هو الناطق
لما كان هذا متحدا مع الانسان يكون بمنزلة
الجزء على ما قال الجزء من الانسان
ولم يقل جزء منه ولما كان الحيوان
والناطق باعتبار كونهما
حدا كاسبابه ان
كانا غير محمولين
لكن يكون
كل منهما
جزءا له قال الحكماء
ايضا ان الجنس والفصل عينا
الحكماء قد اشار الى هذين الوجهين
عما قال ان بقي الاشكال فيما قال في الحد
الثاني من المنفي الواقع عنه بقوله لانه انه جزء للمهية
المركبة من الحيوان والناطق الا ان يكون كل منهما زائدا في
وعلى تقدير وجوده يكون حصل ما وقع من غيات الحكماء هو ما قلناه
ذكرناه ثانيا بكون حملا لما وقع عن الشيخ فان قلت ان الجنس لما لم يكن محمولا
النوع صيغة فكيف يستقيم ما وقع عنه بقوله ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء من مهيته
قلت لعل فيه دلالة على ان المراد من حمله عليه كونه جزءا منه فيرجع معناه حمله عليه على جزء مهيته
له فليتدبر ثم ان قوله في المهية فيما وقع عنه بقوله اما الفصل فانه لا يشارك
الجنس الذي يحمل عليه في المهية يتعلق بقوله لا يشارك لا بقوله يحمل عليه ثم
ان من الجائز تقريرا وقع عن غيات الحكماء في حل ما وقع من شيخ
ههنا ان بناء الجواب الاول على ان الاجزاء المحمولة بما
هي اجزاء محمولة تكون كل منها كالجزء للانسان وهباء
الثاني على الاجزاء المحمولة ولكن باعتبار كونها
مقررة بحسب الخارج مع الاجزاء الخارجية
تلك المهية فيكون هذا الاعتبار
اجزاء لها فلذا قال على انه
رؤس مهية الفصل
كالجزء تدبر فيه
يليق
سيد احمد

ليست في حيثية الفصل واما حاله مع ساير الاشياء فان الفصل ان شاركها في الهيئة
وجب ان ينفصل عنها بفصل وان لم يشاركها في الهيئة لم يجب ان ينفصل عنها بفصل
وليس يجب ان يكون كل فصل يشارك شيئا في هيئة وليس يجب لا محالة اذا وقع الفصل
تحت ما هو اعم منه ان يكون وقوعه تحته هو وقوعه تحت الجنس بل قد يمكن ان يقع
تحت ما هو اعم منه ويكون الاعم داخلا في حيثيته ويمكن ان لا يقع تحت ما هو اعم منه لا
وقوع المعنى تحت اللازم له دون الداخل في هيئته مثل الناطق مثلا فانه يقع تحت
المدرك على ان المدرك جنس له والمدرك يقع تحت الجوهر على انه اعلى الجوهر لا لانه
جنس على الوجه الذي اوما اليه ويقع ايضا تحت المضاف لا على ان الاضافة جوهره
او داخلة في هيئته بل على انها لازمة له فالفصل ليس يحتاج في انفصاله عن النوع
الى فصل اخر وليس يحتاج في انفصاله عن الاشياء المشاركة له في الوجود وساير
اللازم الى معنى غير نفس حيثيته وليس يجب ان يقع لا محالة تحت ما هو اعم منه فيقع النوع
تحت الجنس بل قد يقع وقوع الملزوم الاخص تحت اللازم الذي لا يدخل في الهيئة واما
اخذت الفصل كالناطق مثلا فانما يجب اشارته في فصول الاشياء المركبة فان حيثيت
كونه فصلا لناطقة كان من المعاني المؤلفة من نسبة وجوهر على ما علمت من حكمه
في مواضع اخرى وان عنيت نفس المفسر كانت جوهرا وكانت جزء جوهر مركب
بالفصل الواقع بين البسيط والمركب في الجواهر على نحو ما حققت ولنرجع الان الى
المقامات التي في الشك فنقول اما المقدمة القائلة ان الفصل لا يكون معنى من المعاني
فاما ان يكون اعم المحمولات واما ان يكون معنى وانما تحت اعم المحمولات فمسلمة واما الاخرى و
القائلة ان كل ما هو اعم المحمولات فهو مقول كذب وانما المقول اعم المحمولات الجنسية
المقومة للمهية لا التي هي اعم المحمولات وليس بمقوم مهية كل ما تحتها بل يلزم الاشيا
والقائلة الاخرى ان كل ما هو واقع تحت معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل

مختصر كاذبة لان المشاركات اذا كانت مشاركة في اللازم دون المعنى الداخل في الماهية
لم يكن الانفصال عنها بفصل بل بمجرد الماهية فيتعين حد هذا انه لا يجب ان يكون لكل
فصل فصل ويجب ان يعلم ان الذي يقال من ان فصول الجوهر جواهر وفصول الكيف
كيف معنى ذلك ان فصول الجوهر يلزم ان يكون جواهر وفصول الكيف يلزم ان يكون
كيفا لا ان فصول الجوهر يؤخذ في مفهوم ماهيتها حد الجوهر على انها جواهر في
وفصول الكيف تؤخذ في ماهيتها حد الكيف على انها كيفية لا ان يعني بفصول
الجوهر مثلا الا الفصل المقول على الجوهر بالتواطؤ بل الفصل المقول عليه بالاشتقاق
اعني لا الناطق بل النطق فيكون ح ما علمت ويكون فصلا بالاشتقاق لا بالتواطؤ
والفصل الذي يقال بالتواطؤ وليس يجب اذا كان الفصل الذي بالتواطؤ موجودا ان
يكون الفصل الذي بالاشتقاق موجودا انما يكون هكذا لا في كل ما هو نوع فيما
هو نوع جوهري دون الانواع العرضية وليس ايضا في كل نوع جوهري بل فيما كان
مركبا ولم يكن جوهرا بسيطا فالفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا
مطلقا ثم بعد ذلك على سبيل النظر والتامل يعلم انه يجب ان يكون هذا الشيء الذي
بصفة كذا جوهرا او كيفا مثلا لان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئا له
نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا
جوهرا او جسما **فصل في تعرف مناسبة الجنس والحد** في القائل
ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة هو لفظ جنس وفصل كل
واحد منهما مفارق للاخر ومجموعهما هو جزء الحد وليس الحد الا ماهية المحدود فيكون
نسبة المعاني المدلول عليها بالجنس والفصل الى طبيعة النوع كنسبتها في الحد الى المحدود
وكما ان الجنس والفصل جزء الحد فكذلك معناهما جزء المحدود واذا كان كذلك
لم يصح حمل طبيعة الجنس على طبيعة النوع لانه جزء منه فنقول انا اذا حددنا فقلنا الانسان

قوله فنقول محصل الجواب على ما صرح به في آخر هذا الفصل هو ان الحد بالحقيقة هو نفس طبيعة

مثلا حيوان ناطق فليس مراده بذلك ان الانسان هو مجموع الحيوان والناطق بل مراده
بذلك انه الحيوان الذي في ذلك الحيوان ناطق بل الذي هو بعينه الناطق كان الحيوان
في نفسه امرا لا يحصل وجوده على النحو الذي قلنا قبل فاذا كان ذلك الحيوان ناطقا
حتى يكون هذا الذي نقول له انه ذو نفس دراكة مجملا الذي هو غير محصل انه اي
خبر قوله قد صار والمشار اليه بلفظة هذا الحيوان الغير المحصل وقوله اي انه ذو نفس هو تفسير لقوله غير محصل
ذو نفس هو قد صار محصلا من حاله ان نفسه حساسة ناطقة فيكون هذا تحصيلا
لكونه ذا نفس دراكة فليس يكون الجسم ذو النفس الدراكة شيئا وكونه ذا نفس
جواب الشرط
ناطقة شيئا ينضم اليه خارجا عنه بل يكون هذا الذي هو حيوان هو الجسم ذو
بل الصواب هو الجواب الذي سيشير اليه بقوله ثم لو كان ليس للحيوان نفس الا الحساسة كان ما من ان النفس
النفس الدراكة ثم كون نفسه دراكة امر مبهم ولا يكون بالفعل في الوجود مبهما
البتة كما علمت بل يكون فيه محصلا فانما يكون هذا الابهام في الذهن ويكون
نظر فانه ان اراد ان الفصل موجود بالفعل مع قطع النظر عن الصفات والآثار فلا يستقيم الكلام لان النفس ايضا حقيقة
مشكلا غير حقيقة النفس الدراكة حتى يفصل فوق دراكة بالحس والتخيل والنطق
اذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على الفصل فان
يريد ان يدفع شكا ربما يقع هاهنا وهو ان الحيوان يحصل بفصله المقوم الذي هو الحس من الحساس سائر الناطق فيكون
فصل الحيوان انه ذو نفس دراكة متحركة بالارادة وليس هو بنفس الحيوان ان يحس
ولا هو بنفس ان يتخيل فلا هو بنفس ان يتحرك بالارادة بل هو مبدأ لجميع ذلك وهذه كلها
قواه ليس ان ينسب الى بعضها اولى من ان ينسب الى الاخر لكنه شيء ليس له في نفسه اسم
هذه توابعه فيضطر الى ان يخترع له اسما بالنسبة اليها ولهذا يجمع الحس والتحرك
معا في حد الحيوان فيجعل الحس كانه معنى يجمع الحس الظاهر والحس الباطن او يقتصر على
الحس فيكون دالا على جميع ذلك لا بالتضمن بل بالالتزام وقد سلف لك بيان هذا
وما اشبهه فليس الحس بالحقيقة فصل الحيوان بل احد شعب فصله واحد لوازمه
وانما فصله وجود النفس التي هي مبدأ هذا كله له وكل الناطق للانسان لكن عدم
الجار والمجرور متعلق بوجود النفس
الاسماء وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا اما هذا وما ذلك الى الانحراف عن حقيقة
الفصل الى لازمه وربما اشتققنا اسمه من لازمه فعنينا بالحساس الذي هو المبدأ الذي

ينبعث منه الحس وغيره وربما كان الفصل في نفسه مجهولا عندنا ولم نشعر الا بآثاره

وليس كلامنا في هذه الامور على حسب ما نعقل نحن ونضع نحن وننظر فيه نحن

بل من جهة كيفية وجودها في انفسها ثم لو كان ليس للحيوان نفس الا الحس كان

كونه حساسا ذا حس ليس جنسا بمعنى مجرد الطبيعة الجسمية الحسية بشرط ان يكو

هو فقط بل على النحو الذي قلنا واتحاد الفصل بالجنس ليس الا على انه شيء كامن

الجنس بالقوة لا ملتزم الجنس بالقوة واتحاد المادة بالصورة او الجزء بالجزء الاخر

في المركب فانما هو اتحاد شيء بشيء خارج عنه لازم او عارض فيكون الاشياء التي

فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة

شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة

امرا خارجا عنه ليس احدهما الاخر ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما والثاني اتحاد

اشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الاخر في القوام الا انها تحد

فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد

اشياء بعضها لا يقوم بالفعل الا بالذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة متحدة

مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها

بعضا ولا حملها اجزائها ولا حمل الشيء منها على الاخر حمل التواطؤ ومنها

اتحاد شيء بشيء قوة هذا الشيء منهما ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه فان الذي

قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى

في الوجود فينضم اليه معنى اخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما

يكون اخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان

يكون هو الخط والسطح والعمق على ان يقارنه شيء فيكون مجموعهما الخط والسطح

والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان معنى

هو مفاد كلام الشيخ بطوله في بيان اتحاد الجنس والفصل فلا تغفل

قوله فيكون الاشياء على اصناف

قوله فيعين عن العلم بالتواطؤ وكذا الاشياء المتميزة في الوجود

قوله فينضم اليه معنى اخر يعين وجوده اقول اي تحصل وجوده وتعينه من بين المعاني المضمنة فيه سيد احمد

القدر هو شيء يحتمل مثلا المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان
مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء
القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود
اي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او في بعدين او ثلثة فهذا المعنى
في الوجود لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجودا مقررا ثم ان الذهن
على انها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة
في كل نفسه وهذا شيء اخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله
المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد
واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز ذلك ان نقول ان هذا
القابل للمساواة هو هذا الذي هو في بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا
في الاشياء التي مضت وههنا بيان كانت كثرة ما لا شك فيها في كثرة ليست
من الجهة التي يكون من الاجزاء بل من جهة امر غير محصل وامر محصل عند
الذهن فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون
هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئا اخر الا بالاعتبار المذكور
الذي في ذلك العقل وحده فان التحصيل ليس غيره بل حقيقته فهكذا يجب ان يعقل
التوحيد الذي بين الجنس والفصل وانه وان كان مختلفا وكان بعض الانواع
فيها تركيب في طبايعها وتنبعث فصولها من صورها واجناسها من المواد التي
لصورها وان لم يكن لا اجناسها ولا فصولها مواد لها وصورها من حيث هي
مواد وصور وبعضها ليس فيها تركيب في طبايعها بل ان كان فيها تركيب فهو
على النحو الذي قلنا وانما يكون احد الشيئين منهما في كل نوع غير الاخر لانه قد
اخذ مرة لا بحالة من التحصيل بل على انه بالقوة محصل واخذ مرة وهو محصل

بالفعل

بالفعل وهذه القوة لم يكن بحسب الوجود بل بحسب الذهن فانه ليس في الوجود
حصول طبيعة جنسية هي بعد بالقوة محصلة نوعا وسواء كان النوع لم يكن
في الطبايع او لم يكن والجنس والفصل في الحد ايضا من حيث كل واحد منهما هو
جزء للحد من حيث هو حد فانه لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل عليه فانه لا يقال للحد انه
جنس ولا فصل ولا بالعكس فلا يقال في حد الحيوان انه جسم ولا انه ذو حس ولا
بالعكس واما من حيث الاجناس والفصول طبايع منبعثة طبيعة على ما علمت فانها
تحمل على المحدود بل نقول ان الحد بالحقيقة يفيد معنى طبيعة واحدة مثل ذلك اذا قلت
الحيوان الناطق يحصل من ذلك معنى شيء واحد هو بعينه الحيوان الذي له ذلك
الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشيء الواحد لم يكن كثرة في الذهن
لكنك اذا نظرت الى الحد فوجدته مؤلفا من عدة هذه المعاني واعتبرتها من
جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى في نفسه غير الاخر وجدت
هناك كثرة في الذهن فان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار الاول
وهو الشيء الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق كالحد
بعينه هو المحدود وهو المعقول وان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار
الثاني المفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود بل كان الثاني شيئا مؤديا اليه
كاسبا له ثم الاعتبار الثاني الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يجعل
الناطق والحيوان جزئين من الحد بل محمولين عليه بانه هو لانهما شيئان من حقيقة
متغايران او مغايران للمجتمع لكن يعني به في مثالنا الشيء الذي هو بعينه الحيوان
الذي ذلك الحيوان حيوانية مستكملة محصلة بالنطق والاعتبار الذي يوجب
كون الحد غير المحدود يمنع من ان يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل جزئين منه
فلذلك ليس الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحدا منهما ولاجله معنى الحيوان

فيان اتحاد الجنس والفصل بحسب الحقيقة

مؤلفا

مؤلفا مع الناطق هو معنى الحيوان غير المؤلف ولا معنى الناطق غير مؤلف ولا يفهم
من معنى مجموع حيوان وناطق ما يفهم من احدهما ولا يحمل احدهما عليه فليس مجموع
حيوان وناطق هو حيوان وناطق لان المجموع من امرين هو غيرهما بل ثالث لان كل
واحد منهما جزء منه والجزء لا يكون هو الكل ولا الكل يكون هو الجزء **فصل**
في الحد والذي ينبغي لنا ان نعرفه الان ان الاشياء كيف يتحد. وكيف نسبة الحد اليها
وما الفرق بين المهية للشيء وبين الصورة فنقول كما ان الموجود والواحد من الاشياء
العامة للمقولات ولكن على سبيل تقدم وتاخر فكذلك ايضا كون الاشياء ذوات
مهية وحد فليس ذلك في الاشياء كلها على مرتبة واحدة فاما الجوهر فانه مما
يتحد ولم يحد تحدا ولا اوليا وبالحقيقة واما الاشياء الاخرى فلما كانت مهيتها
متعلقة بالجوهر او بالصورة الجوهرية على ما حددناه اما الصورة الطبيعية فقد
عرفت حالها والمقادير والاشكال فقد عرفتها ايضا فيكون تلك الاشياء الاخرى
ايضا من وجه لا يحد الا بالجواهر فيعرض من ذلك ان يكون اما الاعراض فان
في حدودها زيادة على ذواتها لان ذواتها وان كانت اشياء لا تدخل الجوهر فيها
على انه جزء لها بوجه من الوجوه وذلك لان ما جزؤه جوهر فهو جوهر ياخذه
داخل الجوهر فيها على انه جزء اذ كانت تحقق بالجوهر لا محالة واما المركبات فانها
يتكرر فيها شيء واحد بعينه مرتين فانه اذ فيها جوهر فلا بد من ادخاله في
الحد اذ فيها عرض يحل بالجوهر فلا بد من دخوله في حد العرض مرة اخرى ليكون
الحد مؤلفا من جنس وفصل مؤلفة من حد الجوهر وحد العرض لا محالة وعلى هذا الى التثنية وكثرة و
هو المركب من الجنس والفصل وحده هو المؤلف منهما وخارجي هو المراد مهملا ولهذا ان كان كل من اجزائه قوام بانفراده
يتبين اذا علم حد ذلك العرض فيرد الى مضمناته فيكون حد هذا المركب قد دخل
فيه الجوهر مرتين وهو في ذات المركب مرة واحدة فيكون في هذا الحد زيادة على معنى
واذا لوحظ حال التكرار في المركب فيما ان كان بين التكرار في حد المركب اياه بين العرض او الصورة او بين التكرار اما بالفعل
المحدود في نفسه والحد والحقيقة لا يجب ان يكون فيها زيادات ومثال هذا المثال

قوله الصورة الطبيعية

قوله واما الاشياء الاخرى

قوله اما الاعراض

حدودت

حدث الانف الافطس فيجب ان تاخذ فيه الانف لا مجردا تاخذ فيه الافطس فتكون قد

لعل ذكر الانف انما هو لتعيين الموضوع المأخوذ في الافطس كما اوضحناه

اخذت فيه حد الافطس لكن الافطس هو انف عميق فلا يجوز ان اخذ عميقا وحده فانه

لو كان العميق وحده هو الافطس لكانت الساق المعقفة ايضا افطس اذ يجب حينئذ ان تاخذ

الانف في حد الافطس فاذا حددت الانف الافطس تكون قد اخذت فيه الانف مرتين فلا

اي من جهة هذا التركيب تطلق الاعتباري على المركب العقلي مقابل الخارجي كما اوضحناه

يخلو ان لا يكون مثال هذه حدودا وانما يكون الحدود للبسائط فقط او يكون بعد

حدودا على جهة اخرى وليس ينبغي ان يقتصر من الحد على ان يكون شرح الاسم

بان يكون الحد على وجهين ما فيه زيادة وما ليس فيه زيادة ثم اعلم ان هذا المركب الاعتباري

فيجعل امثال هذه لذلك حدودا حقيقة لان الحد هو ما يدل على الماهية وقد عرفت

التعريف في الجوهر المذكور في صدر الفصل يجوز ان الصاد الماهية في التعاريف تفسيرا بالجواب عن السؤال بما هو وهو كلي البتة وقد

ولو كان كل قول يمكن ان يفرض بازائه اسم حد لكان جميع كتب الحاظ حدودا

فاذا كان الامر على هذا فبين ان المركبات حدودها حدود على جهة اخرى وكل

بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس هناك شيء قابل لماهيته ولو كان هناك شيء

اشار الى الوسط والقياس على هيئة الشكل الاول

قابل لماهيته لم يكن ذلك الشيء ماهيته ماهية المقول الذي حصل له ايضا لان ذلك

على الذات الظاهر ان هذا الدليل هو الدليل السابق اعاده بعبارة اخرى كما اوضحناه

المقول كان يكون صورته وصورته ليس هو الذي يقابله حده ولا للمركبات صورة

يعني ان الحد الذي يقابل الصورة

وحدها هي ماهي فان الحد للمركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشيء

اي كون المادة والصورة على الاقتران بعد التركيب معا فالصورة احد ما يضاف اليه هذا التركيب والمادة ايضا كذلك والماهية هذا

يدل على جميع ما يقوم به ذاته فيكون هو ايضا قد يتضمن المادة بوجه فبهذا

يعرف الفرق بين الماهية في المركبات والصورة والصورة دائما جزء من الماهية في المركبات

اي المركبات ليست هي مادة وصورة وكيف كانت بل مادة وصورة مقارنة لها وكون الصورة مغايرة من نفس الصورة

وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا صورتها ذاتها

ولا ماهيتها ذاتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما الماهية فهي ما به هي ما هي

اشار هذا مع انه علم في صدر الكتاب ان الكلي بالتبع لا بالذات مع ان اللازم منه هو ان كل

وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة ولكن

هو

ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا ما هو المركب والماهية

والنوع في المفرد الشخصي بالاشتراك الاسمي فقط اذ المفرد الحقيقي ماهية بمعنى ما به الشيء هو ما هو ليس له حد بوجه من الوجوه كما اوضحناه

هذا التركيب فالصورة احد ما يضاف اليه هذا التركيب والماهية هي نفس هذا الترك

الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد فالمجنس عما هو جنس

كان المطلوب فيما ذكرت

باب الفرق بين الصورة في المركبات وبين الصورة في البسائط

قوله واما الماهية الخ فيه مسامحة اذ لا يخفى ان المراد بالماهية ههنا هو الحد ولا يلزم ان يكون الحد هو ما به الشيء كما هو مقصود هذا الفصل كما اوضحناه

ماهية وللنوع بما هو نوع ماهية وللمفرد الخارجي ايضا بما هو مفرد جزئي ماهية مما يتقوم
به من الاعراض اللازمة وكان الماهية اذا قيلت على التي في الجنس والنوع وعلى التي للمفرد
الشخصي كان باشتراك الاسم وليس هذه الماهية مضادة لما هو ماهية والا
لم يكن ماهية لكنه لا حد للمفرد بوجه من الوجوه وان كان للمركب حد ما وذلك
لان الحد مؤلف من اسماء ناعتة لا محالة ليس فيها اشارة الى شيء معين ولو كانت
حدا لجاز ان يزاد عليها المحدود بخلاف حدود البسائط حيث انها بقائل ويوازي المحدود اذ انها والمفرد كزيد فلا ماهية له بمعنى
اشارة لكانت تسمية فقط او دلالة اخرى بحركة واشارة وما اشبه ذلك فليس معها
تعريف المجهول بالنعت واذ كان كل اسم يحصر في حد المفرد يدل على نعت النعت
يحتمل الوقوع على عدة والتاليف لا يخرجها من هذا الاحتمال فانه اذا كان المعنى
كليا ولصيق اليه به وهو معنى كلي جاز ان يكون فيه تخصيص ما ولكن اذا كان
تخصيص كلي بكلي يبقى بعد ذلك الشيء الذي هو اوب كليا يجوز ان يقع فيه شركة
ومثال ذلك هذا سقراط ان حده ثم فقلت انه الفيلسوف ففيه شركة وان قلت
الفيلسوف الذي المقول ظلما ففيه ايضا شركة فان قلت ابن فلان كان فيه ايضا
شركة ايضا وكان فلان شخصا تعريفه كتعريفه فان عرفت ذلك الشخص بالاشارة
او باللقب عاد الامر الى الاشارة واللقب ويحتمل ان يكون بالتحليل بان زيد
فقيل هو الذي قتل في مدينة كذا يوم كذا فهذا الوصف ايضا مع تشخصه
بالجملة الكلي يجوز ان يقع على كثيرين الا ان يستند الى شخص فان كان المستند اليه
شخصا من جملة اشخاص نوع من الانواع لم يكن السبيل اليه الا بالمشاهدة ولم
يجد العقل عليه وقوفا الا بالحس فان كان المستند اليه من الاشخاص التي كل شخص
منها مستوف لحقيقة النوع فلا شخص نظير له وكان قد عقل العقل ذلك النوع
بشخصه فاذا جعل الرسم مسندا اليه كان للعقل وقوف عليه ولم يخف العقل تغير
الحال بجواز فساد ذلك الشيء اذ مثل ذلك الشيء لا يفسد لكن المرسوم لا يوثق به

ماهية وللنوع بما هو نوع ماهية وللمفرد الخارجي ايضا بما هو مفرد جزئي ماهية مما يتقوم
به من الاعراض اللازمة وكان الماهية اذا قيلت على التي في الجنس والنوع وعلى التي للمفرد
الشخصي كان باشتراك الاسم وليس هذه الماهية مضادة لما هو ماهية والا
لم يكن ماهية لكنه لا حد للمفرد بوجه من الوجوه وان كان للمركب حد ما وذلك
لان الحد مؤلف من اسماء ناعتة لا محالة ليس فيها اشارة الى شيء معين ولو كانت
حدا لجاز ان يزاد عليها المحدود بخلاف حدود البسائط حيث انها بقائل ويوازي المحدود اذ انها والمفرد كزيد فلا ماهية له بمعنى
اشارة لكانت تسمية فقط او دلالة اخرى بحركة واشارة وما اشبه ذلك فليس معها
تعريف المجهول بالنعت واذ كان كل اسم يحصر في حد المفرد يدل على نعت النعت
يحتمل الوقوع على عدة والتاليف لا يخرجها من هذا الاحتمال فانه اذا كان المعنى
كليا ولصيق اليه به وهو معنى كلي جاز ان يكون فيه تخصيص ما ولكن اذا كان
تخصيص كلي بكلي يبقى بعد ذلك الشيء الذي هو اوب كليا يجوز ان يقع فيه شركة
ومثال ذلك هذا سقراط ان حده ثم فقلت انه الفيلسوف ففيه شركة وان قلت
الفيلسوف الذي المقول ظلما ففيه ايضا شركة فان قلت ابن فلان كان فيه ايضا
شركة ايضا وكان فلان شخصا تعريفه كتعريفه فان عرفت ذلك الشخص بالاشارة
او باللقب عاد الامر الى الاشارة واللقب ويحتمل ان يكون بالتحليل بان زيد
فقيل هو الذي قتل في مدينة كذا يوم كذا فهذا الوصف ايضا مع تشخصه
بالجملة الكلي يجوز ان يقع على كثيرين الا ان يستند الى شخص فان كان المستند اليه
شخصا من جملة اشخاص نوع من الانواع لم يكن السبيل اليه الا بالمشاهدة ولم
يجد العقل عليه وقوفا الا بالحس فان كان المستند اليه من الاشخاص التي كل شخص
منها مستوف لحقيقة النوع فلا شخص نظير له وكان قد عقل العقل ذلك النوع
بشخصه فاذا جعل الرسم مسندا اليه كان للعقل وقوف عليه ولم يخف العقل تغير
الحال بجواز فساد ذلك الشيء اذ مثل ذلك الشيء لا يفسد لكن المرسوم لا يوثق به

مدوام

ودوام قول الرسم عليه وبما عرف العقل مدة بقائه فلم يكن هذا ايضا حدا حقيقيا
للمفرد انما يعرف بلقب او اشارة او نسبة الى معروف بلقب او اشارة وكل حد فانه
تصور عقلي صادق ان يحمل على المحدود والجزئي فاسد اذ فسد لم يكن محدودا
بحده فيكون حمل الحد عليه مدة ما صادقا وفي غيرها كاذبا فيكون حمل الحد عليه
بالظن دائما او يكون هناك غير التحديد بالعقل زيادة اشارة ومشاهدة فيصير
تلك الاشارة محدودا بحده واذا لم يكن ذلك فيكون مظنونا بان له حدا واما الحد
بالحقيقة فيكون حدا له يقينا فمن شاء ان يحد الفاسدات فقد تعرض لبقائها

فصل في مناسبة الحد واجزائه

ونقول انه كثيرا ما يكون في الحد
اجزاء هي اجزاء المحدود ودليل ذلك انا قلنا ان الجنس والفصل لا يقومان جزئين للنوع
في الوجود يكون كما قلنا انه لا يكون للنوع اجزاء فان النوع قد يكون له اجزاء و
ذلك اذا كان من احد صنفي اما في الاعراض فمن الكميات واما في الجواهر فمن المركبات
وظاهر الحال يومي الى ان اجزاء الحد اقدم من المحدود لكنه قد يتفق ان يكون في بعض
المواضع بالخلاف فانا اذا اردنا ان نحد قطعة الدائرة حددناها بالدائرة واذا
اردنا ان نحد الاصبع الانسان حددناها بالانسان واذا اردنا ان نحد السادة هي
جزء من القائمة حددناها بالقائمة ولا نحد الدائرة القائمة بالحادة ولا الدائرة
بقطعتها ولا الانسان بالاصبع فيجب ان نعرف العلة في هذا فنقول ان هذا ليس
شيء منها اجزاء الموضوع من حيث هو مبدأ صورته فانه ليس من شرط الدائرة
ان يكون فيها قطعة بالفعل تالف عنها صورة الدائرة كما من شرطها ان يكون
لها محيط ولا شرط الانسان من حيث هو انسان ان يكون له اصبع بالفعل ولا من
شرط القائمة ان يكون هناك الحادة هي جزء منها فهذه كلها ليست اجزاء النوع
مفارقة عن وجود الصورة لصورة الجنس بطبيعته فاذا كانت تلك الاحوال للمادة موجبة لوجود الصورة دخلت تلك الاحوال في حد
من جهة هي مبدأ من حيث مادته وموضوعه فانما يعرض القائمة ان يكون فيها حادة

قوله
من حيث مادته
اقول يشير به الى ما عليه
امر الاصبع كما انه اشار بقوله
وموضوعه الى القطعة والحادة ومن
الجائز ان يكون كل منهما اشارة الى كل
منهما على ما قال ان السطح مادة عقلية للدائرة
وذلك من حيث كونه محاطا بخط مستدير هو
محاط به فلا يكون الخط داخلا فيها
مير سيد احمد عليه الرحمة
والرضوان

وللدايرة ان يكون فيها قطعة لانفعال يعرض لمادتها البرد ذلك مما يتعلق به
استكمالها مادتها صورتها ولا استكمال صورتها في نفسها واعلم ان السطح مادة
عقلية لصورة الدايرة وبسببه يقع لها الانقسام ولو كان يتعلق بها استكمال
مادتها لكان من اللازمات التي لا يخ الشيء عنها فضلا عن المقومات كما مضى لك
شرحه وليس ما نحن فيه كذلك بل يخلو الشيء منها وما يجري مجرى الاصبع ايضا فانه
ليس يحتاج الانسان في ان يكون حيوانا ناطقا الى اصبع بل هذا من الاجزاء التي لمادة
يحسن بها حال مادته بما كان من الاجزاء انما هو بسبب المادة وليس يحتاج اليها
لصورة فليس من اجزاء الجملة البتة لكنها اذا كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاء للمادة
مطلقا بل انما يكون اجزاء لتلك المادة لاجل تلك الصورة وجب ان تؤخذ في حدها
تلك الصورة وذلك النوع فيكون ايضا مع المادة مثل ما ان الاصبع ليست جزء
مناسبا للجسم مطلقا بل للجسم الذي صاحبه انسانا او انسانا وكلما لمادة و
القطعة ليس جزء للسطح مطلقا بل السطح صاف قائم او دايرة فلذلك يوخذ صورة
هذه الكلمات فحدود هذه الاجزاء ثم يفترق هذه الامثلة الثالثة فان الاصبع
في الانسان جزء بالفعل فاذا حد او رسم الانسان من حيث هو شخص كامل انساني
وجب ان يوخذ الاصبع في رسمه لانه يكون له ذلك الجزء ذاتيا في ان يكون
شخصا كامل الاعراض فلا يكون مقوما لطبيعة نوعه اذ قلنا مرارا ان ما يقوم
ويتم به الشخص في شخصه هو غير ما يقوم به طبيعة النوع فهذا القسم من الجملة
التي الجزء فيها جزء بالفعل واما ذانك الاخران فليس الجزء فيهما جزء بالفعل ويشبه
ان يكون الدايرة اذا قسمت بالفعل الى قطع بطلت الوحدة لسطحها وبطل انها
دايرة اذ لا يكون المحيط خطا واحدا بالفعل بل كثيرا اللهم الا ان يكون الانقسام
بالوهم وبالفرض لا بالفعل بالقطع وكل حكم القايمة ثم الدايرة والقايمة مختلفا

قوله
ثم تفترق الامثلة الثلثة اقول
لعل الاولى بل الصواب وقع في
بعض النسخ من هذا الكتاب من له
ثم يفترق من الافتراق لا تفترق من
الافتراق كما في هامش النسخة
سيد احمد زاده

فيه انه ليس الفرق بين الكلي والجزء
بحسب الادراك فقط كما

وشئ وهو ان قطعة الدائرة لا يكون الا من دائرة بالفعل والحادة ليس من شرطها

في الوجود ان يكون جزء زاوية لخرى ولا انها هي حادة بالقياس الى المنفرجة و

القائمة بل هي في نفسها حادة بسبب وضع احد ضلعيها عند الاخر لكنها من جهة

ان ذلك الوضع من حيث هو وضع وقعت فيه الاضافة لان الميل والقرب بين

الخطوط بعضها الى بعض او البعد فيما بينها مما يتعلق به اضافة ما عرض ان يتعلق

البيان للحادة بالاضافة وان لم تدل على هذه الاضافة بالفعل لصعوبتها فقد

عليها بالقوة في ادخال اضافة بالفعل ثم لما كانت الزاوية السطحية انما تحدث عن

قيام خط على خط وكان الميل الذي يحدث هو ميل عن اعتدال ما وعن جهة ما لا ما

لو اخذنا قرب احد الخطين من الاخر مطلقا واخذنا ميله اليه مطلقا من غير تعيين الميل

عنه لم يكن الا ميل مطلق يوجد ذلك للحادة وللقائمة وللمنفرجة فان خطوطها

ايضا فيها ميل لبعضها الى بعض فانك اذا اعتبرت اتصال الخطين على الاستقامة وجدت

المنفرجة وفيها ميل لاحد خطيها الى الاخر لكن هذا الميل هو ميل مطلق يقتضيه

انفراج خطي كل زاوية فيجب ضرورة ان يكون هذا الميل محدودا عن شئ ولما كان

ذلك الشئ يجب ان يكون بعد الخطيا فلم يمكن ان يتوهم خطوط يميل عنها هذا الخط

الا الخط المتصل على الاستقامة بالخط الثاني او الذي يفعل زاوية منفرجة او

الذي يفعل زاوية قائمة او الذي يفعل زاوية حادة فاما الخط الغير المتصل بهذا

الخط فانه لا يحدد به شئ وكان اعتبار الميل من الخط المستقيم مطلقا غير صحيح في

هذا الباب والا فالمنفرجة ايضا حادة والقائمة وكذلك اعتبار الميل عن الخط الفاعل للمنفرجة

لان الميل عن الانفراج قد يحفظ الانفراج اذ يكون منفرجة اصغر من منفرجة وكذلك

حكم الحادة وهذه مع ان الحادة لا يمكن ان يعرف بالحادة فيكون تعريفه بمجهول

بمجهول فبقي ضرورة ان يكون تعريفها بالقائمة التي ليس يبقى قوامها مع الميل

ثواب لما كانت الزاوية

عنها محفوظا فكانه يقول ان الحادة هي التي عن خطين قام احدهما على الاخر وصار

اقرب من خط قائمة لو قامت حتى هي اصغر من القائمة لو كانت وليس نعني بها انها

بالفعل موجودة مقيسة بقائمة يريد عليها فح يكون الحد كاذبا ولكن بقياس

بهذه الصفة من حيث هي بالقوة الموجودة بالفعل قوة هي قائمة بالقوة فان

فان للقوة من حيث هي قوة وجودا بالفعل وربما كانت القوة ايضا موجودة

بالقوة وهي القوة البعيدة من الفعل ثم يصير بالفعل قوة قريبة فان القوة

القريبة على تكون الانسان في الغذاء يكون بالقوة ثم اذا صار منيا صار بالقوة

القريبة موجودة بالفعل وانما يكون فعلها غير موجود فاذن الحاد

لا يحصل بقائمة بالفعل مطلقا بل بالقوة فلا يحد بنظر منها ولا ايضا بما ليس بحصول

فان المحدود به قائم بالقوة وذلك له من حيث هو كذلك للحصول بالفعل وبالجملة

ان عرفت الحادة والمنفرجة بالقائمة فان القائمة يتحقق من المساواة والمماثلة و

الوحدانية وتلك يتحققان من الخروج عن المساواة واما القائمة فيتحقق بذاتها

ولقد كان يمكن ان يقال ان الحادة اصغر زاويتين مختلفتين تحدثان من قيام خط

على خط والمنفرجة اعظمها وكان ح اذا حقق فقد اشير الى القائمة لان الاكبر هو

الذي يكون مثلا وزيادة والاصغر هو الذي ينقص عن المثل وبالمثل يتحقق معرفة

الصغير والكبير وبالواحد المتشابه يتحقق المتكثر الغير المتشابه المختلف فهكذا

يجب ان يتصور الحال في اجزاء المحدودات ثم يجب ان يتذكر ما قلناه قبل ايضا في حال

اجزاء المادة وعلاقتها

المقالة السادسة خمسة فصول

الفصل الاول

في اقسام العلل واحوالها اذ تكلمنا في امر الجواهر والاعراض وفي اعتبار التقدم والتأخر

فيها وفي معرفة مطابقة الحدود للمحدودات الكلية والجزئية فبالحري ان نتكلم الان

في العلل والمعلولات فانها ايضا من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود والعلل كما

بمعنى صورة وعنصر وفاعل وغاية فنقول انا نعني بالعلة الصورية العلة التي هي
من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالفعل وبالعنصر العلة التي هي جزء من قوام
التي يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة ويستمر فيها قوة وجوده وبالفاعل
التي تفيد وجودا مباينا لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محل لما يستفيد
منها وجود شيء متصور بها حتى يكون في ذاته قوة وجوده الا بالعرض ومع ذلك
فيجب ان لا يكون ذلك الوجود من اجله من جهة ما هو فاعل بل ان كان ولا بد فاعتبار
اخر وذلك لان الفلاسفة الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدء التحريك فقط
كما يعنيه الطبيعيون بل مبدء الوجود ومفيده مثل الباري للعالم واما الفاعل
الطبيعية فلا يفيد وجودا غير التحريك باحداث التحريكات فيكون مفيد الوجود
في الطبيعيات مبدء حركة وعني بالغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين
لها وقد يظهر انه لا علة خارجة عن هذه فنقول ان السبب للشيء لا يخ اما ان يكون
داخلا في قوامه وجزء من وجوده او لا يكون فان كان داخلا في قوامه فجزء من وجوده
فاما ان يكون الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده ان يكون بالفعل بل ان يكون
بالقوة فقط ويسمى هيولى ويكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل
وهو الصورة واما ان لم يكن جزء من وجوده فاما ان يكون ما هو لاجله او لا يكو
فان كان ما هو لاجله فهو الغاية وان لم يكن ما هو لاجله فلا يخ اما ان يكون وجوده
منه بان يكون فيه فهو ايضا عنصره او موضوعه فيكون المبادي اذن كلها من
جهة خمسة من جهة اربعة لانك ان اخذت العنصر الذي هو قابل وليس جزء من
الشيء غير العنصر الذي هو جزء كانت خمسة وان اخذت كليهما شيئا واحدا لاشتراكهما
في معنى القوة والاستعداد كانت اربعة ويجب ان لا يأخذ العنصر بمعنى القابل الذي
هو جزء مبدأ للصورة بل المركب انما القابل يكون مبدأ للعرض لانه انما يقوم اولا

بالصورة بالفعل وذاته باعتبار ذاته فقط يكون بالقوة والشيء الذي هو بالقوة
من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة ولكنه انما يكون مبدأ للعرض فان العرض
يحتاج الى ان يكون قد حصل الموضوع له بالفعل ثم صار سببا لقوامه سواء كان
العرض لازما فيكون الاولية بالذات وبالزمان فهذه هي انواع العلل واذا كان الموضوع
علة لعرض يقومه فليس ذلك على النوع الذي يكون فيه الموضوع علة للمركب بل هو
نوع اخر واذا كانت الصورة علة للمادة بقيامها فليست على الجهة التي تكون الصورة
علة للمركب وان كانا يتفقان من جهة ان كل واحد منهما علة لشيء لا بانه ذاته
فانهما وان اتفقا في ذلك فان في احد الوجهين الذي يفيد العلة الاخر وجوده
بل انما يفيده الوجود شيء اخر ولكن في الثاني يكون العلة فيه هو المفيد القريب
لافادة المعلول وجوده بالفعل فيه ولكن ليس وحده وانما يكون مع الشريك في
يوجد هذه العلة اعني الصورة فيقيم الاخر به فيكون واسطة مع شريك فاذا
ذلك وجوده بالفعل فيكون الصورة للمادة كانها مبدأ فاعلي لو كان وجودها
بالفعل يكون عنه وحده او يشبه ان يكون الصورة جزء للعلة الفاعلية مثل
محركي السفينة وعلى ما سينتظم بعد فانما الصورة علة صورية للمركب منها ومن المادة
فالصورة انما هي صورة للمادة ولكن ليست علة صورية للمادة والفاعل يفيد شيئا
اخر وجودا ليس للاخر عن ذاته ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل
من حيث لا يكون ذات هذا الفاعل قابلة لصورة ذلك الوجود ولا مقارنة له مقارنة
داخلة فيه بل يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الاخر ولا يكون في احدهما قوة
ان يقبل الاخر وليس يبعد ان يكون الفاعل يوجد المفعول حيث هو وملاقيا لذاته
فان الطبيعة التي في الخشب هي مبدأ فاعلي للحركة وانما يحدث الحركة في المادة التي
فيها وهي ذاته ولكن ليس مقارنتها على سبيل ان احدهما جزء من وجود الاخر او مادة

اولية بالذات

باب علة الصورة

باب علة الصورة

في الفرق بين العلة الصورية والصورة

لـ بل الذاتان تتباينان في الحقايق ولهما محل مشترك فمن الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون
مفعوله
فاعلا ولا مفعولا بل يكون معدوما ثم يعرض للفاعل الاستناد الى يصير
فاعلا بالفعل على ما تكلمنا فيه فيما سلف فح يصير فاعلا فيكون عند وجود الشيء
بعد ما لم يكن فيكون لذلك الشيء وجود وكذلك الشيء انه لم يكن وليس له من
الفاعل انه لم يكن ولا انه كان بعد ما لم يكن انما له من الفاعل وجوده واذا كان له
من ذاته اللاوجود لزم ان صار وجوده بعد ما لم يكن فصار كائنا بعد ما لم يكن فالذي
له بالذات من الفاعل الوجود وان الوجود الذي له انما هو لان الشيء الاخر على جملة
يجب عنها ان يكون لغيره وجود عن وجوده الذي له بالذات واما انه لم يكن موجودا
فليس عن علة فعلة فان كون غير موجود قد يستند الى علة ما وهو عدم علته
فاما كون وجوده بعد العدم فامر لا يصير لعلة فانه لا يمكن الشيء ان يكون وجوده
الا بعد عدم وما لا يمكن فلا علة له نعم وجوده يمكن ان يكون وان لا يكون فلوجوده
علة وعدمه قد يكون وقد لا يكون فيجوز ان لعدمه علة واما كون وجوده بعد ما لم
فلا علة له فان قال قائل كل وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فيقول
ان عينت وجوده من حيث هو وجوده وحده فلا مدخل للعدم فيه فان نفس وجوده
يكون غير ضروري وليس هو غير ضروري من حيث هو بعد عدم ولكن الغير الضروري
وجوده هذا الذي اتفق الان وكان معدوما واما من حيث اخذ وجوده وجودا
بعد عدم فيلحظ كونه بعد عدم لا كونه موجودا فقط الذي كان بعد عدم واتفق
عدم فذلك لا سبب له فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده
الذي كان بعد عدم من حيث وجوده فحق ان وجوده جائز ان يكون وان لا يكون
بعد العدم الحاصل وليس يجوز ان يكون وجوده بعد العدم من حيث هو وجود بعد
العدم جائز ان يكون وجودا بعد العدم وان لا يكون اللهم الا ان لا يكون وجودا

اصلا فيكون الاعتبار للوجود وربما ظن ظان ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون
تفسير لا يكاد يصح هذا الحكم الا ان يكون وجوده بعد العدم وجودا ان لا يكون الوجود الاصلي للموجود بعد العدم ما يكون له وجودا اصلا
للشيء وجود بعد ما لم يكن واذا وبعد الشيء فلو فقدت العلة لوجد الشيء مستغنيا
بنفسه فظن ان الشيء انما يحتاج الى العلة فحدوثه اذا حدث ووجد فقد استغنى
عن العلة فيكون عنده العلل علل الحدوث فقط وهي متقدمة لا معا وهو ظن باطل
اي الحدوث كما يذكر في الفصل الثاني لا علل الثبات البقاء ايضا
لما علمت لان الوجود بعد الحدوث لا يخ اما ان يكون وجودا واجبا او وجودا غير
واجب فان كان وجودا واجبا فاما ان يكون وجوبه لتلك الماهية لذات تلك
الماهية حتى يقتضي تلك الماهية وجوب الوجود فيستحيل حينئذ ان يكون حادثة واما
قد بطل حين البقاء وبطلان الشرط يوجب بطلان المشروط لا يقال ان العلة كونه ما قد حصل له الحدوث لا نفس الحدوث لانا نقول
ان يجعلها بشرط وذلك الشرط اما الحدوث واما صفة من صفات تلك الماهية
واما شيء مباين ولا يجوز ان يكون وجوب وجوده بالحدوث فان الحدوث نفسه
ابطال للاحتمال الاول فيه نظر اذ ليس يجب ان يجب وجود
ليس وجوده واجبا بذاته فكيف يجب وجود غيره والحدوث قد بطل فكيف
يكون عنده علة لوجوب غيره الا ان يقال ان العلة ليست هي الحدوث بل كون
كون الماهية بها واجبة اما ان يكون لازمة للماهية بما هي لا من جهة الوجود او لا فعلى الاول يلزم ان يكون وجوب الوجود الذي يلزمها الماهية
الشيء قد حصل له الحدوث فيكون هذا من الصفات التي للشيء الحادث فيدخل في
الجملة الثانية من القسمين فنقول ان هذه الصفات لا يخ اما ان يكون للماهية بما هي
ابطال الشق الثاني من الشقوق الثلاثة ويبقى الشق الاخير منها وهو ان يكون الوجوب
ماهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم الماهية فيكون الماهية يلزمها
وجوب الوجود او يكون هذه الصفات حادثة مع الوجود فيكون الكلام في وجوب
وجودها كالكلام في الاول فاما ان يكون هناك صفات بلا نهاية كلها بهذه الصفة
فيكون كلها ممكنة الوجود غير واجبة بذاتها واما ان ينتهي الى صفة يجب بشيء خارج
والقسم الاول يجعل الصفات كلها ممكنة الوجود في نفسها وقد بان ان الممكن
فاصل هذا النوع من الوجود مستند الى الفاعل فيكون مستندا اليه استمر وبقي لا اوبار
الوجود في نفسه وجوده بغيره فيكون جميع الصفات يجب بغير خارج عنها و
القسم الثاني يوجب ان الموجود الحادث انما يبقى وجودا بسبب من خارج وهو العلة
وجه آخر لاحتياج الباقي في البقاء الى المؤثر وتكون حاصله منها ان اصل الوجود من الفاعل وكونه بعد العدم بالاتفاق
على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا وجودا بعد ما لم يكن فهناك وجود

وهناك كون بعد ما لم يكن وليس للعلة المحدثة تأثير وغنى في انه لم يكن بل انما تأثيرها في
غناها في ان منه الوجود ثم عرض ان كان ذلك في ذلك الوقت بعد ما لم يكن . و
العارض الذي عرض بالاتفاق لا دخول له في تقوم الشيء فلا دخول للعدم
المتقدم في ان يكون للوجود الحادث علة بل ذلك النوع من الوجود بما هو ذلك
النوع من المهيات مستحق لان يكون له علة وان استمر وبقي ولهذا لا يمكنك ان
تقول ان شيئا جعل وجود الشيء بحيث يكون بعد ان لم يكن فهذا غير مقدور عليه
بل بعض ما هو موجود واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدم وبعضه واجب ضرورة
يكون بعد عدم واما الوجود من حيث هو وجود هذه المهية فيجوز ان يكون عن علة
واما صفة هذا الوجود وهي انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فالشيء من
حيث وجوده حادث اي من حيث ان الوجود الذي له موصوف بانه بعد العدم لا
علة له بالحقيقة بل العلة له من حيث المهية وجود فالامر بالعكس مما يظنون بل العلة
للوجود فقط فان اتفق ان سبقه عدم كان حادثا وان لم يتفق كان غير حادث
والفاعل الذي نسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا
فانهم يجعلونه فاعلا من حيث يجب ان يعتبر فيه انه لم يكن فاعلا من حيث هو علة
بل من حيث هو علة وامر لازم معه فانه يكون فاعلا من حيث اعتبار ما له فيه اثر مقرون
باعتبار ما ليس له فيه اثر كانه اذا اعتبرت العلة من حيث ما يستفاد منها مقارنا لما
يستفاد منها سمي فاعلا فلذلك كل شيء يسمونه فاعلا يكون من شرطه ان يكون بالقوة
وقد كان مرة غير فاعل ثم اراد او قسر او عرض حال من الاحوال لم يكن فلما قارن ذلك
المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن علة بالفعل وقد كان غير ذلك فيكون فاعلا
عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة لا من حيث هو علة بالفعل
فقط فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم ان يكون ايضا ما فيه موضوع منفعلا فانهم

لا يطلقون

لا يخلو عن مفارقة ما يقارنه من حال حادثة لاجلها ما صدر عنه وهو بعد
ما لم يكن فاذن لا يخلو ان وجود المهية متعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك المهية
لا من حيث هو بعد ما لم يكن فذلك الوجود من هذه الجهة معلول ما دام موجودا
كل كان معلولا متعلقا بالغير فقد بان ان المعلول يحتاج الى مفيدة الوجود لنفس
الوجود وان كان الوجود بعينه احتياجه الى العلة لا علة سابق وذلك لامكان من لوازم المهية التي لا تنفك عنها اصلا فالمهية ما دام
الوجود بالذات لكن الحدوث وما سوى ذلك امور تعرض له وان المعلول يحتاج الى
مفيدة الوجود دائما سرمدا ما دام موجودا

الفصل الثاني في كون كل علة مع معلولها

على ما يذهب اليه اهل الحق من ان كل علة فهي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة
الفاعلية والذي يظن من الابن يبقى بعد الاب والبناء يبقى بعد البناء والسخونة تبقى
بعد النار فالسبب فيه تخليط واقع من جهة جهل العلة الحقيقية فان البناء والاب
والنار ليست علة لها بالحقيقة لقوام هذه المعلولات فان البناء لعامل له الذي هو
ايضا الوجود واما النار فحركته علة لحركة ما ثم سكونه وتركه الحركة او عدم حركته
وتعلقه بعد ذلك التعلق علة لانتهاء الحركة وذلك التعلق بعينه وانتهاء تلك الحركة
علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لتشكلها وكل واحد مما هو علة فهو معلوله
معا واما الاب فهو علة لحركة المني وحركة المني اذا انتهت على الجهة المذكورة علة لحصول
المني في القرار ثم حصوله في القرار علة لامر واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فلعلة
اخرى فاذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار علة لتسخين عنصر الماء
والتسخين علة لابطال استعداد الماء بالفعل لقبول صورة المائية وحفظها وذلك
ان شيئا اخر علة لاحداث الاستعداد التام في مثل هذه الحال لقبول ضدها وهي
الصورة النارية وعلة صورة النارية هي العلل التي تكسو العناصر صورها وهي
مفارقة فيكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول واما المتقدمات فهي علل اما
بالعرض واما معينات فلهذا يجب ان يعتقد ان علة تشكل البناء هو الاجتماع وعلة ذلك

طبايع المجتمعات وثباتها على ما الفت وعلة ذلك السبب المفارق الفاعل للطبايع وعلة
الولد اجتماع صورته مع مادته بالسبب المهيئ للصور وعلة التناسل السبب المهيئ الصور
الذاتية دون الغير المتناهية في العلل العرضية فلا منافاة بين الحكمين بل يجب ان يكون في الوجود سلسلة متناهية مجتمعة من العلل والمعلولات
وقوله الاستعداد التام لصدور تلك الصورة معا فيجاب بان العلل مع المعلولات
اذا قضينا فيما يتصل به كلامنا بان العلل متناهية فانما نشير الى هذه العلل ولا نمنع
ان يكون علل اخر معينة ومعدة بلا نهاية بعضها قبل بعض بل ذلك واجب لان كل حادث
فقد وجب بعد ما لم يجب لوجوب علته ح كما بينا وعلته ما كان ايضا وجب فوجب في
الامور الخ فيجب ان يكون الامور المتقدمة التي بها يجب في العلل الموجودة بالفعل
ان يصير علل الها بالفعل امور لا نهاية ولذلك لا يقف فيها سؤال لم البتة ولكن
الاشكال هيهنا في شيء وهو ان هذه التي بلا نهاية لا يخ اما ان يوجد كل واحد منها
انا فيتوالى انات متشافعة ليس بينها زمان وهذا محال واما ان يبقى زمانا فيجب ان يكون
ايجابها في كل ذلك الزمان لا في طرف منه ويكون المعنى الموجب لايجابها ايضا معها في ذلك
الزمان ويكون الكلام في ايجاب ايجابها كالكلام فيه ويحصل علل بلا نهاية معا
هذا هو الذي نحن في منعه فنقول انه لولا الحركة لوجب هذا الاشكال الا ان الحركة
تبقي الشيء الواحد لا على حالة واحدة فلا يكون ما يتجدد من حالة بعد حالة في ان بعد ان
يشافعه ويماسه بل كل على الاتصال فيكون ذات العلة غير موجبة الوجود الم بل الكون
على نسبة ما وتلك النسبة تكون علتها الحركة او شيء يكون علتها والتي هي بها العلة
علة بالفعل الحركة فيكون ح لا ثابتة الوجود على حالة واحدة ولا باطلة الوجود حادثة
فان واحد فباضطرار اذن تكون العلة الحافظة او المشاركة لنظام هذه العلل التي
بسببها يحل الاشكالات هو الحركة وسنوضح هذا في موضعه لنا شيء من هذا
بان ووضح ان العلل الذاتية للشيء التي بها وجود ذات الشيء بالفعل يجب ان يكون معه
لا متقدمة في الوجود بعد ما يكون وجوده مع حدث المعلول وان هذا انما يجوز في

علل غير نهائية او غير ترتيبية والعلل الغير الترتيبية او الغير الذاتية لا يمنع ذهابها
الى غير النهاية بل يوجبه وانه قد تقرر هذا فاذا كان شيء من الاشياء للذاته سببا لوجود
شيء اخر دائما كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة فان كان دائم الوجود كان
معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لا يمنع مطلق العدم
للشيء فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء فهذا هو المعنى الذي يسميه اذا ما عند
الحكماء وهو تأثير الشيء بعد ليس مطلق فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس و
يكون له عن علته ان يكون ليس والذي يكون الشيء في نفسه اقدم عند
الذات لا في الزمان من الذي يكون عن غيره فيكون كل مع ايسا بعد ليس
ليس بعدية بالذات فان اطلق اسم الحدوث على كل ما له ليس بعد ليس وان لم
يكن بعدية بالزمان كان كل مع محدثا وان لم يطلق بل كان شرط المحدث ان يوجد
زمان ووقت كان قبله مظلم بحيث بعد اذ يكون بعدية لا يكون مع القبلية
موجودة بل يكون مباينة في الوجود لانها مانعة يكون كل مع محدثا بل المحدث
ليس وجوده زمان وليس وجوده كما علمت ونحن لا نتكلم
في الاسماء المحدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو اما ان يكون وجوده
بعد ليس مطلقا او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق بل بعد عدم مقابل
في مادة موجودة على ما علم فيه فان كان وجوده بعد ليس مطلق كان صدوره
عن العلة ذلك الصدور ابداعا ويكون افضل الفعل ولم يطل الوجود لانا لا نعلم
قد منع البتة وسلط عليه الوجود ولو مكن العدم تمكينا يسبق الوجود كان يكون
ممتنعا الا عن مادة وكان سلطان الايجاد على وجود الشيء من الشيء ضعيفا
وجود آخر ابتداء وان لم تكن مادة فالابداع على هذا ارادة ليس ارادة لا يتعلق بغير ذات الاول لا مادة ولا آلة ولا
مستأنفا ومن الناس من لا يجعل كل ما هذه صفته مبدعا بل يقول انما توهمنا
شيئا واحدا عن علة اولى بوسط علة وسطى فاعلة وان لم يكن عن مادة وكان

لعدمه سلطان ولكن كان وجوده عن العلة الاولى الحقيقية بعد وجود اخر اسناد اليه

فليس تأثيره عن ليس مطلقا بل عن ليس وان لم يكن مادياً ومن الناس من يجعل ابداع

الكل وجود صوري كيف كان وان لم يكن المادة سبقت فيحصر نسبته الى

العلة باسم التكوين ونحن لا نناقش في هذه الاسماء البتة بعد ان يحصل المعاني متميزة

فنجد بعضها له وجود عن علة وما بلا مادة وبعضها بمادة وبعضها بواسطة و

بعضها بغير واسطة ويحسن ان يسمى كل ما لم يوجد عن مادة سابقة غير متكون بل مبدعا

وان نجعل افضل ما يسمى مبدعا ما لم يكن بواسطة عن علته الاولى المادية كانت او فاعلية

او غير ذلك ويرجع الى ما كانه فنقول اما الفاعل الذي يعرض له ان يكون فاعلا

فلا بد له من مادة يفعل فيها لان كل حادث كما علمت يحتاج الى مادة فربما فعل فيها

وربما فعل بالتحريك فيكون مبدأ الحركة واذا قال الطبيعيون للفاعل مبدأ الحركة عنوا

به الحركات الاربع ونبهنا هلوا في هذا الموضع فجعلوا الكون والفساد حركة وقد يكون

الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة والذي بذاته مثل الحرارة لو كانت موجودة مجردة

يفعل وكان يصدر عنها ما يصدر لانها حرارة فقط واما الفاعل بقوة مثل النا

بحرارتها وقد عددنا في موضع اخر اصناف القوى

الفصل الثالث في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها

نقول ليس الفاعل كل ما افاد وجودا

افادة مثل نفسه فربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا لا مثل نفسه كالنار

تسود او كالحركة تسخن والفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه فان المشهور انه

اولى واقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره وليس هذا المشهور بين ولا حق من كل

وجه الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود والحقيقة فح يكون المفيد اولى بما يفيد

من المستفيد ولنعد من راس فنقول ان العلل الخ اما ان يكون علة للمعلولات في

نحو وجود انفسها واما ان تكون علة للمعلولات في وجود اخر مثال الاول تسخين النا

ومثال الثاني تسخين الحركة وحدوث التخلخل من الحرارة واشياء كثيرة مشابهة لذلك
ولنتكلم على العلل والمعلولات التي يناسب وجه الاول لنورد الامثلة التي قد يظن
في الظاهر انها اقسامه فنقول قد يظن في الوجه الاول انه قد يكون المعلول في كثير
منه نقص في جوهر من العلة في ذلك المعنى يقبل الاشد والانقص مثل الماء اذا سخن
بالنار فانه قد يكون في ظ النظر مثل ايضا قبل ذلك ولم يقبل مثل النار فانها تعقد
فيها في الظ انها تحيل غيرها مثل بعضها نارا في الظ فيكون مشاكلها في الصورة النا
لا ملك الصورة لا يقبل الازيد والانقص ومساوية له في العرض اللازم من السخونة
المحسوسة اذ كان صدور ذلك الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعنه
والمادة مساوية في التهيؤ واما كون المع ازيد في المعنى الذي من العلة فهو الذي
يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء الطبيعية علل او معلولات لان تلك الزيادة
لا يجوز ان يكون حدثها بذاتها ولا يجوز ان يكون حدوثها بزيادة استعداد
المادة حتى يكون قد وجب ذلك خروج شيء الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس
سببا للايجاد فان جعل سببها العلة والاثر الذي جد عن العلة معا فتلك الزيا
تكون معلولة امرين لا معلولة امر واحد وهما مجموعين يكونان اكثر وازيد من
المع الذي هو الزيادة وان سلمنا هذه الظنون الى ان نستبرئ حالها ساغ لنا ان
نقول انه اذا كان المعنى في المع والعلة متساويا في الشدة والضعف فانه يكون
للعلة بما هي علة القدم الذاتي لا محالة في ذلك المعنى والقدم الذاتي الذي في ذلك المعنى
معنى من حال ذلك المعنى غير موجود للثاني فيكون ذلك المع للاول انما حقه بحسب
وجوده واحواله التي له من جهة وجوده اقدم من الاخر فيزول اذن مطلق التساوي
لان المساواة تبقى في الحد هما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان وليس احدهما
علة ولا معلولا فاما من جهة ما احدهما علة والاخر مع فواضح ان اعتبار وجود

ذلك الحد لاحدهما اولى اذ كان لهما انما يمكن ان يساويه باعتبار الحد ويفضل عليه باعتبار
استحقاق الوجود والان فان استحقاق الوجود هو من جنس الحد بعينه اذ قد
اخذ هذا المعنى نفس الوجود فبين انه لا يمكن ان يساويه اذا كان المعنى نفس الوجود
فيفيد وجود الشيء من حيث هو وجود اولى بالوجود من الشيء ولكن لهذا تفصيل آخر
ونوع من التحقيق يجب ان لا يغفل وهو ان العلل والمعلولات ينقسم في اول النظر عند
التفكر الى قسمين قسم يكون اجتماع المع فيه ونوعيته ومهيته الذاتية توجب ان يكون
معا ولا في وجود الطبيعة او الطبايع فيكون العلل مخالفة لنوعية لا محالة اذ كانت علل
في نوعه لا في شخصه اذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدا اذ المطلق علة لذلك النوع بل يكون
المعلولات يجب عن نوع غير نوعها والعلل يجب عنها نوع غير نوعها ويكون علا للشيء
المع ذاتية بالقياس الى نوع المع مطلقا وقسم منه يكون المع ليس معلول العلة علة المع
في نوعه بل في شخصه ولنا خذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم وظاهر ما يوجد له من
الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان يتبين حقيقة الحال الواجبة فيه فمن نظر ان السبب المعطي
لصورة كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال
الثاني كون هذه النار علة لتسلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست
علة لتسلك النار على انها علة نوعية النار بل على انها علة ما فاذا اعتبر من جهة النوع
كانت هذه العلة للنوعية بالعرض وكذلك الانسان لا من حيث انه هو بل
من جهة وجود الانسانية وهذا القسم يتوهم على وجهين احدهما ان يكون العلة والمع
مشتركين في استعداد المادة كالنار والنار والاخران لا يكونا فيه مشتركين كضوء الشمس
الذي في جوهره الفاعل للضوء ههنا او في آخر القمر اذ ليس استعداد المادتين فيهما
متساويا ولا المادتان من نوع واحد فبالحري ان لا يتساوى الشخصان في ذلك اعني هذا
الضوء الذي في الشمس وهذا الضوء الحادث عنه فيكاد لذلك ان لا يكون الضوءان من نوع

واحد

واحد عند من يشترط في تساوي نوعية الكيفيات ان لا يكون احدهما انقص والاخر
ازيد على ما علمت في موضعه من صفته ويكونان نوعا واحدا عند من يرى المخالفة
بالنقص والاشتداد مخالفة بالعوارض والشخصات واما القسم الاول وهو ان يكون
الامران مشتركين في استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد
اما ان يكون استعدادا في المنفعل تاما او يكون استعدادا ناقصا والاستعداد التام
ان لا يكون في طباع الشيء معاوق ومضاد لما هو بالقوة فيه كاستعداد الماء للتسخن
للتبرد لان فيه بنفسه قوة طبيعية كما علمناها في الطبيعيات تعاون القوة الخارجة
في التبريد ولا تعاون واما الاستعداد الناقص فهو كاستعداد الماء للتسخن لان فيه
قوة تعاوق التسخن الذي يحدث فيه من خارج ويوجد مع التسخن ما يفتر فيه ويبطل
والقسم الاول على اقسام ثلثة فانه اما ان يكون في المستعد قوة معاونة تبقي وتعين كما
في الماء اذا برد عن سخونته واما ان يكون في المستعد قوة مضادة للامر الا انها تبطل
مع وجود الامر كما في الشعر اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون في المستعد ولا واحد من
الامرين لا ضد ولا معين ولكن عدم الامر والاستعداد له فقط مثل حال التفرق في قبول
الطعم وعديم الرائحة في قبول الرائحة فان سئلنا عن استعداد الماء لان يصير نارا انه من
اي الاقسام الخمسة هو لم يشكل علينا انه من قسم المشاركة في استعداد تام للمادة ولكن
في المادة ضده ولقائل ان يقول انكم قد تركتم اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون هناك
مشاركة في المادة اصلا اذ لا يكون لهما مادة فالجواب عن هذا ان هناك لا يمكن
ان يكون اتفاق في النوع البتة فانه قد استبان ان الاشياء متفقة في النوع البرية
عن المادة اصلا يكون وجودهما عينا واحدا ولا يجوز ان يبقى معنى الواحد منها على
كثيرين فاذ قد دللنا على هذه الاقسام التي حصلنا خمسة فانا نورد الحكم في قسم
قسم منها فنقول اما القسم من هذا الباب الذي لا مشاركة فيه في استعداد المادة

استعداد بل انما يكون ذلك
الاختلاف بسبب اختلاف المادة
نفسها لان هيولى
الافلاك متخالفة
بالنوع

بيان ان الاستعداد
كما يكون في موضع بسيط

فيه ان الانواع المتخصصة في الفرد
انما يكون في الذهن

لا القوة

لا القريبة ولا البعيدة فليس يجب فيه ان يكون ما يحدثه الفاعل من الآثار القابلة للزيادة
والنقصان مساويا لنفسه لانه يمكن ان يكون بما افترقا فيه من جوهر المادة افترقا في الاستعداد
لقبول الامر فلم تقبلاه بالسوية وليس ايضا يجب ان لا يتساويا فيه بل قد يجوز ان يكون
الحال في ذلك مثل الحال في اتباع سطح الابخرة لسطح فلك القمر في الحركة التي بالعرض وذلك
حيث يمكن ان لا يكون في هذا مانع من قبول التاثير مساويا لما يؤثره الفاعل وهو في
مثل هذا الموضع احداث مثل نفسه واما القسم من هذا الباب الذي هناك استعداد تام
كيف كان فالامر فيه ان المنفعل قد يجوز ان يتشبه بالفاعل تشبها تاما وكذلك مثل
النار تحيل الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا وما اشبه ذلك وقد يجوز ان يزيد فيه المنفعل
على الفاعل في الظ الغير المحقق مثل الماء الذي يجمده الهواء ولا يكون برد الهواء برد ذلك
الجمد الا انه اذا تحققت لم يكن الفاعل وحده هو البرد الذي في الهواء بل القوة المبردة
الصورية التي في جوهر الماء الذي هو للناعلية في الطبيعيات اذا عاونها ولم يعاونها برد
الهواء واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل فيه ناقصا فانه
يمكن ان يتشبه فيه المنفعل بالفاعل التام القوة ويساويه فانه لا يمكن ان يكون الشيء الحاصل
في قوة شيء لا مضاد لها والحاصل في قوة اخرى وهناك مضاد مانع متساو بين البتة او يعادل
المانع ولهذا لا يمكن ان يكون شيء غير النار ثم يتسخن من النار ويكون سخونته مثل
سخونة تلك النار او شيء غير الماء يبرد عن الماء ويكون برودته اكثر من برودة ذلك الماء
لان استعداد النار للتسخن والماء للتبرد حال غير مضاد في جوهره والقوة الفاعلة
داخلة في جوهره غير غريبة منه فاما ما ينفعل منهما ففيه مانع عنه مضاد والفاعل
الاول للانفعال خارج عن جوهره وينفعل فيه بما يستويه ويعادله كالسخونة المحسوسة
في النار المسخنة والبرودة المحسوسة في الماء المبرد فليس يمكن ان يساويه فان قال
قائل ان النار قد تذيب الجواهر فتجعلها اسخن منها الا تدخل يدينا في النار ونمرها

فيها

فيها بعجلة فلا تحرقها احتراقها في المسبوكات والفعل بها ذلك بعينه فيعلم من ذلك
ان المسبوكات اسخن من النار ومع ذلك فانما سخنت من النار فانا نجيب فنقول ان ذلك
ليس بسبب ان المسبوك اسخن ولكن لمعان ثلثة منها ما هو اقرب الى الظهور واحدها
في المسبوك والاخر في النار والثالث في اللامس وكلها امتناعية متقاربة اما الذي
في المسبوك فلانه غليظ فيه تشبث ما ولجمعه بطؤ انفصال فاذا لمس ذهب مع
اللامس ولم يمكن ان يفارقه الا في زمان ذي قدر في نفسه بالقياس الى زمان
مفارقة اللامس للنار وان كان الحس لا يضبط ذلك الاختلاف لكن العقل والذهن
يوجبه من شان الفاعل الطبيعي ان يفعل في المنفعل في مدة اطول فعلا اكد
واحكم وان يفعل الضعف في مدة اطول ما لا يفعله القوي في مدة قصيرة واما
الهواء وكذا ما على داخل البارز المنتصب راجع الى الموصول في ضميرها راجع الى الاجزاء وضمير عرة راجع الى الموتون وضمير انه
الذي في النار فلان النار المحسوسة انما هي اجزاء من النار الحقيقية مع اجزاء
من الارض مصعدة متحركة واجتماعها على سبيل التجاور لا على سبيل الاتصال
اي بتبعية النار واجتماع الاجزاء النارية والارضية بنحو التجاور لا بنحو الاتصال بل يتخللها الهواء
بل هي في انفسها متفرقة ويتخللها الهواء تخللا على سبيل التجدد فينكسر ما يلاقيها
منها من صرافة حرة لانه ابرد منها ولانه ليس ينفعل في تلك العجلة انفعالا يصير
ضمير انه راجع الى الهواء وهذا وجه آخر عدا اولا
به نارا محضا ومع ذلك فانها سريعة الحركة في نفسها لا يكاد يبقى جزء منها مماسا
بجزء من اليد زمانا يؤثر فيه تاثيرا محسوسا بل يتجدد فيما لم يجتمع تاثيرات غير محسوسة
كثيرة لا تؤدي الى قدر محسوس وذلك في مدة لها قدر واما المسبوك فان جوهره
مجتمع متحد ثابت قائم بالاتصال فاذا كان كل ما يلاقي سطح اليد من المسبوك سطحا
واحدا مطابقا بالكلية وما يلاقيه من النار المحسوسة سطوح صغار مخالطة لما هو
بالقياس اليها مبرد فيختلف بذلك التاثير الا ان يبقى مدة يتوالى فيها المماسات فيكثر
او يفعل كل سطح فيما يماسه فعلا ثم يتسلط الفعل على ما هو عليه الا في الاحكام
الطبيعية فيبرد واما النار المحفوظة في مثل الكيزان للحدادين فانها اعظم تاثيرا

فيما يماسه من المسبوكات وغيرها واسرع مدة لاجتماعها وصرافتها واما الحال التي
في اليد فلان اليد قادرة على قطع الهواء والنار في الاجسام اللطيفة اسرع حركة و
ليست قادرة على قطع المسبوك الكثيف باسرع حركة لان المقاومة للدفع و
الخرق في اللطيف قليل وفي الكثيف كثير ويكاد ان يكون هذا اسمى كثيفا وذلك لطيفا
بسبب اختلافهما في هذا المعنى فلو كان المسبوك ليس الزج واكثر تشبثا لما يلاسه
وليس ايضا اشد اجتماعا واتحادا ثم كان قطعه في مدة اطول لبقاء ومتر وكان ثابتا
الضمير راجعان الى المسبوك
لان ما غيرها ربما عن المماسة لكفاه ذلك في جواز ان يؤثر تاثيرا اشد من تاثير
اللطيف بحسب نسبة الازمنة اذ كان اذا اثر في مثل زمان ملاقاة اللطيف اثرا ما فاظ
ه عا ضمير راجع الى المسبوك
ضعف الزمان امكن ان يساويه في بعض الاضعاف واذا زيد في الاضعاف امكن ان
يزيد عليه وربما لم يكن زمانه المضاعف مع عظم نسبته محسوسا لقلة ما تعرفه
الضمير راجع الى الزمان
من حق هذا الموضع ان نبسط بسطا اكثر مما بسطناه لكنا اولى بالصناعة الطبيعية
انما يجب ان نذكر ههنا قدر ما ينحل به الشبهة ويظهر وجهها فان شك مستقص
تام ما استيعاده واما الموضع الذي لا يجوز الا قصور المنفعل عن الفاعل فهو ما يكون المنفعل ناقصا لاجل ما في طباعه من الامر
ان يستقصي ذلك استقصاء من الاقوال المستقصاة في علم الطبيعة وخصوصا
ما عسى يجده من جهتنا فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات للموضع الذي يظن انه
اي الموضع الذي فيه التساوي في الفاعل
يجوز ان يتساوى الفاعل والمنفعل فيه والموضع الذي نظن فيه انه يجوز ان يزيد
عليه والموضع الذي لا يجوز الا ان يقصر عنه وظهر في خلال ذلك انه وان كان كل
وهو قوله وان كان هذه الصور اولى
فوجود المعنى من جهة نفس الوجود لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل اذا لم يكن فاعل
للمعنى بما هو وجود المعنى بالعرض كما بيناه ثم الفاعل والمبدء الذي ليس من فعله
اشار الى ما ذكره في القسم الاول بقوله ويكون علة للشيء المعلول
مشاركا له في النوع ولا في المادة وانما يشاركه بوجه ما في معنى الوجود ليس يمكن
ان يعتبر فيه حال المعنى الذي له الوجود لانهما ليسا بشيء كان فيه فيبقى فيه حال اعتبار
الوجود نفسه وقد كان في سائر ذلك ما كان من المساواة والزيادة على المبدء الفاعل

بيان على ما وراء الطبيعة مع علمه
في الوجود المستفاد منها

اذا رجع الى حال اعتبار الوجود كان المبدء الفاعلي غير مستفاد الان وجوده بنفسه وجود
المفعول من حيث ذلك الانفعال مستفاد منه ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة
والضعف لكن الاول الاقوى والاتقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء
والحاجة والوجوب والامكان فان اعتبرت التقدم والتاخر كان الوجود كاملا لعلة
اولا وللمع ثانيا فاما الاستغناء والحاجة فقد علمت ان العلة لا يستقر في الوجود الى المع بل
يكون موجودا بذاته او بعلة اخرى وهذا المعنى قريب من الاول وانما خالف في الاعتبار واما
الوجوب والامكان فانك تعلم انه ان كانت علة فهي علة لكل ما هو مع فهي واجبة الوجود
بالقياس الى الكل من كل المعلولات وعلى الاطلاق فان كانت علة لمع ما فهي واجبة الوجود
بالقياس الى ذلك المع وذلك المع كيف كان فهو ممكن الوجود في نفسه ولكن هذا هو
ان المع في ذاته بحيث لا يجب له وجود والا لوجب من دون علة اذ فرض واجبا لذاته وبحيث
لا يمتنع له وجود الا لما وجد بالعلة فذاته بذاته بلا شرط كون علة له او لا كون علة له
ممكنة الوجود وانما يجب لا محالة بالعلة ثم العلة كما قد تبين لا يجوز ان يجب بها بل يكون اما
واجبا بذاته واما واجبا من شيء غيره فان حصل له الوجوب به فيصح ان يكون عند وجوب
غيره فيكون المع باعتبار ذاته ممكنا واما العلة فباعتبار ذاته اما واجبا واما ممكنا فان
كان واجبا فوجوده احق من وجود الممكن وان كان ممكنا وليس يجب بالمع والمع يجب به
وبعد وجوبه فيكون العلة اذا صار ذاتها واجبة لم يكن بالقياس الى المع والمع لا يصير
ذاته واجبة الا بالقياس اليها فيكون الى ذات العلة فان قد توجب لا يتناول ذات المع
بل يكون به هو واجبا والمع غير ملحوظ بعد ذات المع لا تكون الا ممكنة ولا يجب الا
ان يلحظ مقيسة بالعلة فيكون للعلة اختصاص بوجوب ولا يكون للمع الا الامكان
فقط عند ذلك الاختصاص ويكون اذا كان للمع وجوب كان للعلة اولا والا لكانت
العلة بعد ممكنة لم يجب وجودها ووجب وجود المع فيكون وجبا عن ذات العلة و

باب تقدم العلة على المع بالوجوب

وهذا مع فيكون للعلة وجود باعتبار ذاته ومن حيث له تضيف المع والمع بعدها
والعلم بذاته صلحا حق احق من كل علم وذلك لان بحث كلامه في المقالة الاولى انما ان يعني به الوجود الثابت او العلم المطابق للواقع
على مقتضى امكانه اذ كانت العلة تحكي عنه بل بذاته او باضافة الغيرية لا اليه من حيث
العلة غير مضافة الى المع بعدها العكس ليس يجب وجوده بل انما يجب وجوده من حيث العلم
الاطلاق بان يكون لها الوجود المطلق فانه المفيد الوجود المطلق لشيء والحقيقة المطلقة المشترك فيها بين الاشياء يكون اولى بالحقيقة
مضافة اليه فتصير العلة لهذه المعاني الثلثة اولى بالوجود من المع فالعلة اسبق من
المع ولان الوجود المطلق اذا جعل وجود شيء صار حقيقته فبين ان المبدأ المعطي
للحقيقة المشارك فيها اولى بالحقيقة فاذا اتضح هذا فنقول ان المبدأ المعطي لغيره الحقيقة
صح انه الحق بذاته وصح ان العلم به هو العلم بالحق مطلقا فاذا حصل العلم به كان
العلم بالحق مطلقا بالنحو الذي يليق للعلم حق وهو الذي بالقياس الى المعلو

الفصل الرابع في العلل الاخر العنصرية والصورية والغائية فهذا ما نقول في

في المبدأ الفاعلي فلنشرح الان القول في المبادئ الاخر فاما العنصر فهو الذي منه
العنصر في الاصل اسم لما يقابل من حيث
وجود شيء فنقول ان الشيء يكون له هذه الحالة مع شيء اخر على وجوه فتارة يكون
يعني ان الشيء الذي فيه قوة شيء فهو من حيث هو كذلك على اقسام فانه اما ان يكون كذلك بالحقيقة او
كاللوح الى الكتابة وهو انه مستعد لقبول شيء يعرض له من غير تغير فيه ولا زوال
امر كان في عنصره فتارة يكون كالشمع الى الصنم والصبي الى الرجل وهو انه مستعد
لا غير كالشمع الى الصنم والصبي الى الرجل فان الشمع اذا تشكل بالصنم كان تحركت في الابن الصبي اذا صار رجلا كان
لقبول شيء يعرض له من غير ان يتغير من احوال الشيء الاخر كذلك ابن او كم او غير ذلك
وتارة يكون كالخشب الى السرير فانه مستعد بالحقيقة شيئا من هو به وتارة
مثل ما الى الاسود في الاصفر فانه يستعمل ويتغير كيفية له من غير ان يتغير جوهره وتارة
يكون كالماء الى الهواء فانه يكون الهواء عنه فانه فساد تارة وتارة
الى الصورة والذي يستعد الشيء الى نسبان ما يستحيل كالاخلط المعجون والارض الياقوت لانه يستعد
الى الصورة فانه يحتاج ان يصير اعني وقد الانسان الحاقت حتى يستعد المعدن
الحيوان وكذلك العنصر يصير تارة كالانسان الحاقت الى الصورة
لقبولها متقومة بها بالفعل وتارة يكون مثل الحيوان الى المعجون فانه لا يتغير
وحده يكون المعجون بل عند تغير فيكون قبل ذلك جزء من الجزائر بالقوة تارة

يكون كالخشب والحجارة الى البيت فانه كالاول الا ان الاول انما يكون عنه المعجون مضمن
فيه فيجب ان يكون موضوعا والذي يحصل فيه عرضا لا صورة مقومة له اذ لو كانت صورة مقومة له لكان وجوده انما يتقوم بها اولا
من الاستحالة وهذا ليس فيه الا التركيب ومن هذا الجنس ايضا الاحاد للعدد وقد
يجعل قوام المقدمات كذلك للنتيجة وذلك غلط بل المقدمات كالشكل
الى حمل الانفراد والحال بالشركة والمراد من المنفرد لا يحتاج الى شريك آخر سواء كان هو في نفسه واحدا او كثيرا ثم قسم المنفرد الى
القياس واما النتيجة فليست صورة في المقدمات بل شيئا يلزم عنها كالمقدمات
تفعلها في النفس وعلى هذه الانحاء تجد الاشياء الحاملة للقوة فانها اما ان
لما ذكر الشيخ انحاء الاشياء الحاملة للقوى والامكانات واحدا
تكون حاملة للقوة موحدا بنيتها او بشركة غيرها فان كانت موحدا بنيتها فاما
ان لا يحتاج فيما يكون منها الا الى الخروج بالفعل لذلك فقط وهذا هو الذي
يرجع الى الذي يكون بمشاركة ولا يكون الا باجتماع وتركيب فيقسمه الى ما يكون التركيب مجرد الاجتماع والى ما يكون التركيب مع استحالة
بالجري ان يسمى موضوعا بالقياس الى ما هو فيه ويجب ان يكون لمثل هذا نفسه بالفعل
قوام فانه ان لم يكن كذلك قوام لم يجز ان يكون متهيئا لقبول الحاصل فيه بل يجب ان يكون
ذكرت الاشياء لها واحدا واحدا فلا اولى
قائما بالفعل فان كان انما يصير قائما بما يحله فقد كان فيه شيء يحله قبل ما حله ثانيا
به يتقوم فاما ان يكون الثاني ليس مما يقومه بل عرضا فاليه ويكون ورود يبطل ما
كان يقيمه قبل فيكون قد حال وفرضناه لم يستحل فهذا قسم واما ان كان يحتاج
الصورة الجوهرية فلا اولى
الى مادة شيء فاما ان يكون الى حركة فقط مكانية واما حركة كيفية او وضعية
او جوهرية واما الى مواد اخر عن جوهره من كم او كيف او غير ذلك واما الذي
لم يرد بها الحركة التي تحلها بل اراد بها على سبيل التمثيل ما ذكر انقاص المنقص في جوهر الشيء كالتخشية بالنسبة
يكون بمشاركة غيره فيكون لا محالة فيه اجتماع وتركيب فاما ان يكون تركيب من اجتماع
فقط واما ان يكون مع ذلك استحالة في الكيف وكل ما فيه تغير فاما ان ينتهي الى الغاية
تنقلات الآراء وتغيرات كثيرة كانسلاخات المنى بالنسبة الى الحيوان الخالم يذكر ههنا حال الهيئة بالنسبة
بتغير واحد او بتغيرات كثيرة وقد جرت العادة بان يسمى الذي يكون الكون منه بتغير
بالتركيب هو في الشيء اسطقسا وهو الذي يحل اليه اخيرا فان كان جسميا فهو اصغر
ما ينتهي اليه القاسم في القسمة الى المختلفات الصورة الموجودة فيه وقد جعل بانه الذي
ويكون جزءا لذلك الشيء اسطقسا وهو اخر ما يحل اليه القسمة في المركب ما هو مركب فان كان مركبا جسمانيا فيكون الاسطقس اصغر منه
منه ومن غيره تركيب الشيء وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة ومن راى ان الاشياء انما
يكون من الاجناس والفصول جعلها الاسطقسات الاولى وخصوصا الواحد والهوية

باب الفرق بين الاسطقس والعنصر

قوله ومن راى ان الاشياء انما يكون من الاجناس والفصول قد علمت بان الاسطقس هو الموجود المستعد لشيء آخر فالقياس
الى ما يتقوم وجوده به ان المستعد لا بد ان يتم وجوده في نفسه حتى يصير موصوفا بالاستعداد فمن ذلك تغير خصوصه ومن راى ان
المفهومات التي هي اجزاء ماهية الشيء كالاجناس والفصول هي اسطقسات اولى لاشخاصها وعلى هذا فكل فصل ما هو اعلى كلية
جنسية فهو اولى بالمبادي الاسطقسية واقدمها عندهم فيكون مفهوم الواحد وكذا الهوية لكونها عندهم جنسا للموجودات هي اعمها اولى واقدم
من غيرها ولذلك جعلوها مبدأ المبادي لو تفطنوا بكيفية اجناس الفصول الانواع والاشخاص بعضها الى بعض وترتيبها في الوجود والصفة
٣ ولا ينقسم الصورة يعني ان اصغر ما ينتهي اليه المركب لا ينقسم كذلك سيد احمد ١٢

فقد جعلوها اولى المبادى بالتبدل لانها اشد كلية وجنسية ولو انصفوا لعلموا
لما لم يكن العدم والنفى صريحا لم يقتضوا عن ان ينسبوه الكون اليه واما العدم الصريح فلم يجسروا اليه الا مع الضرورة
ان القوام بالذات انما هو للاشياء فما يليها اولى بان يكون جواهر وقائمات بانفسها
وانها اولى بالوحدة ايضا لتعدد اسم العنصر فيقول قد خرجت العادة فى موضع بان
يقال ان الشئ كان عن العنصر فى مواضع فانه يقال انه كان من الخشب باب ولا يقال كان من
الانسان كاتب وان ينسب الكاتب الى الموضوع فى مواضع وان لا ينسب فى مواضع فيقال ان
هذا باب خشبى ولا يقال ان هذا كاتب انسانى فاما الاول فاذا وجد والموضوع لم يتحرك
اليه البتة ولم يتغير فى قبول الشئ فانهم لا يقولون انه كان عنه بل انما يقولون دائما
انه كان عن العدم كما يقولون عن غير الكاتب واذا تغير وخصوصا فيما لا يحل فللعلة
فيه اسما فيقولون كان عن الموضوع واما النسبة فانما يستعمل فى الاكثر اذا كان
الموضوع قد يصلح غيره للصورة واما الصورة فلا ينسب اليها ولا يقال كان منها انما
يشتق منها الاسم والموضوع قد يكون مشتركا للكل وقد يكون مشتركا للعدة او مثل
العصير للخل والخمر والطلا والربوب وغير ذلك وكل عنصر فانه من حيث هو عنصر انما
القبول فقط واما حصول الصورة فله من غيره وما كان من العناصر والقوابل
الحركة الى الامر موجود ظن انه متحرك اليه بنفسه وليس كذلك فقد تبين لنا فى مواضع
انه لا يجوز ان يكون شئ واحد فاعلا وقابلا لشئ واحد من غير ان يتجزء ذاته لكن العنصر اذا
كان مبدء حركة فيه بذاته كان متحركا عن الطبيعة وكان ما يكون منه طبيعيا واذا كان
مبدء الحركة فيه من خارج ولم يكن له ان يتحرك الى ذلك الحال بنفسه كان ما يكون منه صناعيا
او جاريا مجراه فهذا حمل ما نقوله فى العنصر واما الصورة فنقول قد يقع صورة لكل معنى
بالفعل يصلح ان يعقل حتى يكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى وقد يقع صورة لكل
هيئة وفعل يكون فى قابل واحد انى او بالتركيب حتى يكون الحركات والاعراض صورا وقد يقع
صورة لما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون الجواهر العقلية والاعراض صورا وقد يقع

صورة لما يكمل به المادة وان لم يكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتهيأ لها الطبع
وبقي صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها وبقي صورة لنوع
الشيء ولجنسه وفصله ولجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء ايضا والصورة
قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع والتدوير وقد علمت ان الشيء الواحد
يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا من وجوه مختلفة وفي الصناعة ايضا فان الصناعة
هي صورة المصنوع في النفس فان البناء في نفسه صورة الحركة الى صورة البيت وذلك
هو المبدأ الذي يصدر عنه حصول الصورة في مادة البيت وكذلك الصحة هي صورة
البرء ومعرفة العلاج هي صورة الابراء والفاعل الناقص يحتاج الى حركة والاداة حتى
يصدر ما في نفسه حصولا في المادة والكامل فان الصورة التي في ذاته يصدر عنها وجود
الصورة في مادتها ويشبه ان يكون الامور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة
للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على طريق التسخير بنوع وانت تعلم بعد هذا معنى
الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمت فيما سلف فقد يكون الغاية في بعض الاشياء
في نفس الفاعل فقط كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في شيء
غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع مثل غايات الحركات التي يصدر عن روح
او طبيعة وتارة في شيء آخر كالسكين يفعل شيئا ليرضي به فلانا فيكون رضاه غاية
خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية لعزمي ومن
الغايات التشبه بشيء آخر والتشبه من حيث هو متشوق اليه غاية والتشبه بنفسه

ايضا غاية الفصل الخامس في اثبات الغاية وحل شكوك قيلت في

ابطالها والفرق بين الغاية وبين الضروري وتعريف الوجه الذي يقدم به الغاية
على سائر العلل فنقول انه قد بان مما سلف لنا من القول ان كل مع فله مبدأ وكل
حادث فله مادة وله صورة ولم يتبين بعد ان كل تحريك فله غاية ما وان تحريكه

ما هو عبث وههنا ما هو اتفاق وايضا ههنا مثل حركة الفلك فانه لا غاية لها في ظاهر
الامر والكون والفساد لا غاية لها في ظ الظن ان يقول قد يجوز ان يكون لكل فعل غاية
كما لكل ابتداء مبتدأ فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام لان لغاية لحقيقة ما يسكن لديه
وقد نجد اشياء هي غايات ولها غايات الى غير النهاية فان ههنا اشياء يظن انها غايات
ولا يبنا هي كنتايج تترادف عن القياسات ولا يبنا هي ثم لقايل ان يقول ان الغاية موجودة
لكل فعل فلم جعلت علة متقدمة وهي بالحقيقة معلولة العلل كلها ومما يليق ان
نتكلم فيه بعد حل هذه الشبه انه هل الغاية والخير شيء واحد ام مختلف وايضا
ما الفرق بين الجود والخيرية فنقول الان اما الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والعبث
فنحله ونقول اما حال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغ منه في الطبيعيات واما بيان امر العبث
فيجب ان يعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد والمبدأ القريب
هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية
والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل او في النطق صورة ما فتحركت
القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة التي في الاعضاء فربما كانت الصورة
المرتسمة في التخيل او الفكر هي نفس الغاية التي ينتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا غير
ذلك الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما ينتهي اليه الحركة او يدوم عليه الحركة مثال
الاول ان الانسان ربما صح عن المقام في موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع آخر
فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان متشوقه نفس ما
انتهى اليه تحريك القوى المحركة للعضلة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه
صورة لقائه لصديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يقدر مصادفته فيه فتنتهي
حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق الاول الذي تبع
اليه بل معنى آخر لكن المتشوق يتبعه او يحصل بعده وهو لقاء الصديق فقد عرفت

هذين القسمين ويتبين لك من ذلك بادنى تامل ان الغاية التى ينتهى اليها الحركة فى كل
حال من حيث هى غاية حركة هى غاية اولى حقيقية للقوة الفاعلة للحركة التى فى الاعضاء و
ليس للقوة المحركة التى فى الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان للقوة التى قبلها غاية غيرها
فليس يجب دائما ان يكون ذلك الامر غاية اولى للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية
ولا ايضا يجب ان لا يكون بل ربما كان وربما لم يكن كما قد تبين لك فى المثالين اما الاول
منهما فكانت الغاية فيهما واحدة واما الثانى فكانت مختلفة والقوة المحركة التى فى
الاعضاء مبدء حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا مبدأ اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان
يكون حركة نفسانية لا عن شوق البتة لان الشىء الذى لا ينبعث له القوة ثم يبعث
اليه انبعاثا نفسانيا يكون بشوق نفسانى لا محالة فلحدث بعده ما لم يكن فاذن كل
حركة نفسانية مبدءها الاقرب قوة محركة فى عضل الاعضاء ومبدءها الدليل
شوق والشوق كما علم فى علم كتاب النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدء الا
بعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا مبدأ للحركات النفسانية منها واجبة باعيانها ضرورة
ومنها غير واجبة باعيانها ضرورة والواجبة ضرورة هى القوى المحركة فى الاعضاء والقوة
الشوقية وغير الواجبة هى التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل ولا
فكر او فكر ولا تخيل ولكل مبدء حركة غاية لا محالة والمبدء الذى لا بد منه فى الحركة الارادية
له غاية لا بد منها والمبدء الاول الذى منه بدأت توجد الحركة خالية عن غايته
فان اتفق ان يطابق المبدأ الاقرب هو القوة المحركة والمبدء ان اللذان جلة
اعنى الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكرية كانت نهاية الحركة هى الغاية لا المبدأ
كلها وكان ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان يختلف اعنى ان لا يكون ما هو الغاية
الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ان يكون للقوة الشوقية غاية
اخرى بعد الغاية التى فى القوة المحركة التى للعضو وذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة

الارادية لا يكون بلا شوق وكل ما هو شوق فهو شوق بشيء واذا لم يكن لمنتهى
الحركة كان لشيء آخر غيره لا محالة واذا كان ذلك الشيء مرادا لاجله الحركة فيجب ان يكون
بعد انتهاء الحركة وكل نهاية ينتهي اليها الحركة او نهاية الحركة ويكون الشوق
التخيلي والفكري قد تطابقا عليها فبين انها غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل
نهاية ينتهي اليها الحركة وتكون بعينها الغاية المتشوقة التخيلية ولا يكون المتشوقة
بحسب الفكرة فهي التي تسمى العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدأ تشوق
تخيلي غير فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ لحركة الشوق والتخيل
مع طبيعة او مزاج مثل النفس او حركة المرح والتخيل مع خلق وملكة نفسانية دائمة
الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق سمي ذلك الفعل
جزافا ولم يسم عبثا وان كان تخيل مع طبيعة مثل النفس سمي ذلك الفعل فعلا
ضروريا او طبيعيا فان كان تخيل مع خلق وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة
لان الخلق انما يقرب باستعمال الافعال فما يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة
واذا كانت الغاية للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية الاخرى
التي بعدها ويحوها التشوق وهي غاية التشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا لكن
حصل في المكان الذي قدر فيه مصادفة الصدق ولم يصادفه هناك فسمي مولد
باطلا بالقياس الى القوة المتشوقة دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى
دون الغاية الثانية فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول من يقول ان العبث فعل
من غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل ايضا ان العبث فعل من غير غاية البتة
هو خبر او مظنون خبر هو قول كاذب اما الاول فان الفعل انما يكون بلا غاية
اذا لم يكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس مبدأ حركته
وللرأي شيء اتفق وما مثله في الشك في اللعب باللحية فمبدأ حركته القريبة هو

الفرق بين الغاية والعبث

الفرق

القوة التي في العضلة والذي قبله تشوق تخيلي بلا فكر وليس مبدؤه فكر البتة فليست
فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التي للتشوق التخيلي وللقوة المحركة فبين ان
هذا الفعل بحسب مبدأ المحرك منه الى غاية وانه انما لا يتحرك الى غاية بحسب ما ليس
مبدأه المحرك ولا يجب ان يظن ان هذا يصدر لا عن شوق تخيلي البتة فان كل فعل
كان بعد ما لم يكن فهناك شوق ما الا محالة وطلب نفساني وذلك مع تخيل ما الا
ان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر به
فليس كل من تخيل شيئا يشعر مع ذلك ويحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل غير
غير الشعور بانه قد تخيل وهذا ظ ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب
الامر الى غير النهاية واما الثاني فلان لا ينبعث هذا الشوق على ما لا محالة اما عما
واما ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى المحركة و
المحسة على ان يتجدد بها فعل تحريك او احساس والعادة لذيذة والانتقال عن
المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعني بحسب القوة الحيوانية التخيلية
واللذة هي الخير الحسي والتخيلي والحيواني بالحقيقة وهي المظنونة خيرا بحسب الخير
من الانساني فاذا كان مبدأ تخيليا حيوانيا فيكون خيره لا محالة خيرا حيوانيا
فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اي بحسب العقل
ثم وراء هذا علل التخصيص هيئة دون هيئة من الحركات جزئية لا تنضبط واما
الذي يليه فينكشف بان يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو
احد الغايات التي بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب
لذاتها والضروري احد ثلثة امور اما امر لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على انه
علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع واما امر لا بد من وجوده حتى يوجد

الغاية

الغاية لا على انه علة للغائية بل على انه امر لازم للعلة فمن الامر لا بد من ان يكون جسم ادكن خشن

يتم القطع به وانما لم يكن بد من جسم ادكن لا لذكثة لا لان كان لا بد من العلة الذي

لا بد منه واما امر لا بد من وجوده لانما للعلل الغائية نفسها مثل ان العلة الغائية

امر التزويج مثلا التوليد ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزمه ان التزويج كان لاجله

فهذه كلها غايات بالعرض اضرب لا العرض الاتفاقي وقد علمت الغايات بالعرض

والاتفاقية في موضع اخر واعلم ان وجود مبادي الشر في الطبيعة هو من القسم الثاني

من هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب في العناية الالهية التي هي الجود ان يؤتي كل ممكن

الوجود الخيري وجوده الخيري وكان منها مبدأ الوجود الذي للمركبات من العناصر

وكان لا يمكن ان يكون المركبات الا من العناصر وكان لا يمكن ان يكون العناصر لها

الا الارض والماء والنار والهواء وكان لا يمكن ان يكون النار على الجهة المؤدية الى الغاية

الخيرية المقصودة بها الا ان يكون محرقة مفرقة لزم ذلك ضرورة ان يكون بحيث

يضر الصالحين ويفسد كثيرا من المركبات وكانا قد خرجنا عن غرضنا فلنعد اليه

ولنجب عن الشك المورد فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي

بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغايات الذاتية هي مثلا ان يوجد الجوهر الذي

هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا فكان

هذا ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن يلزمه الفساد اعني الكائن

من الهيولى الجسمانيات ولما امتنع في الشخص استبقي بالنوع فالغرض الاول

اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية او غيرها او شخص منتشر غير معين وهو

العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد له في

حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي الاشخاص

بالعدد عرضا على المعنى الضروري من القسم الاول لا على انه عرض بنفسه لانه

لو امكن لبقي الانسان دائما كما بقي الشمس والقمر لما احتيج الى التوالد والتكاثر
بالنسل على انه وان سلمنا ان الغرض لا تناهي الاشخاص كان لا تناهي الاشخاص
كل شخص وانما يذهب بل نهاية شخص بعد شخص لا لا تناهي بعد لا تناه فاذن
الغاية ههنا موجودة بالحقيقة وهي وجود شخص مستمر او لا تناهي الاشخاص ثم الشخص الذي
يؤدي الى شخص اخر الى ثالث الى رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية بل للطبيعة
يعني ان كون الشخص غاية بالعرض انما هو بالنسبة الى الطبيعة الكلية لا مطلقا فان الشخص غاية بالذات للطبيعة الجزئية وهي
الجزئية فاذن هي غاية للطبيعة الجزئية وليس غيرها بعدها غرضا وغاية لتلك الطبيعة
الجزئية التي هي غايتها واعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة التدبير بالشخص
بالاتصال الامور متعددة حتى يكون غايتها امورا غير متناهية بل غايتها ايضا امر واحد مشترك لجميع وجود مثل هذا الشخص
الواحد واعني بالطبيعة الكلية القوة الفائضة في جواهر السماويات كيف
واحدة هي المدبرة الكلية في الكون وانت تعلم هذه كلها من بعد هذا واما الحركة
الذاهبة الى غير النهاية فانها واحدة بالاتصال كما علمت فهي الطبيعيات وايضا فان العرض
في تلك الحركة ليس هو نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل العرض هناك الدوام الذي
يعني ان سلمنا ان الحركة امور متعددة غير متناهية لا يلزم ان يكون غايتها ايضا كذلك واما يلزم لو كان الغرض نفس الحركة بل العرض
نصفه بعد وهذا الدوام معنى واحد الا انه متعلق الوجود باشياء ليسلم ان
عددها بغير نهاية واما حديث المقدمات والنتيجة فيجب ان يعلم ان المراد بقولنا ان العلة
يعني يجب ان يكون المراد بقولنا العلة الفاعلة متناهية انه لا يجوز ان يكون الفاعل واحدا في فعل واحد
الغائية بتناهي وتقف ان العلة الغائية التي بحسب فاعل واحد وفعل واحد بتناهي
ولا يجوز ان يكون فاعل طبيعي او اختياري يفعل فعلا يرد به بعينه غاية بعد غاية
القياس سوى تلك الغاية فهذا لا ينافض ما ذكرنا خاصا ولا
من غير ان يقف عند نهاية واما المبدأ الواحد اذا كان قد يصدر عنه فعل بعد فعل ويصير
بحسب كل فعل فاعلا غير الفاعل الذي كان بحسب الفعل الاخر وان لم يكن بالذات والموضوع
غيره فيجوز ان يتكثر غاياته ويكون له بحسب كل كون منه فاعلا غاية اخرى وان جاز
ان يعتبر له كونه فاعلا بعد كونه فاعلا الى غير النهاية كانت غاياته بغير نهاية ثم
النتيجة هي غاية تمامية القياس الذي يكون مطلوب محدود وكل تركيب قياس
فعل مبتدأ وللنفس بحسب كل قياس فعل مستأنف يصدر عنه استحقاق

ان يقال لها فاعل مستأنف وفي كل واحد من مراتب كونه فاعلا غاية محدودة بعينها لا يجوز
ان يكون ذاهبة الى غير النهاية اذ لكل قياس واحد نتيجة واحدة لا غير واما الشك الذي
يليه فيحل بان يعلم ان الغاية تفرض شيئا وتفرض موجودا وفرق بين الشيء والموجود
وان كان الشيء لا يكون الا موجودا كالفرق بين الامر ولازمه وقد علمت هذا وجهله
من الانسان فان للانسان حقيقة هي حده وهيئة من غير شرط وجود خاص او عام في
الاعيان او في النفس بالقوة شيء من ذلك او بالفعل وكل علة فانها من حيث هي تلك
العلة لها حقيقة وشيئية فالعلة الغائية في شيئيتها سبب لان يكون ساير العلل موجودة
بالفعل علا او العلة الغائية في وجودها مسببة لوجود سبب ساير العلل علا بالفعل
وكان الشيئية من العلة الغائية علة علة لوجودها فكان وجودها معلول معلول
شيئيتها لكن شيئيتها لا تكون علة ما لم تحصل متصورة في نفس او ما يجري مجراها لا علة
للعلة الغائية في شيئيتها الا علة اخرى غير العلة التي تحرك اليها او يتحرك اليها واعلم
ان الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده فالمع في شيئيته مثل شيئية
فانها في حد كونها شيئية معلولة للوحدة والمع في وجوده لا يخفى وكل قد يكون
للشيء امر حاصل موجود في شيئيته مثل العددية للاثنينية وقد يكون لامر زائد
على شيئيته مثل كون التربيع في خشب وحجر والاجسام الطبيعية على الشيئية كثير
من الصور والاعراض التي لا يتحد الا بها وعلة لوجود بعضها دون شيئيتها كما
يظن ان الحكم في التعليميات كذلك فقد سهل لك ان تفهم ان العلة الغائية في الشيئية
قبل العلة الفاعلة والقابلة وكل قبل الصورة من جهة ما الصورة علة صورية
مؤدية اليها وكل ايضا العلة الغائية في وجودها في النفس قبل العلل الاخرى اما
في نفس الفاعل فلانها يوجد اولا ثم يتصور عند الفاعلية وطلب القابل كيفية

باب كيفية تعلق الغايات وتأخرها

قوله والاجسام الطبيعية الخ قد مر في مباحث
الماهية انه قد يكون للحد زيادة على المحدود
كما في حد الاصبع وحد الفلوسة حيث يوخذ
الانسان في حد الاصبع هي صورة والانف في
حد الفلوسة وهي عرض لا محالة لكون الشيء علة شيئية
امر الا كونه جزءا من حده فثبت كون الاجسام الطبيعية
علة شيئية كثير من الصور والاعراض واما كونها علة
لوجود بعض الصور والاعراض دون شيئيته فذلك في الصور
والاعراض التي ليس حدها متعلقا بتلك الاجسام التي
يتوقف عليها وجودها والغرض من ذكر هذه الاحكام
للشيئية هاهنا تسهيل التصديق بكون العلة
الغائية في شيئيتها متقدمة على ساير العلل

الصورة واما في نفوس غير الفاعل فليس لبعضها ترتيب على الاخرى ضروري فاذن
في اعتبار الشيئية واعتبار الوجود في العقل ليست علة اقدم من الغائية بل هي
علة لصيرورة ساير العلل علة الكن وجود العلل الاخرى بالفعل علة لوجودها
وليست العلة الغائية علة على انها موجودة بل على انها شيء وبالجهة التي هي علة
وبالجهة الاخرى فهي معلولة العلل هذا اذا كانت العلة الغائية في الكون واما
اذا كانت العلة الغائية ليست في الكون ولكن وجودها اعلى من الكون على ما
سيظهر في موضعه فلا يكون شيء من العلل الاخرى علة لها ولا في الواحد الذي
هو الحصول في الوجود بكون اذن العلة الغائية ليست معلولة لساير العلل لانها
علة غائية ولكن لانها ذات كون لو كانت ليست ذات كون لما كانت معلولة البتة
اما اذا اعتبرت كونها علة غائية فتجدها علة لساير العلل في ان يكون علة اما ان
يكون علة فاعلية وعلة قابلية وعلة صورة لا في ان يكون كائنة وموجودة في
انفسها فاذن الذي بالذات للعلة الغائية بما هي علة غائية ان يكون علة لساير
العلل ويعرض لها من جهة ان معناها فيكون واقعا في الكون ان يكون معلولا
من جملة الكون فقد تبين لك انه كيف يكون الشيء علة ومعلولا على انه فاعل وغاية و
هذا من المبادي الطبيعي واما البحث الذي به لهذا فنكشف عنه فقوله ان الغاية
التي تحصل في فعل الفاعل تقسم الى قسمين غاية تكون صورة ويعرض لها ان تفعل
الفعل وغاية لا صورة لا عرضا في فعل قابل البتة فيكون في الفاعل لا فعله لانها
ان لم يكن في الفاعل لا في الفعل وليس يجوز ان يكون مما يقوم بنفسه لجوهر حادث
لا من مادة فلا يكون لها وجود البتة فمثال الاول صورة الانسانية في المادة الانسان
فانها غاية للقوة الفاعلة المصورة في مادة الانسان واليها يتوجه فعلها وتحركها
ومثال الثاني الاستكان فانه غاية لمستبني البيت الذي هو موجب تحركه كونه وليس

في ان الشيء قد يكون شيء في شيئية وقد يكون شيء في وجوده

في ان العلة الغائية علة لصيرورة ساير العلل علة

في ان العلة الغائية متقدمة في الذهن متأخرة في الوجود ليس صحيحا على اطلاقه بما تحت الكون يجري في الكون

هو

هو البيت صورة في البيت ويشبه ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة
صورة في المادة وان يكون ما ليس غايته صورة في المادة ليس مبدأ قريبا للحركة بما هو
كذلك فالاعراض ان يكون ما غايته صورة في المادة المتعاطاة وما غايته معنى ليس صورة له
في تلك المادة شيئا واحدا فان وحدته تكون بالعرض مثل ان يكون الانسان يبني بيتا
ليستكن فيه فانه من جهة ما هو طالب للكن داع الى البناء وعلة له الى البناء ومن جهة ما
هو بناء معلول لما هو مستكن فيكون الغاية لما هو مستكن غير الغاية لما هو بان و
اذا كان كذلك فيكون ايضا في الانسان الواحد المستكن الباني غايته بما هو مستكن غير
غايته بما هو بان واذا تقرر هذا فنقول اما في القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور
كثيرة هي قبلها في الحصول بالفعل والوجود لان لها نسبة الى الفاعل ونسبة الى القابل
وهو بالقوة ونسبة الى القابل وهو بالفعل قابل ونسبة الى الحركة فهي بقياسها الى الفاعل
الحركة نهاية وليست بغاية لان الغاية التي لاجلها الشيء ويؤمها الشيء لا يبطل مع وجودها
الشيء بل يبتهج بها الشيء والحركة تبطل مع انتهائها وهو بقياسه الى القابل المستكمل
به وهو بالقوة غير حاصل لان الشر هو العدم لكماله والخير الذي يقابله هو الحصول و
الوجود بالفعل وبالقياس الى القابل وهو بالفعل صورة واما الغاية التي في القسم
الثاني فبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة ولا هي نفس غاية الحركة وقد بان انها
تكون صورة او عرضا في الفاعل ويكون لاجله قد خرج بها الفاعل من الذي بالقوة
الى الذي بالفعل والذي بالقوة هو لاجل العدم الذي يقارنه شر الذي بالفعل والخير الذي
يقابله فيكون اذن هذه الغاية غيرا بالقياس الى ذات الفاعل لا الى ذات القابل فاذا
نسبت الى الفاعل من جهة ما هو مبدأ حركة وفاعل كانت غاية واذا نسبت اليه من جهة ما هو
خارج بها من القوة الى الفعل ومستكمل كانت خيرا واذا كان ذلك الخروج من القوة
الى الفعل في معنى نافع في الوجود او بقاء الوجود وكانت الحركة طبيعية او اختيارية

بيان الحق والصحة

عقله

في تحقيق معنى الجود

عقلية واما ان كانت تخييلية فليس يجب ان يكون خيرا حقيقيا بل قد يكون خيرا مظنونا
فيكون اذن كل غاية فهي باعتبار غاية وباعتبار اخر خيرا اما مظنون واما حقيقي فهذا
هو حال الخير والعلة التمامية واما حال الجود والخير فيجب ان يعلم ان شيئا واحدا له
قياس الى القابل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه واذا كان قياسه الى
الفاعل الذي يصدر عنه بحيث لا يوجب ان يكون الفاعل منفعلا به او بشيء يتبعه
كان قياسه الى الفاعل جودا والى المنفعل خيرا ولفظة الجود وما يقوم مقامها موضوعة
الاول في اللغات افادة المفيد لغيره لا يستعيض منها بدلا وان اذا استعاض
منها بدلا قيل له مبايع او معاوض بالجملة معامل ولان الشكر والثناء والصيت
وساير الاحوال المستحسنة لا تعد عند الجمهور من الاعواض بل اما جواهر واما
اعراض يقررونها في موضوعات يظن المفيد غيره فايدة يربح منها شكرا هو ايضا
جواد وليس مبايعا ولا معاوضا وهو في الحقيقة معاوض لانه افاد واستفاد
سواء استفاد عوضا ماليا اما من جنسه او من غير جنسه او شكرا او ثناء
تفرح به او استفاد ان صار فاضلا محمودا بان فعل ما هو اولى واحرى الذي لو
لم يفعله لم يكن جميل الحال في فضيلته لكن الجمهور لا يعدون هذه المعاني في
الاعواض فلا يمتنعون عن ذمه من يحسن الى غيره بشيء من هذه الخيرات المظنونة
او الحقيقية التي يحصل له بذلك ثناء جوادا ولو فطنوا لهذا المعنى لم يسموه جوادا
اذا لم يحصل منهم اذا المحسن اليه لغرض وان كان شيئا غير المال ففطن له استحق المنة
او انكرها واولى ان يكون المحسن اليه جوادا اذا كان فعله لعلة فاذا حقق وحصل معنى
الجود كان افادة الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون بازائه عوض بوجه
من الوجوه فكل فاعل يفعل فعلا لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد فكل
مفيد للقابل صورة او عرضا ولغاية اخرى يحصل بالخير الذي افاده اياه فليس بجواد

بل نقول ان العرض والمراد في المقصود لا يقع الا للشيء الناقص الذات وذلك لان العرض
اما ان يكون بحسب نفسه في ذاته او بحسب مصالح ذاته او بحسب شيء آخر في ذاته او في
مصالحه ومعلوم انه ان كان بحسب ذاته او بحسب مصالح ذاته وبالجملة بحسب ما يعود
على ذاته بعائدة ما فذاته ناقصة في وجودها او في كمالاتها وان كان بحسب شيء آخر
فلا يخلو اما ان يكون صدور ذلك الغير عنه الى غيره بحيث كونه عنه له ولا كونه عنه له
حتى انه لو لم يصدر عنه ذلك الخير الذي هو خير بحسب غيره كانت حاله من كل جهة
كحاله لو صدر عنه ذلك فلم يكن ذلك اجمل به واحسن به واجلب لمحمدة او غيرها من
الاغراض الخاصة في ذاته ولا صدوره عنه الاجمل به وغير الجالب اليه لمحمدة او غيرها من الاغراض
المأثورة والنافعة وحتى لو لم يفعل ذلك لما ترك ما هو الاولى والاحسن به فيكون
لا داعي له الى ذلك ولا مرجح لان يصدر عنه ذلك الخير الى غيره على مقابله ومثل هذا
ان لم يكن شيئا يصدر عن طبع او ارادة او ليست على سبيل اجابة داع بل على وجه آخر يتوقف
عليه فلا يكون مصدر الامر من الامور عن علة من العلل بل يجب ان يكون الاولى بالفاعل
القاصد بالقصد المذكور ان يكون انما يفيض خيرا لغيره على جهة خيريته لانه اولى به
وصدوره عن الاولى به ويرجع آخر الامر الى عرض يتصل بذاته ويعود على ذاته ويرجع
الى ذاته وح لا يكون وجود ذلك العرض ولا وجوده بمنزلة واحدة بالقياس الى ذاته
وكمالات ذاته ومصالحها بل يكون كونه عن ذاته كون الاغراض التي تختص بذاته فيعود
الى ان دام ينال بذلك كمالا وحظا خاصا وبذلك فان سؤال اللم لا يزال يتكرر
الى ان يبلغ المبلغ الراجع الى الذات مثلا اذا قيل للفاعل لم فعلت كذا فقال لينال
فلان غرضا فيقول له ولم طلبت ان ينال فلان غرضا فيقال لان الاحسان حسن لم يقف
السؤال بل قيل ولم تطلب ما هو حسن فاذا الجميع بخير يعود اليه او شر ينتفي
عنه وقف السؤال فان حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه هو الاطلاق مطلقا

قوله واما ان ... صدوره

فاما الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع
يقع من المقصر وغير ذلك فهي اغراض خاصة للفاعل ودواع يذم عاصيها او
يخطئه منزلة كمالية فالجود هو افادة الغير في جميع الجهات عن الافادة كما لا فيكون
ذلك بالقياس الى القابل خيرا وبالقياس الى الفاعل جودا وكل افادة كمال فانه
بالقياس الى القابل خير سواء كان بعوض او لا بعوض ولا يكون بالقياس الى
الفاعل جودا الا ان يكون لا بعوض فهذا هو البيان الحقيقي للخير والجود وقد
تكلمنا على العلل واحوالها وبقي ان نجعل فيها القول فنقول ان هذه العلل الاربع
وان كان يظن بها انها لا يجتمع في كثير من الامور الموجودة الترتيب في العلوم
فان الامور التي لا يتحرك والتعليميات لا يظن ان فيها فاعلا اي مبدأ حركة ولا ايضا لها مادة بل انما تحت
يظن ان فيها غاية لان الغاية يظن انها للحركة ولا ايضا لها مادة بل انما تحت
عن صورها ولذلك استخف بها من استخف قايلا انها لا تدل على علة تمامية
فالنظر فيها لهذا العلم لا ان علما واحدا يتناولها كما للمتقابلات فليست
متقابلة ولكن لان علما واحدا بالوجه الذي به هذا العلم واحد يتشرح امرها و
ذلك لانا وان سلمنا ان هذه العلل لا يجتمع في العلوم كلها حتى يكون من الامور
العامة الواقعة في موضوعات العلوم في علوم مختلفة فانها ايضا قد توجد
متفرقة ولو كانت في علم واحد لم يكن في مهمة صاحب ذلك العلم كالطبيعي مثلا الذي
في صناعته هذه المبادي كلها ان يبينها لانها مبادي للعلم الطبيعي فيتكلم فيها
ويعرض لها على انه ليس الامر كذلك فليس كل فاعل مبدأ حركة على ما قيل فالامور
التعليمية في طبايعها انما تحتاج وجودها بغيرها وطبايعها لا تفارق المادة وان
عن المادة في الوهم فقد يلزمها في الوهم من القسمة ومن التشكل ما يكون بسبب
المادة ويكاد ان يكون المقادير هيولايات قريبة الاشكال المقدارية والوحدات

ايضا

ايضا للعدد والعدد لخواص العدد فهذه يوجد لها مبدأ فاعلي ومبدأ قابلي وحيث كانا

كان تمام والتمام هو الاعتدال والتحديد والترتيب التي بها يكون لها ما يكون من

الخواص وانما هي لاجل ان يكون على ما هي عليه من الترتيب والاعتدال والتحديد فان

منع ان يكون هذا تماما اي غاية حركة فلا يمنع ان يكون خيرا ويكون علة غائية لانه خير

هنالك ايضا انما كان علة لانه خير ثم كان يعق لذلك الخير ان كان تماما لحركة

اذ كان السبيل اليه بحركة ولولا ان الخواص واللواحق التي لهذه هي غايات تتبادى

اليها مبادئها لما كان الطالب يطلبها في المواد لتلك الغايات فان الصانع يحرك

المادة الى ان يكون مستديرة ولا يكون الغاية هي الاستدارة نفسها بل شيء

من خواصها ولواحقها فيطلب الدائرة لها فقد صارت هذه العلل ايضا

فيجب ان ينظر فيها صاحب هذا العلم وليس انما ينظر في المشترك فقط بل ينظر

فيما يخص علما علما لكنه مبدأ لذلك العلم وعارض للمشترك فان هذا العلم قد ينظر

في العوارض المخصصة للجزئيات اذا كانت لذاتها اولا وكانت لم تبادر بعد الى

ان يكون اعراضا ذاتية لموضوعات العلوم الجزئية ولو كانت هذه علوما مفردة

لكان افضلها علم الغاية وكان يكون هو الحكمة والان فذلك ايضا افضل اجزاء

هذا العلم اعني العلم الناظر في العلل الغائية

المقالة السابعة

ثلثة فصول

فصل في لواحق الوحدة من الهوهوية

ولواحق الكثرة من الغيرية والخلاف واضداد التقابل المعروفة ليس يبعد ان يكون

قد استوفينا الكلام بحسب غرضنا هذا في الامور التي تخص بالهوية من حيث

هو هوية او يلحقها ثم الواحد والموجود قد يتساويان في الحمل على الاشياء حتى

ان كل ما يقال انه موجود باعتبار يصح ان يقال انه واحد باعتبار وكل شيء فله

وجود واحد ولذلك ربما ظن ان المفهوم منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد

بالموضوع اي كل ما يوصف به فانه يوصف بانه [illegible] المفهوم [illegible]

بجهة فهو الموجود ولما كان الكثير من حيث هو كثير موجودا كما [illegible] الواحد

كالعرض للواحد ايضا فيقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة

فيجري بنا ان نحلل ايضا الامور المختصة بالوحدة ومقابلها اي الكثرة فنقول

[illegible] والمساوي والمشابه [illegible] الكم [illegible]

[illegible] الاخر فان الوحدة [illegible]

[illegible] بالكثير [illegible] على

[illegible] الواحدة بالعرض [illegible] هو هو [illegible] كان هو هو

في الكيف فهو مشابه وما كان هو هو في الكم فهو مساو وما كان هو هو في

الاضافة فهو مناسب واما الذي بالذات فيكون في الامور التي تعم الذات

فما كان هو هو في الجنس قيل مجانس وما كان هو هو في النوع قيل مماثل

وما كان هو هو في الخواص قيل مشاكل [illegible] ومقابلات هذه [illegible] المعرفة

[illegible] ويقابل الهو هو على الاطلاق الغير والغير منه غير في الجنس ومنه غير

في النوع ويعني الغير بالفصل ومنه غير بالعرض ويجوز ان يكون الغير بالعرض شيئا

واحدا هو غير لنفسه [illegible] واما الاختلاف فاسم خاص في الاصطلاح للمخالف

بالعدد [illegible] بالذات [illegible]

اخص من الغير [illegible]

[illegible] واحدة واما

المتغايرات [illegible]

[illegible] موضوع واحد وكل الاشياء [illegible] موضوع واحد

من جهة واحدة [illegible] مما [illegible] في المنطق [illegible]

وخاصاتها فالقنية والعدم منها يدخل بوجه تحت التناقض والاضداد تدخل بوجه
تحت العدم والقنية وجه دخول العدم تحت السالبة غير وجه دخول الضد تحت العدم

ولكن يجب ان يعلم ان العدم يقع على وجوه فربما من شانه ان يكون له وان كان من
شانه ان يوجد لامر ما وليس له من شانه كالبصر فانه من شانه ان يكون للشيء ولكن
كالحائط ليس من شانه ان يكون البصر له وربما من شانه ان يكون للشيء وليس للشيء
ولا من شانه ان يكون له جنسا قريبا او جنسا وربما من شانه ان يكون لنوع الشيء
وليس من شانه ان يكون لشخصه كالموت وربما من شانه ان يكون للشيء وليس
له مطلقا او في وقت ما لان وقته لم يجئ كالمرء ولان وقته قد فات كالذي والصرف الاول
يطابق بالسلب لمطابقة شديدة واما الوجوه الاخرى فمخالفة وربما عدم لكل فقد
بالقسر وربما عدم لما يكون قد فقد الشيء بتمامه فان الاعور لا يقال له اعمى ولا ايضا مر
بصير لكن هذا انما يكون بالقياس الى الموضوع البعد اعني الانسان لا العدم ثم العدم
يحمل عليه السلب ولا ينعكس واما العدم فلا يحمل على الضد لانه ليس المراد عدم الحلاوة بل
هو شيء آخر مع الحلاوة فان العدم وحده قد يكون في المادة وقد يكون مصاحبا لذات
يوجب في المادة عدم ذات اخرى ولا يكون الا مع العدم ولهذه هي الاضداد وليس
السبب في تقابلها تغاير الاجناس فقد بينا ذلك بل السبب في ذلك انه ذواتها
في حد نفسها وحد فصولها يتمانع عن الاجتماع فيتفاسد وان ليس في نفس الاجناس
العالية تضاد فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية واقعة في الجنس وان يكون جنسها
واحدا فيجب ان يكون الاضداد متخالفة بالفصول فيكون الاضداد من جملة الغير في الجملة
صورة مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت الذوق واما
الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا عالية ولا الخير يدل على معنى المتواطئ فيه
ولا الشر ومع ذلك فالشر في كل شيء يدل بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير على

وجوده فبينهما مخالفة الوجود والعدم وامّا الراحة والالم وامثال ذلك فانها تشترك
في غير جنس الخير والشر ويشبه ان يكون اهل الظاهر من النظر عمدوا الى الاشياء
التي هي متضادة ولها اجناس قريبة تدخل فيهما وطبقة منها موافقة للحاسة
وطبقة مخالفة لاحداهما كان فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا
احديهما جنسا لطبقة والاخرى للطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل دلالة الموافقة
والمخالفة دلالة اللوازم لانها ليست للاشياء في انفسها بل بالاضافة ثم ان الامور
الموافقة والمخالفة اذا جعلا كطبيعتين وجد لهما اشياء يصلح ان يجعل تحت الاعتبارات
المختلفة كالاجناس لها فانها قد تدخل في جملة الافعال والانفعالات من جهة
وفي الكيفيات من جهة اخرى وفي المضافات باعتبار آخر فانها من حيث هي
صادرة من اشياء هي افعال ومن حيث هي حاصلة عن اشياء في اشياء هي الانفعالات
ومن حيث يتقرر منها هيآت قارة في حواملها فهي من الكيفيات ومن حيث ان
الموافق موافق لموافقة فهي من المضاف فاذا كان اسم الشيء الموافقة والمخالفة
مصروفا الى احد هذه المعاني بعينه دخل في الجنس الخاص له لست اقول ان شيئا
واحدا يدخل في اجناس مختلفة فهذا مما نحرمه بل كل اعتبار هو شيء آخر وهو
الداخل في الجنس الآخر ولا هذه بالحقيقة اجناس بل كاجناس لانها امور مركبة
من معنى ومن فعل وانفعال واضافة وغير ذلك ويشبه ان يكون في ذواتها
كيفيات ويكون ساير الاعتبارات يلزمها ثم مع وضع الاجتهاد كله في ان يجعل
الموافقة والمخالفة مما يسندهما الى الاجناس العالية فان لتلك الطبايع الاضداد
التي جعلت طبيعتين اجناسا حقيقية غير للموافقة والمخالفة هي تدخل فيها و
قد علمت هذا في مواضع اخر واما القول بوجود الضدين في جنسين متضادين
مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية وهي

ماعنا

باعتبار ما يكون فضيلة والفضيلة والرذيلة ليسا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان
الطيب وغير الطيب ليسا جنسين للروائح والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات يلحقها
فالشجاعة في ذاتها لا يضاد التهور ولا الجبن وانما المتضادان هما التهور والجبن
الداخلان في باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فيقابل اللاشجاعة كما قلنا في المساوي
وما يقابله ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان ضداد الشجاعة التهور فيضاد
لا الطبيعة ذاتها بل انما يضاد لعارض فيها وهو ان هذه محمودة وفضيلة ونافع
وذلك مذموم ورذيلة وضار فالاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس وتتفق
في الموضوع الواحد فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا من غير
استحالة في غيرهما ومنها ما يكون الموضوع ليس يقبل اولا في غيرهما حتى يعرض له
احدهما فان مزاجا ما يخلو به الشيء فاذا امر احتاج الى مزاج لغرو وليس كذلك الحال
في استحالة الحار الى البرد ولما كان الضدان يكونان في الجنس فلا يخ اما ان يكون
عدم كل واحد منهما في طبيعة الجنس يلزمه الاخر فقط فيكون لا واسطة بينهما و
اما ان يكون ليس كل فلا يخ اما ان يكون مخالفة تلك الكثرة للواحد منهما مخالفة
واحدة بعضها لبعض اقل او اكثر او يكون ذلك مختلفا فان كان مختلفا في ذلك فيكون
بعضها اقرب الى مشابهة والاقرب الى المشابهة فيه شيء من صورته وبعضها
في غاية الخلاف فلذلك يكون الضد ذلك ويكون التضاد غاية الخلاف للمتقابلات
المتفقة الجنس والمادة وذلك لانه يصدق ان يقول غاية الخلاف حيث كان متوسطا
وحيث لم يكن لانه ان كان اثنان فكل واحد منهما في غاية البعد عن الاخر لتضاد
خلاف تام وكل فان ضد الشيء واحد واما ان جعل جاعل غاية الخلاف والبعد قد
يقع بين الواحد وبين اخرين اثنين مخالفين فذلك محال لان المخالفة بين الواحد وبينهما
اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالفان للواحد من جهة واحدة

متفقة في صورة الخلاف ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون ذو جهات

فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا فلا يكون ذلك سبب الضد الذي

اذا لحق الجنس فعل ذلك النوع من غير انتظار شيء وخصوصا في البسائط قد علمت

هذا بل يكون من جهة لواحق واحوال يلزم النوع وكلامنا في نمط واحد من التضاد

الذي هو الذات ليس يعني بقولنا بالذات الجوهر او الموضوع بل يعني به ما يقع به

التضاد ولو كان كيفية ايضا فقد بان ان ضد الواحد واحد والمتوسط في الحقيقة

هو الذي مع انه يخالف شيئا بنوع يجب الانتقال اليه اولا في التغير الى الضد فان الاسود

لذلك يتغير ويخضر ويحمر اولا ثم يبيض وقد يعرض للاضداد متوسطات بسلب

الطرفين فربما كان ذلك لعدم الاسم والمتوسط متوسط حقيقي مثل الرمادي و

اللازوردي واذا لم يكن للفاتر اسم فمثل هذا ايضا يكون في الجنس اذا خرج عن الجنس

كقولنا لا خفيف ولا ثقيل فذلك ليس المتوسط الحقيقي انما ذلك متوسط باللفظ

واما الملكة والعدم فلا يكون لهما في الموضوع سط لانهما موجبة وسالبة تعينهما

مخصصة بجنس او موضوع وايضا في وقت وحال فيكون نسبة الملكة والعدم

الى ذلك الشيء والحال نسبة النقيضين الى الوجود كله واذا لا واسطة بين النقيضين

فكذا لا واسطة بين العدم والملكة

الفصل ٢ في اقتصاص مذاهب الحكماء

الاقدمين في المثل ومبادي التعليميات والسبب الداعي الى ذلك وبيان اصل

الجهل الذي وقع لهم حتى زاغوا الاجله قد حان لنا ان نخرج لمناقضة ارائك

في الصور والتعليميات والمبادي المفارقة والكليات مخالفة لاصولنا التي

قررناها وان كانت في صحة ما قلناه واعطائنا القوانين التي اعطيناها تنبيه

للمستبصر على حل جميع شبههم وافسادها ومناقضات مذاهبهم لكنا

مستظهرون بتكلف ذلك لانفسنا لما نرجوا ان يجري في ذلك من فوائد نذكرها

خلال

في خلال مقاومتنا اياهم يكون قد ذهب علينا فيما قدمناه تشويشاً وينقولون ان كل ما

فان لها ابتداء نشأة يكون فيها نية فجة غير انها ينضج بعد حين آخر ولذلك كانت الفلسفة

في القديم ما اشتغل به اليونانيون خطبية ثم خالطها غلط وجدل وكان السابق

الى الجمهور من اقسامها هو القسم الطبيعي ثم اخذ وا يتنبهون للتعليمي ثم للالهي و

وكانت لهم انتقالات من بعضها الى بعض غير سديدة واول ما انتقلوا عن المحسوس

الى المعقول ذهبوا فظن قوم ان القسمة توجب جود شيئين في كل شيء كالانسانين

في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير

وجعلوا لكل واحد منهما وجوداً فسموا الموجود المفارق موجوداً مثالياً وجعلوا

لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة واياها تتناول العقول

اذ كان المعقول امراً لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم

والبراهين نحو كهذه واياها تتناول وكان المعروف بفلاطن ومعلمه سقراط

يفرطان في هذا الرأي ويقولان ان للانسانية معنى واحداً موجوداً يشترك فيه الاشخاص

ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعقول المفارق

وقوم آخرون لم يروا لهذه الصورة مفارقة بل لمباديها وجعلوا الامور التعليمية التي

يفارق بالحد ودمستحقة للمفارقة بالوجود وجعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور

الطبيعية لا يفارق بالذات وجعلوا الطبيعيات انما تتولد بمقارنة تلك الصور التعليمية

للمادة كالتقعير فانه معنى تعليمي فاذا قارن المادة صار فلو سطح فصار معنى طبيعياً

وان التقعير من حيث هو تعليمي ان يفارق ولم يكن له من حيث هو طبيعي ان يفارق

واما الاولون فاكثر ميلاً الى ان الصور هي المفارقة واما التعليميات فانها عندهم

معان بين الصور والماديات فانها وان فارقت في الحد فليس يجوز ان يكون عندهم

بعد قائم لا في مادة لا تتركب اما متناهياً او غير متناه فان كان غير متناه وذلك

بلحقه لانه مجرد طبيعة كان ح كل بعد غير متناه فان لحقه لانه مجرد عن المادة كانت المادة

اي عدم التناهي لحق البعد لمجرد طبيعة البعد بدون مدخلية التجرد عن المادة ملا اديبا

مفيدة للحصر والصورة وكلا الوجهين محال بل وجود بعد غير متناه مح وان كان

اي التناهي والتشكل قيل فيه شيء ظاهر الا ترى انهم يقولون ان لحوق التناهي والتشكل باعتبار المادة مع ان

متناهيا فانحصاره في حد محدد وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض لهوى خارج

لا لمقتضى طبيعته ولم تفعل الصورة الا المادية فيكون مفارقة وغير مفارقة و

يكون المقتضي هو القابل اعني المادة فيكون المفيد والقابل واحدا ملا اديبا

هذا مح يجب ان تكون متوسطة واما الاخرون فانهم جعلوا مبادي الامور الطبيعية

امورا تعليمية وجعلوها المعقولات بالحقيقة وجعلوها المفارقات بالحقيقة

وذكروا انهم اذا جردوا الاحوال الجسمانية عن المادة لم يبق الا العظام واشكالها

واعدادها وذلك لان المقولات التسع فان الكيفيات الانفعالية والانفعالات منها

والملكات والقوة واللاقوة امور تكون لذوات الانفعالات والملكات

والقوى واما الاضافة فانما تتعلق بامثال هذه فهي ايضا مادية فيبقى الاين

وهو كي ومتى وهو كي والوضع وهو كي واما الانفعال والفعل فهو مادي

فيحصل من هذا ان جميع ما ليس بكي فهو متعلق بالمادة والمتعلق بالمادة مبدئه

ما ليس يتعلق بالمادة فيكون التعليميات هي المبادي ويكون هي المعقولات بالحقيقة

وساير ذلك غير معقول ولذلك فليس يجد اللون والطعم وغير ذلك حدا يعبأ به

وانما هو نسبة الى قوة مدركة فلا يعقلها عندهم العقل انما تخيلها الخيال تبعا

يعني ان الحد نسبة الى الخيال لا يعتقد وهو ليس بحد حقيقي وانما اطلق عليه الحد مجازا ملا اديبا

للحس قالوا واما الاعداد والمقادير واحوالها فهي معقولة لذاتها فهي اذن

المفارقة وقوم جعلوها مبادي ولم يجعلوها مفارقة وهم اصحاب فيثاغورث

وركبوا كل شيء من الوحدة والثنائية وجعلوا الوحدة في خير الخير والحصر و

جعلوا الثنائية في خير غير الحصر والشر وقوم جعلوا المبادي الزائد والناقص

والمساوي وجعلوا المساوي مكان الهيولى لانه لا استحالة الى الطرفين وقوم جعلوا

مكان الصورة لانها المحصورة المحدودة ولاحد للناقص والزائد ثم تشعبوا في

اشتراكيا الكل من التعليميات فجعل بعضهم العدد مبدأ للمقدار فترك الخط من وحدتين
والسطح من اربع وحدات وبعضهم جعل لكل واحد منهما جزء على حدة واكثر على
ان العدد هو المبدأ الوحدة هي المبدأ الاول وان الوحدة والكثرة مبدأ ثان
متراكبتان وقد رتبوا العدد التعليمي والثالث على وجه التكرار واما وجه العدد
فجعلوا الوحدة في اول الترتيب ثم الثنائية ثم الثلاثية واما العدد التعليمي فجعلوا
الوحدة مبدأ ثم الثاني ثم الثالث فرتبوا العدد على توالي وحدة وحدة واما الثالث
فجعلوا انشاء العدد بتكرار وحدة بعينها لا باضافة اخرى اليها والعجب من فيثاغورس
فيثاغورس ترى ان العدد يتألف من وحدة وجوهر ان الوحدة لا يقوم وحدها
فانها وحدة شيء والمحل جوهر وح يكون التركيب فيكون الكثرة ومن هؤلاء من جعل
لكل رتبة تعليمية من العدد صورة مطابقة لصورة موجودة فيكون عند التجريد
رتبة عدد وعند الخلط بالمادة صورة انسان او فرس وذلك المعنى الذي اشرنا اليه
فيما سلف وقوم يرون ان بين هذه الصور العدد تفاوتا وبين المثل فرقا ومن هؤلاء
من جعلها متوسطة على ما سلف قبل واكثر الفيثاغوريين يرون ان العدد
التعليمي هو المبدأ لكنه غير مفارق ومنهم من يجوز تركيب الصور الهندسية من
الاجزاء فيمنع تضعيف المقادير ومنهم من لا يرى باسا بان يكون التعليميات مركبة من
اعداد يعرض لها بعد التركيب ان تنقسم الى غير النهاية ومنهم يجعل الصور العددية
مباينة للصور الهندسية وانت اذا فكرت وجدت اصول اسباب الغلط في جميع ما
ضل فيه هؤلاء القوم خمسة احدها ظنهم ان الشيء اذا جرد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره
كان مجردا في الوجود عنه كانه اذا التفت الى شيء وحده ومعه قرين الفا لاحظا عن الالتفات
الى قرينه فقد جعل غير مجاور لقرينه وبالجملة اذا نظر اليه لا بشرط المقارنة فقد ظن انه نظر
اليه بشرط غير المقارنة حتى انما صلح ان ينظر فيه لانه غير مقارن بل مفارق وظن لهذا ان

العقول انما موجودة في العالم لما كان العقل ينالها من غير ان يعرض لما يفارقها اذ
ان العقل ليس ينال الا المفارقات منها وليس كل بل لكل شيء من حيث ذاته اعتبار
ومن حيث اضافته الى مقارن اعتبار اخر فانا اذا عقلنا صورة الانسان مثلا من حيث
هي صورة الانسان وحده فقد عقلنا موجودا وحده من حيث ذاته ومن حيث
عقلنا فليس يجب ان يكون وحده مفارقا فان المخالط من حيث هو غير مفارق
على جهة السلب لا على جهة العدول الذي يفهم منه المفارقة بالقوام وليس
يعسر علينا ان نقصد بالادراك او بغير ذلك من الاحوال واحدا من الاشياء
ليس شانه ان يفارق صاحبه قواما وان فارقه حدا ومعنى وحقيقة اذ كانت
حقيقته غير مدخولة في حقيقة الاخر انما المعية توجب المقارنة لا المداخلة في
المعاني والسبب الثاني غلطهم في امر الواحد فانا اذا قلنا ان الانسان معنى
واحد لم يذهب فيه الى انه معنى واحد وهو بعينه يوجد في كثيرين فيتكثر بالاضافة كان
واحد لكثيرين بل هو كاباء لاولاد متفرقين وقد استقصينا الكلام في هذا في موضع
اخر فهؤلاء لم يعلموا انا نقول لاشياء كثيرة ان معناها واحد ونعني بذلك انه اي
واحد منها لو توهمناه سابقا الى مادة هي بالحالة التي للاخرى كان يحصل منها
هذا الشخص الواحد وكل اي واحد منها سبق الى الذهن منطبعا فيه كان
يحصل منه هذا المعنى الواحد وان كان اذا سبق واحد يعطل الاخرى فلم يعمل شيئا الا
كالحرارة التي اوطرئت على مادة فيها رطوبة اثرت معنى اخر او تعرضت للذهن سبق
اليها معنى رطوبة ومعقولها الفعلت معنى اخر فلو انهم فهموا معنى الواحد في هذا
لكفاهم ذلك ما اضلهم والثالث جهلهم بان قولنا ان كذا من حيث هو كذا شيء اخر
مباين في الجملة لقولنا فقط كقول المسئول المخالط اذا سئل هل الانسان من
حيث هو انسان واحد ام كثير فقال واحد او كثير فان الانسان من حيث هو انسان

فقط

فقط وليس هو من حيث هو انسان شيئا غير الانسان والوحدة والكثرة غير الانسان

وقد فرغنا ايضا من تفهيمهم هذا والرابع تفهيمهم انا اذا قلنا ان الانسانية توجد دائما

باقية ازلية اذ القول هو قولنا انسانية واحدة او كثيرة وانما كان يكون هذا لو كان

قولنا الانسانية وانسانية واحدة او كثيرة معنى واحد ولذلك لا يجب ان يحسبوا انهم

اذا سلموا الانسانية انهم ان الانسانية باقية وقد الزمهم ان الانسانية الواحدة بعينها

باقية حتى يضعوا انسانية ازلية والخامس ظنهم ان الامور المادية اذا كانت معلولة

يجب ان يكون عللها اى امور يمكن ان يفارقها فانه ليس اذا كانت الامور المادية معلولة وكانت

التعليميات مفارقة يجب ان يكون عللها التعليميات لا محالة بل ربما كانت جواهر اخرى

ليست من المقولات التسع ولم يتحققوا كنه التحقيق ان الهندسيات من التعليميات

لا يبين حدودها عن المواد مطلقا وان استغنت عن نوع ما من المواد وهذه اشياء

يشبه ان يكفى فى تحقيقها اصول سلفت لنا فلنتجرد للقايلين بالتعليميات الفصل

فى ابطال القول بالتعليميات والمثل

فنقول انه ان كان فى التعليميات

تعليمى مفارق للتعليم وجب ان لا يكون مربع ولا مدور ولا معدل ومحسوس واذا لم يكن

شئ من هذه المحسوسات فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدء

تخيلنا الذى من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم نحس شيئا منها لحكمنا انه

لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها فى المحسوس وان كانت طبيعة

التعليميات لم توجد ايضا فى المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة لذاتها اعتبار فيكون

ذاتها اما مطابقة بالجد وبالمحض للمفارق او مباينة له فان كانت مفارقة له فيكون

التعليميات المعقولة امورا غير التى نتخيلها او نعقلها ونحتاج فى اثباتها الى دليل

مستأنف ثم نشتغل بالنظر فى حال مفارقتها فلا يكون ما عملوا عليه من الاخلاء دالى

الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل فى بيان مفارقتها عملا بيستنام

البر

اليه وان كانت مطابقة مشاركة له في الحد فلا يخ اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت
فيها الطبيعتها وحدها فكيف يفارق ما لاجلها او اما ان يكون تلك امرا يعرض لها
من الاسباب ويكون هي معروضة لذلك وحدوده غير مانعة عن لحوق تلك اياها
فيكون من شان تلك المفارقات ان يصير مادية ومن شان هذه المادية ان تفارق
هذا هو خلاف ما عقلوه وبنوا عليه اصل رايهم وايضا فان هذه المادة التي مع العوارض
اما ان يحتاج الى المفارقات او لا يحتاج اليها فان كانت تحتاج الى المفارقات فانما يحتاج
الى مفارقات غيرها لطبايعها فيحتاج المفارقات ايضا الى اخرى وان كانت هذه انما
يحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا يحتاج الى المفارقات
البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة فيكون العارض للشيء يوجب وجود
امر اقدم منه وغنى عنه ويجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يحتاج وجودها فان لم يكن
الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم توجب
العارض في غيرها ولا توجب في انفسها والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى
المفارقات فلا يكون المفارقات علة لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى ويلزم
ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذا المفارق للمادة يلحقه من القوى
الافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انساني ساذج وبين شكل
انساني فاعل والعجب منهم اذ يجعلون الخط متجردا في قوامه عن السطح والنقطة
عن الخط فالذي يجمعها في الجسم الطبيعي الطبيعة واحدة منها يوجب ذلك وكذلك
يجب ان يجمعها لو كانت مفارقة او قوة اخرى نفس او عقل او باري ثم الخط
كيف يتقدم الجسم التام تقدم العلل وليس هو صورته فليس الخط صورة الجسم
ولا هو فاعله ولا هو غايته بل ان كان ولا بد فالجسم التام الكامل في الابعاد هو
الغاية للخط وغيره ولا هيولاه بل هو شيء يلحقه من جهة ما يتناهى وينقطع و

قوله علة لها اقول يشير بذلك الى العلل القريبة كما يدل عليه قوله فيما بعد ولا مبادي اولى يعني به انه ليست مبادي المبادي سيد احمد

ايضا

ايضا يلزم القايل بالاعداد ان يجعل التفاوت بين الامور بزيادة كثرة ونقصانها فيكون
الخلاف بين الانسان والفرس ان احدهما اكثر والاقل موجود دايما في الاكثر فيكون
في احدهما الاخر ومن هؤلاء من يجعل الوحدات متساوية فيكون ما خالف به الاكثر قل
جزء من الاقل لكن منهم من يجعل الوحدات ايضا غير متساوية فان كانت تختلف بالحد
فليست وحدات الا باشتراك الاسم وان كانت لا تختلف بالحد لكنها بعد اتفاق في
الحد تزيد وتنقص فاما ان يكون زيادة الزايد منها بشيء فيها بالقوة كالمقادير
فيكون الوحدة مقدار الامد مقدار وان كانت زيادة الزايد بشيء فيها بالفعل
كالاعداد فيكون الوحدة كثرة ويلزم القايلين بالعدد العددي والمركبين من هيولى و
الطبيعيات ان يعملوا احد شيئين اما ان يجعلوا للعدد المفارق الموجود نهاية
فيكون تناهيه عند حد من الحدود دون غيره من الاجتماع الذي لا محصول
له او يجعلوه غير متناه فيجعلوا صور الطبيعيات غير متناهية وهؤلاء يجعلون
الوحدة الاولى غير كل وحدة من الوحدتين اللتين في الثنائية ثم يجعلون الثانية
الاولى غير الثنائية التي في الثلاثية واقدم منها وكذلك فيما بعد الثلاثية وهذا
محال فانه ليس بين الثنائية الاولى والثنائية التي في الثلاثية فرق في الذات بل
في عارض وهو مقارنة شيء له ومقارنة الشيء للشيء لا يجوز ان يبطل ذاته ولو ابطل ذاته لما
كان مقارنا لان المقارن مقارن للموجود واما المفسد فغير مقارن وكيف يكون
الوحدة مفسدة للوحدتين الا بافسادها واحدا واحدا منها وكيف تكون الوحدة
مفسدة للوحدة ولو افسدتها لم يكن ثنائية بل الثنائية بمقارنة الوحدة اياها
لا يصير مباينة في الذات للثنائية بوجودها غير مقارنة الوحدة فان الوحدة
لا يتغير بالمقارنة حالا بل يجعل الكل اكثر وتدرا الجزء على حاله وبالجملة اذا كانت الوحدات
متشاكلة والتركيب واحد كانت الطبيعيات متفقتين الا ان يعرض شيء يغير ويفسد

وكيف

ولا يجوز ان لا يكون الوحدات متشاكلة فان العدد مجاوز من وحدات متشاكلة

لا غير على ان قوما منهم يقولون ان الثانية لا تجاوز حيث هي ثانية وحدة غير وحدة

الثالثية فلذلك يكون وحدة الثانية غير وحدة الثالثية فيلزم ان يكون العشاري

مركبة لا من خماسيتين على ما يكون به الخماسيتان خماسيتين لان احاد العشرة

غير احاد الخماسية فلا يتركب العشارية من خماسيتين ويلزم ان يكون احاد الخماسية

اذا كانت جزء من عشرة مخالفة لاحادها اذا كانت جزء خمسة عشر لكنهم عسوا ان

يقولوا ان الخماسية التي في العشارية البسيطة لانها خماسية عشارية هي جزء من

خمسة عشر فيلزم ان يكون العشارية اذا اضيف اليها الخماسية لا يصير خمسة عشر و

يستحيل احادها وذلك كله محال ثم ان لم يكن خماسية العشر مساوية للخماسية المطلقة

فلا يكون خماسية الا بالاشتراك الاسم فبالحري ان يتفهم معنى الخماسية فيها بعد المشاركة

في اللفظ وان كانت مساوية فيكون اذن الاحاد في جميعها متساوية والثنائيات

والثلاثيات فيكون ايضا صورة الثلاثية موجودة في الرباعية لكن الثلاثية صورة

لنوع طبيعي والرباعية كذلك فيكون الانواع الطبيعية موجودة فيها انواع امور اخرى

مخالفة مثلا اذا كان عدد ما هو صورة للانسان ثم عدد ما اخرى صورة للفرس اما اكثر

منه واما اقل فان كان اكثر منه كان نوع الانسان موجودا في الفرس وان كان اقل منه

كان نوع الفرس موجودا في الانسان فيلزم ان يكون صورة انواع قبل انواع صورة

انواع بعد انواع اذا كانت اشد تركيبا منها وان يأخذ تركيب الانواع من الانواع

ماخذا غير متناه ثم كيف يكون عدد موجود ترتيب ذاتي من الوحدانية والثنائية

يذهب الى غير النهاية بالفعل وقد تبين استحالة هذا اما الذي يولدون العدد بالتكرير

مع ثبات الوحدة للواحد فليس يفهم للتكرير فيه معنى الا ايجاد شيء اخر غير الاول بالعدد

فان كان العدد يفعله التكرير وليس كل واحد من الاول والثاني فيه وحده فليس الوحدة

مبدء تاليف عدد فان كان الاول من حيث هو اول وحدة والثاني من حيث هو ثان وحدة فهناك
وحدتان فان الوحدة الواحدة لا تتكرر الا بان يكون هناك مرة بعد مرة وهذه المرة اما ان
تكون زمانية او ذاتية فان كانت زمانية فلم يعدم في الوسط فهي كما كانت لانها كررت
وان عدمت ثم وجدت فالوحدة شخصية اخرى فان كانت ذاتية فذلك ايضا وقوم جعلوا
الوحدة كالهيولى للعدد وقوم جعلوها كالصورة لانها توقع على الكل والعجب من الفيثا
غورث بين ان جعلوا الوحدات الغير المتجزية مبادي للمقادير وعلموا انها تذهب في
التجزي الى غير النهاية وقال قوم ان الوحدة اذا قارنت المادة صارت نقطة على ذلك القياس
فان الثنائية اذا قارنتها فعلت خطا والثلاثية سطحا والرباعية جسما فلا يخلو اما
ان يكون المادة لها مشتركة او يكون لكل واحد منها مادة اخرى فان كانت لها مادة
واحدة فصير المادة تارة نقطة ثم تنقلب جسما ثم تنقلب نقطة وهذا مع استحالته
يوجب ان لا يكون كون النقطة مبدء للجسم اولى من ان يكون الجسم مبدء للنقطة بل هما
يكونان من الامور المتعاقبة على موضوع واحد فان كان موادها مختلفة فلا يوجد في
مادة الثنائية وحدة فلا يكون في مادة الثنائية ويلزم ان لا يكون هذه الاشياء البتة
معا واما على مذهب التحقيق فليست النقطة موجودة الا في الخط الذي هو في السطح الذي
هو في صورة الجسم الذي هو في المادة وليست النقطة مبدء الا بمعنى الطرف واما بالحقيقة
فالجسم هو المبدء بمعنى انه معروض له التناهي به والعجب ممن جعل المبدء الزيادة والنقصان
فجعل المضاف مبدءا والمضاف هو امر عارض لغيره من الموجودات ومتاخر عن كل شيء ثم
كيف يمكنهم ان يجعلوا في الوجود كثرة فان الوحدة الثانية التي توجد في الكثرة مضافة
الى الاولى ان كانت موجودة لذاتها فيما بين وحدة وواجب الوجود بذاته لا يتكثر ولا يباين
شيئا الا بالجوهر لا بالعدد وان جاءت بانقسام وحدة ليست الوحدة الا مقدارا
جاءت بسبب اخر فالوحدة لها علة موجدة في طبيعتها وليست من الامور التي بذاتها

ومن المبادي التي توجد ولا سبب لها ثم كيف جعلوا الوحدة والكثرة من الاضداد و
تسموها الى الخير والشر فمنهم من مال الى ان يجعل العدد من الخير لما فيه من الترتيب
والتركيب والنظام ومنهم من مال الى ان يجعل الوحدة من الخير فان كانت الوحدة من الخير فكيف
تولد من خير شر وكيف صار ازدياد الخير شرا وان كانت الكثرة خيرا والوحدة شرا
فكيف حصل من ازدياد الشر خير وكيف كان الاول والمبدء شرا حتى صار الافضل
معلولا والانقص علة ومنهم من يجعل العدد والوحدة من باب الخير وجعل الشر الهيولى
والهيولى ان كانت معلولة فيكون لها علة تستند الى الهيولى او الى الصورة فان كانت
تستند الى الهيولى فستقف على ما يفصل بالكلام وان كانت تستند الى الصورة
فكيف يولد الخير شرا وان لم تكن معلولة فهي واجبة بذاتها فاما ان تكون قابلة
للانقسام او مجردة فان كانت قابلة للانقسام في نفسها فهي مقدار مؤلف من
احاد على رايهم فهي ايضا من الخير وان كانت غير منقسمة في ذاتها فذاتها وحدانية
والوحدانية بما هي وحدانية خير اذ ليس عندهم الخير معنى الا كونه وحدة ونظاما
من العدد والوحدة اولى عندهم بذلك فان جعلوا كون الوحدة وحدة غير كونها
خيرا انتقضت اصولهم كلها وان جعلوا الوحدانية خيرية يلزم من ذلك ان يكون الهيولى لانها
وحدانية خيرية ثم ان كانت الوحدانية فيها خيرية ولكنها لا حق لها عرب فليجرد الملحوق
يلزم هذا العجب بعينه ثم كيف يتولد من الاحاد الحرارة والبرودة والثقل والخفة حتى
يكون عدد يوجب ان يتحرك الشيء الى فوق وعدد يوجب ان يتحرك الشيء الى اسفل فان
بطلان هذا مما يعرف عن تكلف ما من غير ان يقوم ما بينهم حصلوا الاشياء وتولد من هذه
يطابق كيفية ويوجد معها فيكون المبادي ليست اعدادا بل اعداد وكيفيات و
امورا اخرى وهذا مخ عندهم واعلم بعد هذا كله ان التعليميات لا يفارق الخيرية

وذلك لانها فى انفسها ذوات حظ وافر من الترتيب والنظام والاعتدال فكل شئ منهما على

ما ينبغى ان يكون له وهذا خير كلى شئ **المقالة الثامنة** فى معرفة المبدء الاول

فصل فى تناهى العلل الفاعلية والقابلية واذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا

فبالحرى ان نختمه بمعرفة المبدء الاول للوجوده كله وانه هل هو موجود وهل هو مبدء

لاشريك له فى مرتبته ولا نظير له ونذل على مرتبته فى الوجود وعلى ترتيب الموجودات

دونه ومراتبها وعلى حال العود اليه مستعينين بمقاول ما يجب علينا من ذلك ان

نذل على ان العلل من الوجوده كلها متناهية وان فى كل طبقة منها مبدأ اول جميعها

وانه مباين لجميع الموجودات واجب الوجود وحده وان كل موجود فمنه ابتداء وجوده

فنقول اما ان علة الوجود للشئ يكون موجودة معه فقد سلف ذلك وتحقق ثم

نقول انا اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة

علة بغير نهاية لان المع وعلة علة علة اذا اعتبرت جملتها فى القياس الذى لبعضها

الى بعض كان علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها

وان اختلفا فى ان احدهما مع بمتوسط والاخر مع بغير متوسط ولم يكن كذلك الا

ولا المتوسط لان المتوسط الذى هو العلة للماسة المع علة لشئ واحد فقط والمع ليس

العلة لشئ وكان لكل واحد من الثلثة خاصية فكانت خاصية المع الطرف انه ليس علة لشئ

وخاصية الطرف الاخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية المتوسط انه علة لطرف و

مع لطرف سواء كان الوسط واحدا او فوق واحد فان كان فوق واحد فسواء ترتب

ترتبا متناهيا او ترتب ترتبا غير متناه فانه ان ترتب فى كثرة متناهية كانت جملة عدد

ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك فى خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون

لكل واحد من الطرفين خاصية وكل ان ترتب فى كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان

جميع الغير المتناهى فى خاصية الواسطة لانك اى جملة اخذت كانت علة لوجود المع

الكاينين

الاخير وكانت معلولا اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود ومتعلق الوجود
مع الا ان تلك الجملة شرط في وجود المع الاخير وعلة له وكلما ذدت في الحصر والاخذ
كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز اذن ان يكون جملة علل وجودية وليس فيها
علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع الغير المتناهي يكون واسطة بلا طرف وهذا
خلف وقول القايل انها اي العلل قبل العلل يكون بلا نهاية ليس بمنع غرضنا الذي
نحن فيه وهو اثبات العلة الاولى على ان قول القايل ان ههنا طرفين ووسايط بغير
نهاية قول يقوله باللسان دون الاعتقاد وذلك لانه اذا كان له طرف فهو متناه
في نفسه فان كان المحصي لا ينتهي الى طرفه فان ذلك معنى في المحصي لا في معنى الشيء
نفسه وكون الامر في نفسه متناهيا هو ان يكون له طرف وكل ما بين الطرفين
فهو محدود متناه فقد تبين من جميع هذه الاقاويل ان ههنا علة اولى فانه وان
كان ما بين الطرفين غير متناه ووجد الطرف فهو الطرف الاول لما لا يتناهى وهو
علة غير معلول وهذا البيان يصلح ان يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات اصناف العلل و
ان كان استعماله لنا في العلل الفاعلية بل قد علمت ان كل ذي ترتيب في الطبع فانه
متناه وذلك في الطبيعيات وان كان كالدخيل فيه فلنقبل على بيان تناهي العلل
التي تكون اجزاء من وجود الشيء ومتقدمة بالزمان وهي العلل التي يخص باسم
العنصرية وهي ما يكون عنه الشيء بان يكون هو جزء ذاتيا للشيء وبالجملة اعتبر لقولنا
شيء من شيء ان يكون قد دخل في وجود الثاني لا ما الجوهر هو الذات
الذي للشيء الاول مثل الانسان في [illegible] من الجوهر
والذات الذي للشيء الاول مثل الحيوان للانسان اذا قيل انه كان عنه [illegible]
من قول القايل كان كذا من كذا اذا كان بعده ولم يلتفت فيه الى شيء من ذات
الاول بل على البعدية فقط فنقول ان كون الشيء من الشيء لا يعني بعد الشيء بل يعني

بعد الشيء بل بمعنى ان في الثاني امرا من الاول داخلا في جوهره يقال على وجهين احدهما
بمعنى ان يكون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي انما
هو صبي لانه في طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل
لانه لم يزل عنه امر جوهري ولا ايضا امر عرضي لانه انما يتعلق بالتغير ويكون له القوة بعد اذا
اقتبس الى الكمال الاخير والثاني بان يكون الاول ليس في طباعه انه يتحرك الى الثاني وان
كان يلزمه الاستعداد لقبول صورة ما لا من جهة ما هيته ولكن من جهة حامل هيته
واذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره
وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء انما يصير هواء بان ينخلع عن هيولاه صورة
المائية ويحصل له صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي
للاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الجوهر الذي في الاول بعينه في الثاني
بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر ولما كان في اول القسمين جوهر ما هو اقدم موجودا
فيما هو اشد تاخرا كان هو بعينه او هو بعض منه كان الثاني هو مجموع جوهر الاول
كمال مضاف اليه ولما كان قد علم فيما سلف ان الشيء المتناهي الموجود بالفعل
لا يكون له ابعاض بالفعل كانت ابعاضا مقدارية او معنوية لها ترتيب غير متناه
فقد استغنينا بذلك عن ان نشتغل ببيان انه هل يمكن ان يكون موضوع من هذا
القبيل قبل موضوع بلا نهاية او لا يمكن واما الثاني من القسمين فانه من الظاهر ايضا وجوب
التناهي فيه لان الاول انما هو بالقوة مع الثاني لاجل المقابلة التي بين صورته وبين صورة الثاني
وتلك المقابلة تقتضي في الاستحالة على الطرفين بان يكون كل واحد من الامرين
موضوعا للاخر فيفسد هذا الى ذاك وذاك الى هذا فح بالحقيقة لا يكون احدهما
بالذات متقدما على الاخر بل يكون تقدمه عليه بالعرض اي باعتبار التخصيص دون
النوعية ولهذا ليس طبيعة الماء اولى بان يكون مبدأ للهواء من الهواء الماء بل هما

كالمتكافئين في الوجود واما هذا الشخص من الماء فيجوز ان يكون لهذا الشخص من الهواء
ولا يمنع ان يتفقان لا يكون لتلك الاشخاص نهاية او بدايته وليس كلامنا ههنا فيما هو
لشخصية مبدء لا لنوعية وفيما هو بالعرض مبدء لا بالذات فانا نجوز ان يقع هناك
علل قبل علل بلا نهاية في الماضي او المستقبل وانما علينا ان نبين التناهي في الاشياء
التي هي بذواتها علل فهذا هو الحال في ثاني القسمين بعد ان نستعين ايضا بما قيل
في الطبيعيات والقسم الاول هو الذي هو بذاته علة موضوعية ولا ينعكس فيصير الثاني
علة للاول فان الثاني لما كان عند الاستكمال والاول عند الحركة الى الاستكمال
لم يجز ان يكون الحركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال كما يجوز ان يكون الانسان
بعد الحركة الى الاستكمال فجاز رجل من صبي ولم يجز صبي من رجل **فصل في**
شكوك يلزم ما قيل وحلها ونحن قد اثرنا في هذا البيان ان نحاذي
المذكور منه في تعليم الاول في المقالة الموسومة بالف الصغرى ثم على هذا الموضع شكوك
يجب ان نوردها ثم نتحرى حلها فمن ذلك ان لقائل ان يقول ان المعلم الاول لم يستوف
القسمة في كون الشيء من شيء آخر لانه ذكر ذلك على وجهين احدهما كون الشيء عن شيء
آخر بصادة وبالجملة الكون الذي على سبيل الاستحالة والثاني كون الشيء المستكمل
عن المتحول اليه والذي في طريق الكون وهذا غير مستوف للقسمة لان كل ما يكون
عن الشيء يكون اما على وجهين وهو انه لا يخ اما ان يكون الاول المكون منه هو على وجه
ذاته ثم يبطل منه شيء ولم يفسد الا معنى الاستعداد وما يتعلق به واما ان يكون الاول
انما يكون ان يكون منه الثاني بزوال الشيء من الاول والقسم الاول لا يخلو اما ان يكون
عند الشيء قد كان مستعدا فقط فخرج الى الفعل دفعة من غير سلوك او يكون قد كان
مستعدا فقط فخرج الى الفعل بحركة متصلة كان فيها بين الاستعداد الصرف وبين
الاستكمال الصرف فيكون الكائن في القسم الاول ينسب الى انه كان عن حاله واحدة كونا

كان عن الجاهل بامر كذا عالم والكائن في القسم الثاني ينسب اذ كان تارة عن حالة سالكا كقولنا

كان من الصبي رجل وتارة عن حالة مستعدا فقط كقولنا كان عن المني رجل فان اسم الصبي هو

هو المستعد ان يستكمل رجلا وهو في السلوك واسم المني للمستعد ان يكون انسانا

لا بشرط ان يكون في السلوك فقد ترك المعلم الاول من الاقسام ما كان استكمالا وكان

الكون منه غير منسوب الى الحركة نحو الاستكمال وايضا فانه ليس كل خروج عن استعداد

صرف الى فعل استكمالا فان النفس يعتقد الرأي الخطاء فيخرج الى الفعل فيه من القوة ويكون

ليس على سبيل الاستكمال ولا ايضا على سبيل الاستحالة وايضا فان العناصر يكون

منها الكائنات فيكون مستحيلة عند الامتزاج غير فاسدة في صورها الذاتية على ما

علمت فيكون المزاج غير كائن فيها لزوال الضد المزاج بل عدمه فقط فيكون هذا القسم

ليس هو من القسم الذي مثل له بكون الهواء من الماء وذلك لان العناصر لا تفسد في

انواعها عند المزاج بل تستحيل ولا من القسم الذي مثل له بكون الرجل من الصبي لانه كان

لا ينعكس ولا يكون الصبي بفساد الرجل وههنا ينعكس فيكون من الممتزج شيء عند امتزاج

بعد فساد المزاج وايضا فانه انما يتكلم لا على الموضوع بما هو الموضوع بل بما يدل عليه لفظ

الكون من الشيء ومعلوم ان هذا لا يتأتى لكل نسبة المتكون الى موضوعه فان ما كان من

المستعدات التي يكون فيها الشيء بالاستكمال لا اسم له من جهة ما هو مستعد ولا يلحقه

تغير عن حالته التي له قبل الخروج الى الفعل فلا يقال ان الشيء كان منه فلا يقال كان من الانسان

رجل ولكن من الصبي لان الصبي اسم له من جهة ما هو ناقص ولانه لا يتم الا بالاستحالات ايضا

في طريق السلوك فكانه لما سمي كان له معنى يدل عليه الاسم يزول عند عند الخروج الى الفعل

كانه ما لم يتوهم فيه زوال امر ما كان له بسببه استحق الاسم لم يقل انه يكون منه شيء

فيعرض من هذا ان يكون ما يسمى فيه نسبة الكائن الى الموضوع غير داخل في هذه القسمة

ويعرض منه ان يكون النسبة الى الموضوع بالعرض لا الذي بالذات لان الصبي بما هو صبي

لا يجوز ان يصير رجلا حتى يكون هو صبيا ورجل بل بنفس المعنى المفهوم من الصبي
حتى يصير رجلا فيكون الكون من الصبي اخر الامر بمعنى بعد ويكون ايضا انما يتكلم
على الموضوعات التي بالعرض وايضا فانه لا يخ اما ان يكون الماء اذا كان من الهواء
له بوجه ما او لا يكون فان لم يكن فاشتغال تذكره باطل وان كان فليس يجب اذا كان
الهواء يستحيل في الكيفية الفاعلة الى المائية فيصير عنصر الماء ان لا يستحيل في كيفية
اخرى فيصير عنصر الشيء اخر مثلا في رطوبته فيصير عنصر النار من غير ان يرجع
ماء ثم كذلك النار في كيفية اخرى غير مقابلة التي فيها استحال اليها الهواء فيكون
العلل المادية يذهب الى غير النهاية من غير ان يرجع فاذن لم يتبين من وضعه انه
يجب ان يرجع لا محالة بل بان كان امكان الرجوع ويتعلق بذلك امكان التناهي فليس
ذلك مطلوبه بل مطلوبه وجوب التناهي ولنشرع الان في حل هذه الشكوك
فنقول الاولى ان يكون كلام المعلم الاول انما هو في مبادي الجوهر بما هو جوهر لا بما
هو جوهر معروض له ما لا يقوم جوهريته ولا ايضا يكلم فيكون كلامه في كون
الجوهر مطلقا وانما كون على سبيل كون كال نوع الجوهر والاولى ايضا ان يكون
كلامه في الكون الطبيعي دون الصناعي واذا كان كلامه في كون العنصر جزءا ذاتيا في
وجود الكائن وايضا في وجود المتكون منه لست اعني بالذاتي انه يكون ضرورة
لوجود المركب منه ومن غيره فان هذا ايضا موجود للعنصر في الاكوان الغير
الذاتية مثل العنصر في الجسم الابيض ولكن اعني بالذاتي ان يكون كون العنصر
جزءا ذاتيا لا يقوم ذلك العنصر بالفعل الا ان يكون جزءا لذلك الشيء او لما
الشيء كمال الطبيعي او يكون جزءا لجوهر او لامر اخر حكمه حكمها الا ان يكون العنصر
يقوم دون ذلك ثم عرض له ان صار جزءا من مركب منه ومن عرض فيه ليس هو مقوما له
ولا مكملا لما يقومه فيكون كونه جزءا هو ذاتي بالقياس الى المركب وليس ذاتيا بالقياس

الى ذاته

الى ذاته بل يجب ان لا يعرى عن كو جزء واذا كان كل ما يخ الموضوع من هذين امرين اما ان يكون
متقوما بهذا الشيء او باخر يقوم مقامه فيكون قد كان فيه فيكون فيه قبل حصول صورة
الحادثة فيه شيء اخر يقوم مقامها في تقويمه الا انها لا يجتمع مع هذا فيكون قد كان
قد حصل من العنصر ومن ذلك الشيء جوهر فلما كان الثاني فسد ذلك الجوهر المركب
وهذا احد القسمين واما ان يكون العنصر قد يقوم لا بهذا الشيء الذي حدث ولكن
بصورة غير مستكملة فيما لها بالطبع ولكن [illegible] بحيث يقوم المادة فقط و
لم يحصل الامر الذي هو علة غائية لهذه الصورة [illegible] يكون الجوهر قد حصل و
لم يحصل كاملا بالطبع ولما كان ذلك الكمال [illegible] بالطبع والقوة الطبيعية مبدأ الحركة
الى الكمال الذي بالطبع فيلزم ثم ان لا يكون هذا الشيء موجودا على سلامة الطبيعة
زمانا لا عايق له فيه وهو غير متحرك بالطبع الى ذلك الكمال فاذن يلزم في هذا القسم ان
يكون المستعد متحركا الى الكمال فقد ظهر اذن ان جميع اصناف كون الجوهر الذي
بحسب هذا النظر هو داخل تحت احد هذين القسمين ثم وكذلك جميع اصناف ما يكون
كون الشيء عن شيء يكون ذلك القابل في كليهما لجزء ذاتيا باعتباره في نفسه وباعتباره
بالقياس الى المركب وليس لقايل ان يقول انه يجوز ان يكون قوة الطبيعية لا تحرك الى كمالها
لاعواز معنى من خارج او عايق مانع مثال الاول فقدان ضوء الشمس في الحبوب
البزور ومثال الثاني الامراض المزيلة فالجواب عن ذلك ان كلام المعلم الاول ليس في
الذي يكون لا محالة يتحرك بالفعل بل في الذي لو لم يكن لا عاية الطبيعية وكانت الاسباب
الطبيعية المعاضدة بالطبع الطبيعية موجودة كان متحركا الى الكمال وكان في طريق
السلوك فقد ظهر اذن ان اقسام الاقسام غير مقصودة في هذا البحث الا القسم المذكور
بل هذا الحكم غير صحيح في ساير الاقسام فانه يجوز في غير كون الجواهر اذا فرضنا موضوعا
مبدء ان لا يزال يكتسب استعدادا بعد استعداد لامور عرضية من غير ان يتناهى

كالخشب فانك كلما شكلته بشكل استعد بذلك الامر واذا خرج استعداده الى الفعل
استعد لامر اخر وكذلك النفس في ادراك المعقولات ويشبه ان يكون الاستحالات الطبيعية
لا يمنع فيها هذا المعنى واما الشبهة المذكورة في كون الاشياء من العناصر وانه ليس على احد
القسمين فحلها يظهر ايضا مما قيل وهو ان العنصر مفرد ليس مستعدا لقبول الصور
الحيوانية والنباتية بل يحصل له ذلك الاستعداد بالكيفية التي يحدث فيه بالمزاج والمزاج
يحدث فيه لا محالة استحالة ما في امر طبيعي له وان لم يكن مقوما فيكون نسبته الى صورة
المزاج من القسم الذي يكون بالاستحالة واذا حصل فيه المزاج كان قبول صورة الحيوانية له
اشكالا لذلك المزاج وبتحريك الطبع به اليه فيكون نسبته الى صورة الحيوانية نسبة
الى الرجل فلذلك ليس يفسد الصورة الحيوانية الى ان يصير مجرد مزاج كما لا يكون الصبي
من الرجل ويفسد المزاج الى موجب الصورة البسيطة كما يستحيل الماء الى الهواء فليس الحيوان
عنصر الجوهر العناصر بل يستحيل اليها من حيث هي بسيطة فتكون اذن الامتزاج والبساطة
يتعاقبان على الموضوع والبساطة ليست تقوم جوهر العناصر ولكن تحمل طبيعة كل واحد
منها من حيث هو بسيط فتكون النار نارا صرفة في الكيفية التي فيها اللازمة لصورتها
وكذلك الماء وكذلك كل واحد من العناصر فاذن كون الحيوان يتعلق بكونين ولكل واحد
منهما حكم يخصه من وجوب التناهي فهو داخل ايضا في القسمين المذكورين واما الشبهة
التي تعرض من جهة انه انما اخذ من العناصر ما جرت به العادة فالجواب عن تلك الشبهة هو انه
ليس يتغير احكام الاشياء من جهة الاسماء ولكن يجب ان يقصد المعنى فلنقصد ولنعرف
الحال فيه فنقول ان العنصر او الموضوع الذي يكون منه الشيء اذا كان يتقدمه في الزمان
فان له من جهة تقدمه له خاصية لا يكون مع حصوله له وهي الاستعداد القوي
وانما يتكون الجوهر منه لاجل استعداده لقبول صورته واما اذا زال الاستعداد
بالخروج الى الفعل وجد الجوهر وكان محالا ان يقوم منه فاذا لم يكن له من جهة

الاستعداد اسم بل اخذ له اسم الذي لذاته الذي يكون له ايضا عند ما لا يجوز ان يتكون
منه الشيء لم يكن هو الاسم الذي يتعلق بمعناه التكون فان لم يكن له من جهة الاستعداد
اسم لم يمكن ان يق باللفظ وان كان المعنى حاصلا في الوجود واذا كان المعنى الذي يكون
للمسمى حاصلا في غير المسمى وان حكمه في المعنى حكم ذلك وان كان عدم الاسم يمنع ان يكون
حكمه في اللفظ حكم ذلك فاذا اخذنا القول الذي يكون لذلك الاسم لو كان موضوعا ممكنا
ح ان نقول في كل شيء انه يكون من العنصر له مثلا امكننا ان نقول ان النفس العاقلة تكون
من نفس جاهلة مستعدة للعلم الا ان يمنع استعمال لفظ يكون فيما خلا التكون الذي
في الجوهر فلا يجوز ان نقول في النفس العاقلة انها كانت من نفس مستعدة للعلم ولكن
يجوز لامحة في الجواهر وكلامنا فيها على انه فيما الحسب لا يخلو من هذا الحكم في الجواهر ذواتها
وفي الجواهر مع احوالها واما قول هذا القايل ان هذا ليكون كونا من الشيء بمعنى بعد فليس
اذا كان بمعنى بعد كيف كان لم يكن الكون الذي يقصده فانه لا بد في كل كون عن شيء ان
يكون الكاين بعد ما عنه كان اما الذي يفيد العلم الاول ولا يتعرض له هو ان لا يكون منه
معنى غير البعدية مثل المثل الذي يضرب به ويشرحه واما اذا كان من الشيء بمعنى ان كان بعد
بان بقي له من جوهره الذي كان اولا ما هو ايضا في جوهر الثاني لم يكن بمعنى بعد فقط كان
الذي كلامنا فيه واما قول هذا القايل انه تكلم في العنصر الذي بالعرض دون العنصر الذي
بالذات فقد وقعت فيه المغالطة بسبب ان العنصر الكون ليس هو بعينه العنصر للقوام في
الاعتبار وان كان هو بالذات فان العنصر بالذات للكون هو ذات مفارقة بالفعل
وكل واحد منهما هو عنصر بالعرض لما ليس هو عنصر له بالذات وكلامنا في العنصر الذي
للكون لا في الذي للقوام فيكون انما اخذ العنصر بالعرض لو اخذ العنصر الذي للكون
مبدأ للقوام فان الصبي ليس عنصر القوام الرجل ولكنه عنصر لكون الرجل ويكون منه كون
الرجل فان قال قائل ان المعلم الاول انما يتكلم في مبادي الجوهر مطلقا فلم اعرض عن العنصر الذي

للجوهر في قوامه مثل موضوع السماء واقتصر على العنصر الذي للجوهر في كونه فالجواب
ما اومن اقول ويحتمل ان يكون زيادة ان من تصرف النساخ علا او الشارح
عن ذلك لان عنصر قوامه جزء منه وهو معه بالفعل ولا يشكل تناهي الامور الموجودة
بالفعل في شيء متناه موجود بالفعل على من بلغ ان يعلم هذا العلم ووقف على سائر
ما سلف وانما يشكل عليه من امر تناهي العلل وغير تناهيها انه فعل يمكن ان يكون كك
في العناصر التي بالقوة واحد قبل اخر مختلفة بالقرب والبعد واما الشبهة الاخرى
وحديث الماء والهواء فحلها سهل على من وقف على كلامنا في العناصر حيث تكلمنا
في الكون والفساد على ان كلامنا ههنا في كون الشيء من الشيء بالذات وكل تغير من
من الذي بالذات فهو في مضادة واحدة مقتصرا عليها فيكون الذي كان عنها بالذات
يفتقر اليها ضرورة وفي الاخرى كك فيكون جملة التغيرات محصورة وكل طبقة منها
مقتصرة على طرفين ترجع باحدهما على الاخر فقد انحلت جميع الشبه المذكورة فصل
في اثبات تناهي العلل الغائية والصورية واثبات المبدء الاول مطلقا وفضل القول في العلة
الاولى مطلقا علة لساير العلل واما تناهي العلل الغائية فيظهر لك من الموضع الذي
حاولنا فيه اثباتها وحللنا الشكوك في امرها فان العلة الغائية اذا ثبت وجودها
ثبت تناهيها وذلك لان العلة التمامية هي التي يكون ساير الاشياء لاجلها ولا يكون هي
من اجل شيء اخر فان كان وراء العلة التمامية علة تمامية كانت الاولى لاجل الثانية ولم
تكن الاولى علة تمامية وقد فرضت علة تمامية فاذا كان كك فمن جوز ان يكون العلل التمامية
تستمر واحدة بعد واحدة فقد رفع العلل التمامية بنفسها وابطل طبيعة الخير التي
هي العلة التمامية اذ الخير هو الذي يطلب لذاته وساير الاشياء تطلب لاجله فاذا
كان شيء يطلب لشيء اخر كان نافعا لا خيرا حقيقيا فقد انفضح ان في ايجاب لا تناهي
العلل التمامية رفع العلل التمامية فان من جوز ان وراء كل تمام تمام فقد ابطل فعل العقل فيه
من البين بنفسه ان العاقل انما يفعل ما يفعل بالعقل لانه يؤم مقصودا وغاية حتى انه

اذا كان فاعل ما متا يفعل فعلا وليس له غاية عقلية قيل انه يعبث ويجازف ويفعل لا بما
هو ذو عقل ولكن بما هو حيوان واذا كان هذا هكذا فيجب ان يكون الامور التي يفعلها
العاقل بما هو عاقل محدودة بفيد غايات مقصودة لانفسها واذا كان الفعل العقلي
لا يكون الا محدود الغاية وليس ذلك الفعل العقلي من جهة ما هو فعل عقلي بل من جهة
ما هو فعل يوم به الفاعل الغائية فهو اذن كذلك من جهة ما هو ذو غاية فاذن كون ذا
غاية يمنع ان يكون لكل غاية غاية فظاهر انه لا يصح قول القايل ان كل غاية ورائها غاية
واما الافعال الطبيعية والحيوانية فقد علم ايضا في مواضع اخرى انها الغايات واما العلم
الصوري للشيء فيفهم من قريب مما قيل في المنطق وبما علم من تناهي الاجزاء الموجودة
للشيء بالفعل على ترتيب طبيعي وان الصورة التامة للشيء واحدة وان الكثير يقع فيها على
نحو العموم والخصوص وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي
فقد علم تناهيه وفي تامل هذا القدر كفاية وغنية عن التطويل ونبتدي فنقول اذا قلنا
مبدأ اول فالعقلي بل مبدأ اول فيجب ان يكون واحدا واما اذا قلنا علة اولى عنصرية وعلة
اولى صورية وغير ذلك فلم يجب ان يكون واحدة وجوب ذلك في واجب الوجود لانه لا يكون
ولا واحد منها علة اولى مطلقا لان واجب الوجود واحد وهو في طبقة المبدأ الفاعلي
فيكون الواحد الواجب الوجود هو ايضا مبدأ وعلة لتلك الاوائل فقد بان من هذا
ومما سلف لنا شرحه ان واجب الوجود واحد بالعدد وبان ما سواه اذا اعتبر بذاته تركا
ممكنا في وجوده فكان معلولا ولاح انه ينتهي في المعلولية لا محالة اليه فاذن كل شيء الا
الواحد الذي هو لذاته واحد والموجود الذي هو لذاته موجود فانه مستفيد الوجود
الموجود عن غيره وهو ليس بمرايس في ذاته وهذا معنى كون الشيء مبدعا اي قابل الوجود
عن غيره والعدم يستحقه في ذاته مطلق ليس انما يستحق العدم بصورة دون صورة او بمادة
دون صورة بل بالكلية وكلية اذا لم تقترن بايجاب الموجد له واحتسابه منقطع عنه وجب عدمه

فصل في بيان معنى الابداع

الواحد الذي هو لذاته واحد والموجود الذي هو لذاته موجود فانه مستفيد الوجود
الموجود عن غيره وهو ليس بمرايس في ذاته وهذا معنى كون الشيء مبدعا اي قابل الوجود
عن غيره والعدم يستحقه في ذاته مطلق ليس انما يستحق العدم بصورة دون صورة او بمادة
دون صورة بل بالكلية وكلية اذا لم تقترن بايجاب الموجد له واحتسابه منقطع عنه وجب عدمه

بكليته فان ايجاده عن الموجد لم يكن فاذن ايجاده عن الواحد بكليته فليس حرمته
يسبق وجوده بالقياس الى هذا المعنى لا مادة ولا صورة وان كان ذا مادة وصورة فالكل
اذن بالقياس الى العلة الاولى مبدع وليس ايجاده لما يوجد عنه ايجادا يمكن العدم البتة
من جواهر الاشياء بل ايجادا يمنع العدم مطلقا فيما يحتمل السرمد فذلك هو الابداع
المطلق والتأييس المطلق ليس تأييسا ما وكل شيء حادث عن ذلك الواحد وذلك الواحد
محدث اذ المحدث هو الذي كان بعد ما لم يكن وبعد البعد ان كان زمانيا سبقه القبل
وعلم مع حدوثه فكان للشيء هو الموصوف بانه قبله زمانا وليس الان فلم يكن بتقييما
ان يحدث شيء الا وقبله شيء اخر يعدم بوجوده فيكون الاحداث عن الليس المطلق وهو
الابداع باطلا لا معنى له بل البعد الذي يعنيه هاهنا هو البعد الذي بالذات فان الامر الذي للشيء
من تلقاء نفسه قبل الذي له من غيره واذا كان له من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه العدم
والامكان وكان عدمه قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية وبعدية بالذات وكل
شيء غير الاول الواحد وجوده بعد ما لم يكن موجودا باستحقاق نفسه **فصل في**
الصفات الاولى للمبدأ الواجب الوجود فقد ثبت لك الان شيء واجب الوجود
وكان ثبت لك ان واجب الوجود واحد لا يشاركه في مرتبته شيء فلا شيء سواه واجب الوجود
والا شيء سواه واجب الوجود فهو مبدأ وجوب وجود كل شيء ويوجبه ايجابا اوليا او
او بواسطة واذا كان كل شيء غيره فوجوده من وجوده فهو اول ولا يعني بالاول معنى
يضاف الى وجوب وجوده حتى يتكثر به وجوب وجوده بل يعني به اعتبار اضافته الى
غيره ولعلم انا اذا قلنا بل بينا ان واجب الوجود لا يتكثر بوجه من الوجوه وان ذاته
وحقيقته محض حق فلا نعني بذلك انه ايضا لا يسلب عنه وجودات ولا تقع له اضافات
الى وجودات فان هذا لا يمكن وذلك لان كل موجود فيسلب عنه انحاء من الوجود
مختلفة كثيرة ولكل موجود من الوجودات نوع من الاضافة والنسبة وخصوصا الذي

يفيض

يفيض عنه كل وجود لكنا نعني بقولنا انه احدي الذات لا يتكثر انه كذلك في ذاته ثم ان بعضه
اضافات ايجابية وسلبية كثيرة فتلك لوازم للذات معلولة للذات يوجد بعد وجود
الذات وليست مقومة للذات ولا اجزاء لها فان قال قائل فان كانت تلك معلولة فلها
ايضا اضافة اخري ونذهب الي غير النهاية فانا نكلفه ان يتامل ما حققناه في باب الاضافة
من هذا الفن حيث اردنا ان نبين ان الاضافة تتناهي وفي ذلك انحلال شكه ونعود
فنقول ان الاول لا ماهية له غير الانية وقد عرفت معنى الماهية وبماذا تفارق الانية فيما تفارقه
في افتتاح تنبيهنا هذا فنقول ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجود
الوجود بل نقول من راس ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد
قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته هي مثلا انسان او جوهر اخر من
الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء
او هواء او انسان وهو واحد وقد تامل فيعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف فان
المبدء في الطبيعيات واحد او كثير فبعضهم جعل المبدء واحدا وبعضهم جعله كثيرا ثم الذي
جعله منهم واحدا فمنهم من جعل المبدء الاول لا ذات الواحد بل شيئا هو الواحد مثل
ماء او هواء او نار او غير ذلك ومنهم من جعل المبدء ذات الواحد من حيث هو واحد لا
شيء عرض له الواحد ففرقوا بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود وبين الواحد و
الموجود من حيث هو واحد فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها
تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون تلك الماهية واجبة الوجود فيكون لتلك الماهية
معنى غير حقيقتها وذلك الذي وجب به الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه انسان فيكون
انه انسان غير انه واجب الوجود مع لا بد اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هنا حقيقة
او لا يكون ومحال ان لا يكون له هنا معنى حقيقي وهي مبدأ كما حقيقة بل هي بعد الحقيقة
وتصحيحها فان كان له حقيقة وهي غير تلك الماهية فان كان ذلك الموجود من الوجود يلزمه

فيه تصريح بانه لا موثر في الوجود الا الله

ان يتعلق

ان يتعلق

ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب

الوجود بوجد لشيء ليس هو فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود بالنظر

الى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان له مشتملا يجب في هذا مح

اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجود الصرف الذي يلحق الماهية واذا اخذ لاحقا للماهية

فانه وان كان قد يقارن ذلك الشيء فليس تلك الماهية انه واجب الوجود مطلقا

ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا لانها لا يجب في كل وقت هو واجب الوجود مط

يجب في كل وقت وليس هكذا حال الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف

اذا اخذ لاحقا للماهية فانه لا يضير لو قال قائل ان ذلك الوجود مع الماهية من هذه الجهة

او لشيء اخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب المطلق الذي بالذات

لا يكون معلولا فبقي ان يكون واجب الوجود مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود

بنفسه واجب الوجود من دون تلك الماهية فيكون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود

المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن فواجب الوجود المشار اليه بالعقل في ذاته يتحقق

واجب الوجود وان لم يكن تلك الماهية ماهية الشيء المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود

بل ماهية لشيء اخر لاحق له وقد كانت فرضت ماهية لذلك الشيء هف فلا ماهية لواجب

الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية بل نقول ان الانية والوجود عارضين

للماهية فلا يخ اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج ومح ان يكون لذات الماهية فان

التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها وهذا مح ونقول

ان كل ما له ماهية غير الانية فهو مع وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا يقوم من

الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخ اما ان يلزم

الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم

اتباع الوجود ولن يتبع موجودا الا موجودا فان كانت الانية تتبع الماهية وتلزمها

لنفسها

لنفسها فيكون الانية قد تبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا فان
يوجد بالذات قبله فتكون المهية
متبوعة موجودة بذاتها قبل وجودها اي وجود المهية وهب فيبقى ان يكون الوجود لها
عن علة فكل ذي مهية معلول وساير الاشياء غير الواجب الوجود فلها مهيات وتلك المهيات
هي التي هي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا مهية له و
ذوات المهية تفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وساير الاو
عنه ثم ساير الاشياء التي لها مهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود
بشرط سلب ساير الزوايد عنه انه الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود هذه صفته
فان ذلك ليس الوجود المجرد بشرط السلب بل الوجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الوجود
مع شرط الا زيادة تركيب وهذا الاخر هو الوجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي يحمل على
كل شيء وهذا لا يحمل على ما هنالك زيادة وكل شيء غيره فهنالك زيادة والاول ايضا لا
جنس له وذلك لان الاول لا مهية له وما لا مهية له فلا جنس له اذ الجنس مقول في جواب
ما هو والجنس من وجه هو بعض الشيء والاول قد تحقق انه غير مركب وايضا ان معنى
الجنس لا يخ اما ان يكون واجب الوجود فلا يتوقف الى ان يكون هنالك وان لم يكن واجب
الوجود وكان مما به واجب الوجود كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود
وبعد فالاول لا جنس له ولذلك فان الاول لا فصل له واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له
ولا برهان عليه لانه لا علة وكذلك لا لم له وستعلم انه لا لمية له فعلة ولقائل ان يقول انكم
ان تحاشيتم ان تطلقوا على الاول اسم الجوهر فتحاشون ان تطلقوا عليه معنا وذلك لا موجود
لا في موضوع وهذا معنى الجوهر الذي جنسيته فنقول ليس هذا معنى الجوهر الذي
جنسناه بل معنى ذلك انه الشيء ذو المهية المتقررة الذي وجوده ليس في موضوع كجسم و
نفس والدليل على انه ان لم يعن بالجوهر هذا لم يكن جنسا البتة هو ان المدلول عليه بلفظ الجوهر
ليس بقيض جنسيته والذي يلحق به لا يزيد على الوجود الا نسبة مباينة وهذا المعنى ليس فيه

اثبات شيء محصل بعد الوجود ولا هو معنى لشيء بذاته بل هو بالنسبة فقط فالوجود لا
في موضوع انما المعنى لاثباتي فيه الذي يجوز ان يكون لذات ما هو الوجود وبعده شيء
سلبي ومضاف خارج عن الهوية التي يكون للشيء فهذا المعنى ان اخذ على هذا الوجه
لم يكن جنسا وانت قد علمت هذا في المنطق علما متقنا وقد تعلمت في المنطق ايضا انا اذا
قلنا كل آ مثلا عنينا كل شيء موصوف بانه آ ولو كانت له حقيقة غير الالفية فقولنا
في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع معناه انه الشيء الذي يقع عليه موجود لا في
موضوع على ان الوجود لا في موضوع يحمل عليه وله في نفسه مهية مثل الانسان في
والشجر فهكذا يجب ان يتصور الجوهر حتى يكون جنسا والدليل على ان بين الامرين
ان الجنس احدهما دون الآخر انك تقول لشخص انسان ما مجهول الوجود انه لا محالة هو
ما وجوده ان لا يكون في موضوع ولا تقول انه لا محالة موجود الان لا في موضوع وكانا قد
بالغنا في تعريف هذا حيث تكلمنا في المنطق **فصل** كانه تاكيد وتكرار لما سلف
من توحيد واجب الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الانتاج وبالحري ان
نعيد القول في ان حقيقة الاول هو وجوده الاول دون غيره وذلك لان الواحد بما هو واجب
الوجود ويكون ما هو به هو وهو ذاته ومعناه لما مقصودا عليه لذات ذلك المعنى او لعلة
مثلا لو كان الشيء الواجب الوجود هو شيئا هو هذا الانسان فلا يخ اما ان يكون هو هذا
للانسانية ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا الانسان فالانسانية يقتضي
ان يكون هذا فقط فان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما ما
هذا الامر غير الانسانية وكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود فانها ان كانت لاجل
هي هذا المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست لا
هذا وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو لانه هذا
المعين فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هذا فان

حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون المهية المجردة عن المادة للذات
والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع و
المكان وبسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى
وانما يختلفان بشيء عارض المعنى مقارن له وكل ما ليس له وجود الا وجود معنى معين
يتعلق بسبب خارج او حال الزمان بحيث فيما انما يخالف مثله فاذن لا يكون له مشارك في معناه
فالاول لا ند له وايضا فانا نقول ان وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى مشتركا فيه لعدة
بوجه من الوجوه لا متفق الحقايق والانواع ولا مختلف في الحقايق والانواع اما اولا ذلك
فان وجوب الوجود لا مهية له يقارن غير وجوب الوجود فلا يمكن ان يكون لحقيقة وجوب
الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود وايضا لا يخلو اما ان يكون ما يختلف به احاد واجب
الوجود بعد الاتفاق في وجوب الوجود اشياء موجودة لكل واحد من المتفقين فيها
يخالف صاحبه او غير موجودة فلشيء منها او موجودة لبعضها وليس في البعض الاخر الا عدمها
فان كانت غير موجودة وليس هناك شيء يقع به الاختلاف بعد الاتفاق فلا اختلاف بينهما في
الحقايق فهي متفقة الحقايق وقد قلنا انها تختلف حقايقها بعدما اشتركت فيه وان كانت
غير موجودة في بعضها وموجودة في بعضها مثلا ان يكون احدهما انفصل عن الاخر بان
له حقيقة وجوب الوجود وشيء هو الشرط في الانفصال والاخر حقيقة وجوب الوجود مع
عدم الشرط الذي لذلك وانما فارقه لاجل هذا العدم فقط وليس هناك شيء الا العدم
وينفصل به عن الاخر فيكون من شان وجوب الوجود والحقيقة التي له ان تثبت قائمة مع عدم
شرط يلحق به فالعدم لا معنى له محصلا في الاشياء والا لكان في شيء واحد مقارنا بالنهاية
فان فيه اختلاف اشياء بلا نهاية فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود متحققا في الثاني
من دون الزيادة التي له او لا يكون فان لم يكن فيكون ليس له دون غيره وجوب الوجود ويكون شرطا
في وجوب الوجود ويكون في الاخر ايضا وان كان فيكون الزيادة فضلا ايضا فليس

من شرط وجوب الوجود وهو مع ذلك مركب واجب الوجود غير مركب وان كان لكل واحد
منهما ما ينفصل عن الآخر فهو يقتضي التركيب في كل واحد منهما ثم لا يخ ايضا اما ان يكون
وجوب الوجود يتم وجوب وجود دون كل واحد من الزيادتين او يكون ذلك شرطا له في
ان يتم فان تم فرض وجوب الوجود لا اختلاف فيه في الذات انما الاختلاف بعوارض تلحقه
وقد قام الوجود واجبا مستغنيا في قوامه عن تلك اللواحق وان لم يتم فلا يخ اما ان لا يتم
دون ذلك في ان يكون له حقيقة وجوب الوجود واما ان يكون وجوب الوجود معنى
متحققا في نفسه وليس ذانك ولا احدهما داخلا في هويته من حيث هو واجب الوجود
ولكنه لا بد من ان يصير حاصل الوجود باحدهما مثل ان الهيولى وان كانت لها جوهرية
في حد هيوليتها فان وجودها بالفعل اما بهذه الصورة او بالاخرى وايضا اللون
فانه وان كان فصل السواد لا يقومه من حيث هو لون ولا فصل البياض فان كان كل
واحد منهما كالعلة له في ان يوجد بالفعل ويحصل وليس احدهما علة له بعينه
بل ايهما اتفق ولكن ذلك في حال دون ذلك وذلك في حال فان كان الامر على مقتضى
الوجه الاول وكل واحد منهما داخل في تقويم وجوب الوجود وشرط فيه فيكان وجوب
الوجود يجب ان يكون معه وان كان على مقتضى المعنى الثاني فوجوب الوجود من بعد
ما يتقرر له معنى انه واجب الوجود فيحتاج الى شيء اخر يوجد به هذا ع واما في اللون وفي
الهيولى فليس الامر هناك على هذه الصورة فان الهيولى في ذاته هيولى واللون في انه لون
شيء وفي انه موجود شيء فظهر اللون هناك هو الواجب الوجود ههنا ونظير فصلي السواد
والبياض هناك هو ما يختص به كل واحد من المفروضين ههنا فكما كل واحد من فصلي
السواد والبياض لا مدخل لهما في تقرير اللونية لون شيء كل يجب ان يكون خاصة كل
واحد من هذين المفروضين لا مدخل لهما في تقرير وجوب الوجود واما هناك فكما
لم يخل الفصلين في ان صار اللون موجودا اي صار اللون شيئا هو غير اللون وزايلا

علة

على انه لون وههنا ليس يمكن ذلك لان وجوب الوجود يكون مقوما الوجود بل هو مقوم
الوجود بل الوجود شرط في تقوم ماهية واجب الوجود او هو نفسه مع عدم ان
امتناع بطلان واما في اللون فالوجود لاحق بلحق ماهية هي اللون فوجود الماهية
هي بنفسها لون عينا موجودة بالفعل فلو كانت الخاصة ليست علة في تقوم ماهية
وجوب الوجود بل فان يحصل له الوجود وكان الوجود امرا خارجا عن تلك الماهية وجوبها
عن ماهية اللون كان الامر مستمرا على قياس سائر الاشياء العامة المنفصلة بفصول
وبالجملة المنقسمة في معان مختلفة لكن الوجود يجب ان يكون خاصا لاحتى يكون وجوبه
فيكون الخاصية كانها يحتاج اليها في امر هو الذي استغنى فيه عنه هف بل الوجود
ليس له الوجود كشيء ان يحتاج اليه كما للتوبيخ وجوبان وبالجملة كيف يكون شيء خارج
عن وجوب الوجود شرطا في وجوب الوجود مع ذلك فان حقيقة وجوب الوجود كيف
يتعلق بموجب لها فيكون وجوب الوجود في نفسه امكان الوجود ونقرر من راس فنقول
بالجملة الفصول وما يجري مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث هو معناه بل
ربما كانت علة لتقوم الحقيقة موجودة فان الناطق شرطا يتعلق به الحيوان في ان له معنى
الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا واذا كان معنى العام هو نفس واجب الوجود
وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في ماهية
ما هو كالجنس والحال فيما يقع باختلاف غير فصلي في جميع هذا الامر اظهر فبين ان وجوب
الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له وان هو بري عن كل مادة وعلائقها وعن المشا
وكلاهما شرط ما يقع تحت التضاد فالاول لا ضد له فقد وضح ان الاول لا جنس له ولا ماهية
له ولا كيف له ولا كمية له ولا اين له ولا متى له ولا شريك له ولا ضد له تعالى وجل وانه لا حد
ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء بل الاعلى عليه الدلائل الواضحة وانه اذا حققته فانما
يوصف بعد الاينية بسلب المشابهات عنه وبايجاب الاضافات كلها اليه فان كل شيء وليس

هو مشارك الهية وهو مبدأ كل شيء وليس هو شيئا من الاشياء بعده

فصل

فانه تام بل فوق التمام وخير ومفيد كل شيء بعده وانه حق وانه عقل محض ويعقل كل شيء

وكيف ذلك وكيف يعلم ذاته وانه كيف يعلم الكليات وكيف يعلم الجزئيات وعلى اي وجه

لا يجوز ان يقيد بكما فواجب الوجود تام الوجود لانه ليس شيء من وجوده وكمالات

وجوده قاصرا عنه ولا شيء من جنس وجوده خارجا عن وجوده لغيره كما يخرج في غيره

مثل الانسان فان اشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه وايضا فان انسانيته توجد لغيره

بل واجب الوجود فوق التمام فانه ليس انما له الوجود الذي له فقط بل كل وجود ايضا فهو

فاضل عن وجوده وله وفايض عنه وواجب الوجود بذاته خير محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه

كل شيء وما يتشوقه كل شيء هو الوجود او كمال الوجود من باب الوجود والعدم من حيث هو

عدم لا يتشوق بل من حيث يتبعه وجود او كمال الوجود فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود فالوجود

خير محض وكمال محض فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حده ويتم به وجوده والشر ذات تعريل

هو اما عدم جوهر او عدم صلاح لحال الجوهر فالوجود خير تام وكمال الوجود خير تام الوجود

والوجود الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير

محض والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاته لا يجب لها الوجود بذاته فذاته يحتمل

العدم وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئا من الشر والنقص فاذن ليس

خيرا محضا الا الواجب الوجود بذاته وقد يقال ايضا خير لما كان مفيدا لكمالات الاشياء

وهو انها الوجود الا عيان مطلقا منها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا للواقع

بان الواجب الوجود يجب ان يكون لذاته مفيدا لكل وجود ولكل

كمال وجود وهو من هذه الجهة خير ايضا لا يدخله نقص ولا شر وكل واجب الوجود فهو حق

لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا احق اذن من واجب الوجود

يقال حق ايضا لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا فلا احق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد

بوجوده صادقا ومع صدقه دائما ودوامه لذاته لا لغيره وساير الاشياء فاما هيا

كما علمت لا يستحق الوجود بل هي في نفسها وقطع اضافتها الى واجب الوجود تستحق العدم
عقلا بالفعل فان الحرارة لو كانت قائمة بذاته لكان اولى بان يحرق البياض لو كان قائما بذاته لكان اولى بان يحرق فالشيء اذا
فلذلك كلها في نفسها باطلة وبحقه وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك
كل شيء هالك الا وجهه فهو لحق بان يكون حقا واجب الوجود عقل محض لانه ذاته مفارقة
غيره بان يكون له بغيره او صفة له او عرضا قائما به كما يقبل ان قوى جوهره للنفس اي انه لها يعني ان الذي هو صورة
للمادة من كل وجه قد عرفت ان السبب لا يعقل الشيء هو المادة وعلائقها لا وجوده و
العقل وهو الوجود
اما الوجود الصوري فهو الوجود الذي اذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل والذي يحتمل
اي معنى الوجود العقلي انه اذا وجد ذلك الوجود شيء صار للشيء عقل
فيه هو عقل بالقوة والذي قال العقل بعد القوة هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال
في صيغة النبي للفاعل الجرد يعود الى الوجود الصوري او في صيغة النبي للمفعول المجرد يعود الى الموصول
والذي هو له زائد هو عقل بذاته وكل هو معقول محض لان المانع للشيء ان يكون معقولا
هو ان يكون في المادة وعلائقها وهو المانع عن ان يكون عقلا وقد تبين لك هذا فالبري
اي الكون في مادة وعلائقها هو الذي يمنع الشيء عن ان يكون عقلا
عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا
معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول الا ان هنالك اشياء متكثرة
وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هوية المجردة لذاته فهو معقول لذاته
وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة عاقل ذاته فان المعقول هو الذي مهية المجردة لشيء والعاقل هو
الذي له مهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او اخر بل شيء مطلقا او
الشيء اعم من هو او غيره فالاول باعتبار انه مجرد عن كل شيء مجردة لشيء فقط ثبت ان
الشرهية مجردة عن كل شيء مستغنية عن كل شيء في ذاته وصفاته الثبوتية له والسلبية عنه
وهذا هو اقصى مجال الفكر والعقل في معرفة الله تعالى باعتبار ان له مهية مجردة لشيء
هو عاقل وباعتبار ان مهيته المجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل
بان له المهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بان مهيته المجردة هي لشيء هو ذاته وكل من
تفكر قليلا اعلم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك
الشيء اخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون
شيئا اخر او هو بل نوع اخر من الحث يوجب ذلك وتبين انه من الحق ان يكون ما يتحرك هو

ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في الاشياء شيئا محركا لذاته الى وقت

ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك اذ كان المتحرك

يوجب ان يكون لشيء محرك مطلقا بلا شرط انه آخر او هو والمحرك يوجب ان يكون لشيء متحرك

عنه بلا شرط انه آخر او هو وكل المضافات تعرف تنبيها بها لا كل لفضل نسبة و

الاضافة المفروضة في الذهن فانا نعلم ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون

القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون نفسها تعقل ذاتها

او تعقل ذلك قوة اخرى فيكون لنا قوتان تعقل الاشياء بها وقوة تعقل بها هذه

القوة ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية فيكون فينا قوى تعقل الاشياء بلا انتهاء

بالفعل فقد بان ان نفس كون الشيء معقولا لا يوجب ان يكون معقول شيء ذلك الشيء

آخر ويحصل اثنين انه ليس يقتضي العاقل ان يكون عاقل شيء آخر بل كل ما يوجد له الماهية

المجردة فهو عاقل وكل ماهية مجردة يوجد له او لغيره فهو معقول اذ كانت هذه الماهية

لذاتها عاقلة ولذاتها ايضا معقولة لكل ماهية مجردة يفارقها او لا يفارقها فقد

فهمت ان نفس كونه معقولا او عاقلا لا يوجب ان يكون اثنين في الذات ولا اثنين في

الاعتبار ايضا فانه ليس يحصل الا من الاعتبار ان ماهية مجردة لذاتها وانه ماهية

مجردة ذاتها لها وههنا تقدم وتأخر في ترتيب المعاني والغرض الحصل شيء واحد

بل اقسمه فقد بان ان كونه عاقلا او معقولا لا يوجب فيه كثرة البتة وليس يجوز ان

يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا لكان مقومه بما يعقل فيكو

تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان تعقل فلا يكون واجب الوجود من جهة وهذا

ثم ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره

فيكون لغيره فيه تأثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه لانه مبدأ كل وجود

فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها والموجودات

الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون

عاقلا للمادة المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نوع

اخر بينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة

وتارة يعقل عقلا زمانيا منها انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين

صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجبا لوجود

متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالهيئة المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل

بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادة ووقت وتركيب و

تشخص لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخر ان كل صورة

محسوسة وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بالمتغير

وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من العقليات

بل الواجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء متشخص فلا

يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى

لطف فريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدء كل موجود ووجود

عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من

جهة ما يكون واجبا بنسبة قد بينا هذا فيكون هذه الاسباب تتادى بمصادماتها

الى ان توجد عنها الامور الجزئية والاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم صورة

ما يتأتى لها وما بينها من الازمنة وما لها من العوارض لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا

تعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات

وان تخصصت بها تخصصا بالاضافة الى زمان متشخص وحال متشخصة لو لحدث

تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها تستند الى مبادئ كل واحد منها نوع

في شخصه فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات

فيما يدل على ان الاجسام السماوية

بالطبيعة ثم بنفوسها ثم بعقولها

فيما يدل على ان الواجب يعقل

كل شيء على نحو كلي

بيان كيفية علم الواجب بالاشياء

رسما ووصفا مقصودا عليهما فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخص ايضا كان
للعقل الى ذلك المرسوم سبيل وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لا نظير له ككرة
الشمس مثلا او كالمشتري واما اذا كان النوع منتشرا في الاشخاص لم يكن للعقل الى رسم
ذلك الشخص سبيل الا ان يشار اليه اشارة على ما عرفته ويعود فنقول كما انك تعلم
اذا علمت حركات السماويات كلها تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون
يكون بعينه لكن على نحو كلي لانك تقول فكسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة
يكون لكذا من كذا شمالا يا نصفيا ينفصل منه القمر الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين
كسوف مثله سابق له او متاخر عنه مدة كذا وكذلك بين حال الكسوفين الاخرين حتى يعرف
من عوارض تلك الكسوفات الا علمه ولكنك علمته كليا الا ان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل
على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف
لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله
ربما لم يجز ان يحكم في هذا الآن بوجود هذا الكسوف او لا وجوده الا ان تعرف جزويات الحركات
بالمشاهدة الحسية وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة وليس هذا
نفس معرفتك بان في الحركات حركة جزوية صفتها صفة ما شاهدت وبينها وبين
الكسوف الفلاني الجزوي كذا فان ذلك قد يجوز ان تعلمه على هذا النوع من العلم ولا
تعلمه قبل ما يشك فيه انها هل هي موجودة بل يجب ان يكون قد حصل لك بالمشاهدة
شيء مشار اليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف فان منع مانع ان يسمى هذا معرفة الجزئي من
جهة كلية فلا مناقشة معه فان غرضنا الآن في غير ذلك وهو في تعريفنا ان الامور
الجزئية كيف تعلم وتدرك علما وادراكا لا يتغير معهما العالم وكيف يعلم ويدرك علما
واحدا وادراكا لا يتغير معهما العالم فانك اذا علمت ان الكسوفات كما توجدات ولم
تكن موجودا انما كان لك علم بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كاين ثم كان وجود ذلك

الكسوف

الكسوف وعلمه لا يغيره فلك امر ان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان يكون كسوفا

لوجوده بصفاته كذا بعد كسوف كذا وبعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعد

كذا وبعده كذا ويكون هذا العقل منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده فاما ان ادخلت

الزمان في ذلك فعلمك ان مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمك في آن آخر انه موجود

لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون قبل الميقات الذي اشرنا اليه ولم

يصح ان تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت زماني والحد الاول الذي

لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم في بعد الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيرد

من حيث هو حكم منه جديدا ومعرفة جديدة واعلم انك كنت تتوصل الى ادراك الكسوفات

الجزئية لاحاطتك بجميع اسبابها واحاطتك بكل ما في السماء فاذا وقعت الاحاطة بجميع

الاسباب وجودها انتقل منها الى جميع المسببات ونحن نبين هذا لمن ذي قبل بزيادة كشف

فيعلم كيف لا يعلم الغيب الا هو ويعلم من هنا ان الاول في ذاته كيف يعلم مبدء كل شيء وان ذلك

لانه مبدء كل شيء ويعلم الاشياء من حالها اذ هو مبدء شيء او اشياء حالها وحركاتها كذا و

بما ينتج عنها كذا الى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل

لزوم التعدية والتأدية فيكون هذه الاشياء مفاتيح الغيب التي لا يعلمها احد الا هو فالله

اعلم بالغيب وهو عالم الغيب والشهادة وهو العزيز الحكيم **فصل** في نسبة المعقولات

اليه وفي ايضاح ان صفاته الايجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة وان له البهاء الاعظم

والمجد الغير المتناهي وفي تفصيل حال اللذة العقلية ثم يجب ان يعلم انه اذا قيل عقل الاول

تعالى قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مترتبة

كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة

من غير ان ينكر صورتها في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقولة وهو اولى

بان يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانها مبدء كل

شيء فيعقل من ذاته كل شيء واعلم ان المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود كما عرفت ان
اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير
ماخوذة عن الوجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بناية تخترعها فيكون تلك الصورة
المعقولة محركة لاعضائنا الى ان توجدها فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها
فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما
يوجده ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع الصورة المعقولة صورة الموجودات
على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل
هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنده عالم بان هذه العالمية يفيض عنها
الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وعاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام
خير من حيث هي كذلك فيصير نظام الخير معشوقا له بالعرض لكنه لا يتحرك الى ذلك عن شوق
فانه لا ينفعل منه البتة ولا تشبها وتشبثا ولا يطلبه فهذه ارادته الخالية عن بعض مجلبة
شوق ولا عاج فتقدا الى غرض ولا يظن له لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت
كثرة الصور التي يعقلها اجزاء لذاته وكيف هي يكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته
ومنه يعقل ما بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله
لذاته على ان المعقولات والصور المتعلقة بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا
النفسانية وانما اليها اضافة المبدأ التي يكون عنه لا فيه حكمه بل اضافات على ترتيب
بعضها قبل بعض وان كانت معا لا تقيد ولا تاخر في الزمان فلا يكون هناك انفعال في
المعقولات ولا يظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف وجدت والا لكان كل
مبدأ صورة في مادة من شأن تلك الصورة ان يعقل بتدبيرها من تجريد وغيره يكون هو
عقلا بالفعل بل هذه الاضافة اليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها
في الاعيان لكانا انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في

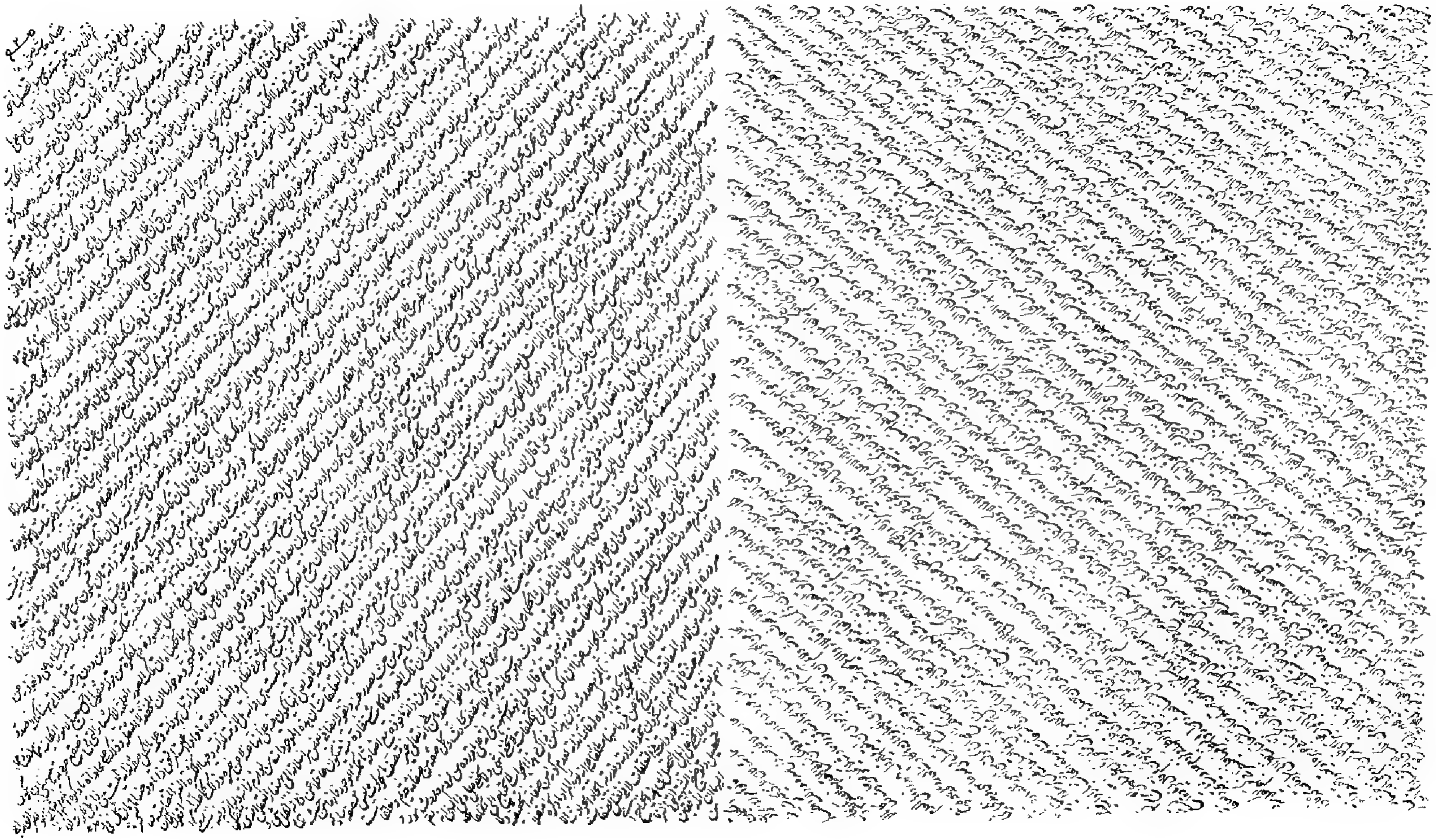
في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدء ذلك الشيء على الترتيب الا عند ما
يصير مبدءا فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض عنها كل وجود وادراكها من حيث شانها
انها كذا يوجب ادراك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود ما حاصل
والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان
فبقي ذلك النظر في حال وجودها معقولة انها يكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي
تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة
في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذ عقل الاول هذه الصور
او دخلت في ايهما كان فيكون ذلك النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة
له على انها فيه معقولة من الاول على انها عنه ويعقل الاول من ذاته انه مبدء لها فيكون
من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه ان الاول مبدء له بلا واسطة بل يفيض وجوده عنه
اولا وما المعقول منه انه مبدء له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في
وجود تلك المعقولات وان كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد
على الترتيب السببي والمسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء من
المعلولات الاول فيدخل في جملة ما الاول يعقل ذاته مبدءا لها فيكون صدورها
عنه ليس على ما قلنا من انه اذا عقل خيرا وجد لانها نفس عقله للخير اتم الامر لانه يحتاج
ان يعقل انها عقلت وكذلك الى ما لا نهاية وذلك محال فهي نفس عقله للخير فاذا قلنا عقلها
وجدت ولم يكن معها عقل اخر ولم يكن وجودها الا انها تعقلت فانما يكون كما قلنا
لانه عقلها عقلها اولا انها وجدت عنه وجدت عنه وان جعلت هذه المعقولات اجزاء
ذاته عرض تكثر وان جعلتها الواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود
لذاته صفة ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضا لصور الافلاطونية
وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرنا قبل هذا من المحال فينبغي ان تجتهد

جهلك في التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ ان لا تكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته ماهوية
مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من
حيث ذاتها ويعلم ان العالم الربوبي عظيم جلالة وتعلم انه فرق بين ان يفيض عن الشيء صورة
من شانها ان يعقل وان يفيض عن الشيء صورة معقولة فمن حيث هي معقولة بلا زيادة وهو
يعقل ذاته الاشرف الاعلى التي هي مبدأ لفيضان وجود كل معقول من حيث هو معقول
معلول كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في تامل
الاصول المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغي لك ان تتضح فالاول يعقل ذاته نظام
الخير الموجود في الكل انه كيف يكون بذلك النظام فذلك النظام لانه يعقله هو مستفيض
كاين موجود وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدئه عند مبدأه وهو خير مناف و
هو تابع لخيرية ذات المبدء وكمالها المعشوقين لذاتيهما فذلك الشيء مراد لكن ليس
مراد الاول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض فكانك قد علمت استحالة
هذا وستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية المحضة وحيوته هذا ايضا
بعينه فان الحيوة التي عندنا لكل بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين
وقد صح ان نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ علم
وذلك ايجاد للكل فمعنى واحد منه هو ادراك وسبيل الى الايجاد فالحيوة منه ليس مما يفتقر
الى قوتين حتى يتم بقوتين ولا الحيوة منه غير العلم وكل ذلك له بذاته وايضا فان الصور
المعقولة التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كان نفس
وجودها كافية لان تكون منها الصور الصناعية بان يكون صورها بالفعل هباء الماهية
صورة لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة ولكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفي
في ذلك لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك منهما معا القوة
المحركة فيحرك العصب والاعضاء الادوية ثم يحرك الالات الخارجية ثم يحرك المادة و

فيه ان ذات الواجب ماهوية مع اضافتها يكون ممكنة الوجود

فيه ان الانفعال الاختياري محتاج الى ارادة متجددة

فيه ان مراد الله ليس على نحو مرادنا



[illegible]

فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة بل هي القدرة فينا عند
المبدء المحرك وهذه الصورة محركة لمبدء القدرة فيكون محرك المحرك له فواجب الوجود
ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه فقد بينا ان العلم الذي له
بعينه هو الارادة التي له وكل قد تبين ان القدرة التي له هي كونه ذاته عاقلة للكل عقلا
هو مبدأ للكل لا ماخوذا عن الكل ومبدئيته لا تتوقف على وجود شيء وهذه الارادة
على الصورة التي حققناها التي لا يتعلق بغرض في فيض الوجود لا يكون من نفس الفيض
وهو الجود فقد كنا حققنا لك يكون الصفة الاولى لواجب الوجود انه موجود ثم الصفات
الاخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب وليس
ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة فالتي بخالط السلب انه لو قال قائل الاول ولم
يخالجه انه جوهر لم يعن الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكون في الموضوع واذا قال له الواحد
لم يعن الا هذا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم او القول او مسلوبا عنه الشريك
واذا قال عقل وعاقل ومعقول لم يعن بالحقيقة الا ان هذا المجرد في نفسه مسلوب عنه جواز
مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما واذا قال له اول لم يعن الا ان اضافة هذا الوجود
الى الكل فاذا قال له قادر لم يعن به الا انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره انما يصح عنه
على النحو الذي ذكر واذا قال له حق لم يعن الا هذا الوجود مضافا الى ان وجود العقل ماخوذا عن
الاضافة الى الكل المعقول ايضا بالفصل الثاني له الحي هو المدرك الفعال واذا قال له مريد لم يعن
الا كون واجب الوجود مع عقليته اي المادة عن نظام الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا
مؤلفا من اضافة وسلب واذا قال له جواد عناه من حيث هذه الاضافة مع السلب زيادة
سلب اخر وهو انه لا يتوخى غرضا لذاته واذا قال له حي لم يعن الا كون هذا الوجود معبرا عن مخالطة
ما بالقوة والنقص وهذا سلب وكونه سببا لكل كمال ونظام وهذا اضافة فاذا عقلت

الصفات الاول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته اجزاء او كثرة بوجه من الوجوه

ولا يمكن ان يكون جمال او بهاء فوق ان يكون الماهية عقلية محضة وتعبير محضة بريئة عن كل واحد

من انحاء النقص واحدة من كل جهة فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدء جمال كل

كل شيء وجمال كل شيء وبهائه هو ان يكون على ما ينبغي له فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود

الواجب وكل جمال وسلامة وخير ومدرك فهو محبوب معشوق ومبدء ذلك كله ادراكا ما

الحسي واما الخيالي واما الوهمي واما العقلي وكلما كان الادراك اشد لكنها واشد

تحقيقا والمدرك اكمل واشرف واما فاحباب القوة المدركة اياه والتذاذها بادراكه فالواجب

الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال

وبتمام التعقل وبتعقل العاقل والمعقول على انهما واحد بالحقيقة يكون ذاته اعظم عاشق

ومعشوق واعظم لاذ وملتذ فان اللذة ليست الا ادراك الملايم من جهة ما هو ملايم

فالحسية احساس الملايم والعقلية تعقل الملايم وكذلك فالاول افضل مدرك بافضل ادراك

لافضل مدرك فهو افضل لاذ وملتذ ويكون ذلك امرا لا يقاس الى شيء وليس عندنا لهذه

لهذه المعاني اسام غير هذه الاسامي فمن استشعرها استعمل غيرها ويجب ان يعلم ان ادراك

العقل للمعقول اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعني العقل يعقل ويدرك الامر الباقي

الكلي ويتحد به ويصيره هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه لا بظاهره وليس كل الحس للمحسوس

فاللذة التي يجب لنا بان نعقل ملايما هي فوق اللذة التي يكون لنا بان نحس ملايما ولا

نسبة بينهما لكن قد يعرض ان يكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب ان يستلذ به لعوارض

كما ان المريض لا يستلذ بالحلو ويكرهه لعارض فكما يجب ان يعلم من حالنا ما دمنا في البدن

فانا اذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل لا تجد من اللذة ما يجب للشيء في نفسه لعائق

البدن ولو انفردنا عن البدن لكنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالما عقليا مطابقا

للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية واللذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول

فان الواجب تعالى اعظم عاشق

واعظم معشوق

بمعقول نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له وسنوضح هذه المعاني كلها بعد واعلم ان لذة
كل قوة حصول كمالها فللحس المحسوسات الملائمة وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر ولكل شيء
ما يخصه وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل او لم يعقل
ومعشوق عشق او لم يعشق

المقالة التاسعة في صدور الاشياء عن الله تعالى بتوسط المبدأ الاول والمعاد اليه

فصل ١٩ في صفة فاعلية المبدأ الاول

فقد ظهر لنا ان للكل
مبدأ واجب الوجود بغير داخل في جنس او واقع تحت حد او برهان بريء عن الكم والكيف
والمهية والاين والمتى والحركة لا ند له ولا شريك له ولا ضد له وانه واحد من جميع وجوه لا يتغير
منقسم لا في الاجزاء بالفعل ولا في الاجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ولا في العقل بان يكون ذاته
مركبة من معان عقلية متغايرة تتحد منها جملة وانه واحد من حيث هو غير مشارك
البتة في وجوده الذي له فهو بهذه الوحدة فرد وهو واحد لانه تام الوجود ما بقي له
شيء ينتظر حتى يتم وقد كان هذا احد وجوه الواحد وليس الواحد فيه الا على الوجه السلبي
ليس كالواحد الذي للاجسام لاتصال او اجتماع او غير ذلك مما يكون الواحد فيه موجودا
هي معنى وجودي يلحق ذاتا او ذواتا وقد اتضح فيما سلف لك من العلوم الطبيعية وجود
قوة غير متناهية غير مجسمة وانها مبدأ الحركة الاولية وبان لك ان الحركة المستديرة
ليست متكونة زمانيا فقد بان لك من هنالك من وجه ما ان مبدأ دائم الوجود وقد
بان لك بعد ذلك ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته فانه لا يجوز ان
يستأنف له حال لم يكن معه انه قد بان لك ان العلة لذاتها يكون موجبة المعلول فان دامت او
جبت المعلول دائما ولو اكتفيت بتلك الاشياء لكفاك ما نحن في شرحه الآن بل بصيرة فنقول
انك قد علمت ان كل حادث فله مادة فاذا كان لم يحدث ثم حدث لم يخل اما ان يكون علة
الفاعلية والقابلية لم تكونا فحدثتا او كانتا ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك او كان
الفاعل ولم يكن القابل او كان القابل ولم يكن الفاعل ونقول قولا مجملا قبل العود الى التفصيل

انه اذا كانت الاحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث البتة امر لم يكن كان وجوب كون
الكائن عنها اولا وجوبه على ما كان فلم يجز ان يحدث كائن البتة فان حدث امر لم يكن فلا
يخ اما ان يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لحدوث علته دفعة لا على سبيل ما يحدث
لقرب علته او بعدها او يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته او بعدها فاما
القسم الاول فيجب ان يكون حدوثه بحدوث العلة ومعها غير متاخر عنها البتة فانه
ان كان العلة غير موجودة ثم وجدت وموجودة وتاخر عنها المعلول لزم ما قلناه
في الاول من وجوب حادث آخر غير العلة وكان ذلك الحادث هو العلة القريبة فان تمادى
الامر على هذه الجهة وجب علل وحوادث دفعة غير متناهية ووجب معا وهذا مما
عرفنا الاصل القاضي بابطاله فبقي ان لا يكون العلل الحادثة كلها دفعة لا القرب
من علة اولى وبعد فبقي ان يكون ينتهي الى قرب علل او بعدها وذلك بالحركة فان
قد كان قبل الحركة حركة وتلك الحركة اوصلت العلل الى هذه الحركة فهما كالمتماسين
والارجع الكلام الى الراس في الزمان الذي بينهما وذلك انه ان لم يماسه حركة كانت تلك
الحوادث الغير المتناهية منها في ان واحد فلا يجوز ان يكون في انات متلاقية متماسة
فاستحال ذلك بل يجب ان يكون واحد قد قرب في ذلك الان بعد بعد او بعد قرب
فيكون ذلك الان نهاية حركة او لا يؤدي الى حركة اخرى او لم اخر فانادت الى حركة
اخرى واوجبت كانت الحركة التي هي كعلة قريبة لهذه الحركة مماسة لها والمعنى في هذه
المماسة مفهوم على انه لا يمكن ان يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه فانه قد بان
لنا في الطبيعيات ان الزمان تابع الحركة ولكن الاشتغال بهذا النحو من البيان يعرفنا
ان كانت حركة قبل حركة ولا يعرفنا ان تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة

فقد ظهر ظهورا واضحا ان الحركة لا تحدث بعدها لم يكن الا بحادث وذلك الحادث
اي فقد ظهر واتضح من هذا القول ان الحركة لا تحدث الا بحادث يتم به العلة وذلك الحادث اي شيء كان لا يحدث الا
لا يحدث الا بحركة مماسة لهذه الحركة ولا تنال اي حادث كان ذلك الحادث كان

هو الارادة الكلية فالامور الحادثة هو التصورات والارادات الجزئية فيكون التفريع بعد ارادة علة حركة وتسبب تلك الحركة علة ارادة
حركة اخرى فتوجب الحركة الاخرى وان كان اصل العلة هو العقل فذلك ايضا يتم بالحركة الطبيعية والارادية وقد عرفنا ما يشتبه الشيخ الى ذكرها اولا

قصدا من الفاعل او ارادة او علما او طبعا او آلة او حصول وقت او فوق للعمل دون وقت
او حصول تهيؤ او استعداد من القابل لم يكن او وصول من المؤثر لم يكن فانه كيف كان
فحدوثه متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا ولنرجع الى التفصيل ونقول ان كانت العلة الفاعلية
والقابلية موجودتين في الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج الى وقوع نسبة بينهما يوجب
الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل فمثل ارادة موجبة للفعل او طبيعة موجبة للفعل
او آلة او زمان واما من جهة القابل فمثل استعداد لم يكن او جهتهما جميعا مثل وصول
احدهما الى الآخر وقد وضح ان جميع هذه بحركة ما واما ان كان الفاعل موجودا ولم يكن
قابل البتة فهذا ظاهر اما اولا فلان القابل كما بينا لا يحدث الا بحركة واتصال فيكون قبل
الحركة حركة واما ثانيا فانه لا يمكن ان يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل فهو المادة فيكون
قد كان القابل حتى حدث واما ان وضع ان القابل موجود والفاعل ليس بموجود
فالفاعل محدث ويلزم ان يكون حدوثه بعلة ذات حركة على ما وصفناه وايضا مبدأ
الكل ذات واجبة الوجود واجب الوجود واجب ما يوجد عنه والا فلم حال لم يكن فليس
واجب الوجود من جميع جهاته فان وضعت الحال الحادثة لا في ذاته بل خارجة عن ذاته
كما يضع بعضهم الارادة فالكلام على حدوث الارادة عنها ثابت هل هو بارادة او طبع
او لامر آخر اي امر كان ومهما وضع امر حدث لم يكن فاما ان يوضع حادثا في ذاته واما غير
حادث في ذاته بل على انه شيء مباين لذاته فيكون الكلام ثابتا وان حدث في ذاته كان ذاته
متغيرا وقد بين ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وايضا اذا كان هو
حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض البتة شيء لم يكن وكان الامر على
ما كان ولا يوجد عنه شيء فليس يجب ان يوجد عنه شيء بل يكون الحال والامر على ما كان
فلا بد من تميز لوجوب الوجود عنه او ترجيح للوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح
للعدم عنه وكان التعطل عن الفعل حاله وليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم في حدوث

الحادث عن نفسه بلا واسطة امر يحدث فيحدث به الثاني كما يقولون في الارادة والمراد

والعقل الصريح الذي يكذب ويشهد ان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت

وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء وهي الان كذلك فالان ايضا لا يوجد عنها شيء فاذا صار

الآن يوجد عنها شيء فقد حدث في الذات قصد او ارادة او طبع او قدرة وتمكن او

شيء مما يشبه هذا لم يكن ومن انكر هذا فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود اليه صغيرا

فان الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد الا بسبب

اذا كانت هذه الذات التي للعلة كما كانت ولا ترجح ولا يجب عنها هذا الترجيح ولا داعي ولا

مصلحة ولا غير ذلك فلا بد من حادث موجب للترجيح في هذه الذات ان كانت هي العلة

الفاعلية والا كانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولا يحدث لها نسبة اخرى

فيكون الامر بحاله ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله واذا حدثت لها نسبة فقد حدث

امر ولا بد من ان يحدث لذاته وفي ذاته فانها ان كانت خارجة عن ذاته كان الكلام ثابتا

ولم يكن هي النسبة المطلوبة فانا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن

ذاته بعد ما لم يكن اجمع كانها جملة واحدة وفي حال ما لم يوجد شيء والا فقد اخرج شيء

من الجملة ونظر في حال ما بعده فان كان مبدأ النسبة ما بالقوة فليست هي النسبة المطلوبة

فاذن الحادث الاول يكون على هذا القول في ذاته لكنه فكيف يمكن ان يحدث في ذاته شيء و

عمن يحدث وقد بان واجب الوجود بذاته واخذ افيري ان ذلك غير الحادث منه فيكون ليست النسبة

المطلوبة لانا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الاول الى الفعل او هي عن واجب وجود آخر

وقد قيل ان واجب الوجود واحد وعلى انه ان كان عن آخر فهو العلة الاولى والكلام فيه

ثابت ثم كيف يجوز ان يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع وبماذا يخالف الوقت الوقت

وايضا اذا بان ان الحادث لا يحدث حال في المبدء فلا يخ اما ان يكون حدث وما يحدث

عن الاول بطبع او عرض فيه غير الارادة او بالارادة اذ ليس بقسري ولا اتفاقي فان كان بالطبع

فقد

ان من لذلك كان بين المتنافيهم المسبوق بشرط ثالث فوجود الذات شيء وعدم الذات شيء ومفهوم

كان شيء موجود عين المعنيين وقد وضع هذا المعنى الخالق ممتد الاعين بدايته وجود زمان

بصفة والا امكانه وذلك حيث ان لا امكان خلق الجسم الثاني مع خلق الجسم الاول وامكانه قبله وبعده ثم بفرض جسم ثالث

يخلق قبل او خلق توهم فيه خلقا واذا كانت هكذا كانت هذه القسمة عقدية مكمة وهذا

نظر الى الجسم الثاني نسبة صفة يكون نسبة الى الجسم الاول وكذا الى الجسم الثاني في وقت

هو الذي يسميه الزمان اذ بقدره ليس بقدر وضع ثابت على سبيل التجدد ثم اينتهي

ولا امكانه في وقت اخر وهو وقت الجسم الثاني وهكذا الفرض الاجسام الى غير نهاية تجيء يكون نسبة كل ثان

وتامل اقاويلنا الطبيعية اذ بينا ان ما يلحق عليه معنى كان ويكون عارض هيئة غير قارة

الى الجسم الثاني الى الاول من التقادير في سرعة مع الزيادة زمانه وحركته على ما نبه عليه بقوله ثم ذلك

والهيئة الغير القارة هي الحركة فاذا تحققت علمت ان الاول انما سبق الخلق عندهم ليس سبقا

مطلقا بزمان معه حركة واجسام وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن جوده لانه

الى غير نهاية فقد حصل في العدم السابق على وجود العالم الحرج اوقات وازمنة الا نهاية هذا الفرض وضع

اما ان يسلموا ان الله كان قادرا قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسما اذا حركات بقدر اوقات

وازمنة لا بد وله لفرض امكانات اجسام ولا امكانا تها بحسب اوقاتها الى لا نهاية ثم ان الزمان لما كان

وازمنة تنتهي الى وقت خلق العالم او يبقى مع خلق العالم ويكون له اي وقت خلق العالم او قا

الحركة فيكون هنالك حركة سرمدية فيلزم قدم حاملها وهو الجسم وقد علمت سابقا جواز ان يكون هنالك امكان وفعل

وازمنة محدودة او لم يمكن الخالق ان يبتدئ الخلق الا من ابتدائها وهذا القسم الباقي يوجب

جسم في اجسام وليس انتقال من الامتناع في الامكان ولا من العجز الى القدرة على ما هو التحقيق وان ما ذكره الشيخ

انتقال الخالق من العجز الى القدرة او انتقال المخلوقات من الامتناع الى الامكان بل علمه و

الرازي لاولئك المتكلمين الذين يكونون مجموعين في مجرى العدم الامتدادي ومضيق سلسلة الوهم الطلاني ولم يخرجوا

القسم الاول يتم عليهم فيما بين فيق لانه اما ان يكون كان يمكن ان يخلق الخالق جسما غير

من الهرة الى انتفاء القدم الصحيح الدهري والعدم الغير الزماني سيد احمد

ذلك الجسم انما ينتهي الى خلق العالم بمدة وحركات اكثر او لا يمكن ومع ان لا يمكن لما بيناه

فان امكن فاما ان يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الاول الذي ذكرنا قبل هذا الجسم او

انما يمكن قبله فان امكن معه فهو محال لانه لا يمكن ان يكونا ابتداء خلقين متساوي الحركة

والبطوء

في السرعة ويصح بحيث ينتهيان الى خلق العالم ومدة احدهما اطول من الاخر وان لم يمكن

معه بل كان امكانه مباينا له متقدما عليه او متاخرا عنه يقدر في حال العدم امكان

لصفة

خلق شيء بصفة ولا امكانه وذلك في حال دون حال ووقع ذلك متقدما او متاخرا ثم

ذلك الى غير النهاية فقد وضح صدق ما قدمناه من وجوب حركة لا بداية لها في الزمان

الحركات

وانما البدء لها من جهة الخالق وانما هي السماوية فيجب ان يعلم ان العلة القريبة للحركة الاولى

نفس لا عقل وان السماء حيوان مطيع لله تعالى **فصل ٢** في ان المحرك القريب للسماوات

لا طبيعة ولا عقل بل نفس والمبدء الاول عقل فنقول انا بينا في الطبيعيات ان الحركة لا يكون طبيعية
للجسم على الاطلاق اذ الجسم على حالة الطبيعية اذ كان كل حركة بالطبع مستقيمة اما بالطبع
والحالة التي تفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة فظاهر ان كل حركة صادرة عن طبع في
حالة غير طبيعية ولو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان شيء من سبب الحركات
باطل الذات مع بقاء الطبيعة بل الحركة انما يقتضيها الطبيعة لوجود حالة غير طبيعية
اما في الكيف فكما اذا سخن الماء بالقسر واما بالكم كما يذبل البدن الصحيح ذبولا مرضيا و
اما في المكان كما اذا نقلت المدرة الى غير الهواء وكذلك ان كانت الحركة قد تكون في مقولة
اخرى والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحالة الغير الطبيعية والتقدير في البعد عن
الغاية فاذا كان الامر على هذه الصفة لم يكن حركة مستديرة عن طبيعة والا كانت عن
حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية واذا وصلت اليها سكنت ولم يجز ان يكون فيها بعينها
قصد الى تلك الحالة الغير الطبيعية لان الطبيعة ليست تفعل باختيار بل على سبيل التسخير
وسبيل ما يلزمها بالذات فان كانت الطبيعة تحرك على سبيل الاستدارة فهي تحرك لا محالة
اما عن اين غير طبيعي او وضع غير طبيعي هربا طبيعيا عنه وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال
ان يكون هو بعينه قصدا طبيعيا اليه والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها وتقصد
في تركها تلك النقطة وليست تهرب عن كل شيء الا وتقصده فليست اذن الحركة المستديرة
طبيعية الا انها قد تكون بالطبع اي ليس وجودها في جسمها مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى
لجسمها فان الشيء المحرك لها وان لم تكن قوة طبيعية كان سببا طبيعيا لذلك الجسم غير غريب
عنه وكانه طبيعية وايضا فان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي
يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسرا احس ذلك الميل فيه كانه به يقاوم المسكن مع
سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة المحركة قد تكون
موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى فان

محركا

محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يبقى طبيعة لانه
ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنها ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة
محدودة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم غريب فان سميت هذا المعنى
طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان الطبيعة فيض عن نفس تتجدد
بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعته وقد بان انه ليس قسرا
فهي عن ارادة لا محالة ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركته قريب قوة عقلية صرفة لا
تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل مما تعين في معرفة هذا المعنى في
الفصول المتقدمة وقد وضحنا ان الحركة معنى متجدد النسب وكل شطر منه مخصص بسبب
فانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان
يكون ضرب من تبدل الاحوال اما ان كانت الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة تتجدد
فيه فليتجدد قرب بعد من النهاية المطلوبة وكل حركة تعدم فليعدم قريب بعد من النهاية
ولولا ذلك التجدد لم يكن تجدد حركة فان الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه الا ثابت و
اما ان كانت عن ارادة فيجب ان تكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها
الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين منها هذه الحركة دون هذه فاما
ان كانت بذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان يبطل هذه الحركة وان كانت علة لهذه الحركة
بسبب حركة قبلها او بعدها معدة فقد كان المعدوم موجب الموجود وان كان قد
يكون الاعدام علة للاعدام واما ان يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن وان كانت
العلة علة لامور يتجدد فالسؤال في تجددها ثانيا فان كانت تجددها طبيعيا لزم الخ
الذي قدمناه وان كان ارادياً يبدل بحسب تصورات متجددة فهو يثبت الذي
نريده فقد بان ان الارادة العقلية الواحدة لا يوجب البتة حركة ولكنه قد يمكن ان
يتوهم ان ذلك لارادة عقلية منتقلة فانه قد يمكن ان ينتقل العقل من معقول الى

معقول

معقول اذا لم يكن عقلا من كل جهة بالفعل ويمكن ان يعقل الجزئي تحت النوع منتشرا بخصوصا

بعوارض عقلا بنوع كلي على ما اشرنا اليه فيجوز اذن ان يتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية

في بدايتها ثم يعقل انتقالا من حد الى حد باخذ تلك الحركات وجودها بنوع معقول على

ما اوضحناه وعلى ما من شانها ان يتوهم عليه من ان حركة من كذا الى كذا فهو من كذا الى كذا

فتعين مبدأ كليا الى طرف اخر كلي بمقدار ما مرسوم كلي وكل حتى يفني الدائرة فلا يبعد

ان يتوهم ان تجدد الحركة تبع تجدد هذا المعقول فنقول ولا على هذه السبيل يمكن ان نتم

امر الحركة المستديرة فان هذا التاثير على هذا الوجه يكون صادرا عن الارادة الكلية وان

كانت على سبيل التجدد والانتقال والارادة الكلية كيف كانت فانما هي بالقياس الى الطبيعة

مشتركة فيها وان كانت ارادة الحركة يتبعها ارادة الحركة التي من ههنا بعينها الى هناك

بعينه فليست اولى بان يصدر عن تلك الارادة من هذه الحركة التي من هناك الى حد

ثالث فنسبة جميع اجزاء الحركة المتساوية في الجزئية الى واحد من تلك الارادات العقلية

المنتقلة واحدة وليس جزء من ذلك اولى بان ينسب الى واحد من تلك التصورات من ان لا

ينسب فنسبته الى مبدأ ولا نسبته واحدة فانه بعد عن مبدأه بامكان ولم يتميز ولم يتبين ج

وجوده عن لا وجوده وكل ما لم يجب عن الكلية فانه لا يكون كما قد علمت وكيف يصح ان يقال

ان الحركة من ا الى ب لو منعت عن ارادة عقلية والحركة من ب الى ج من ارادة اخرى عقلية دون

ان يلزم من كل واحدة من تلك الارادات غير ما لزم من الاخرى ويكون بالعكس فان ا و ب

و ج متشابهة في النوع وليس شيء من الارادات الكلية بحيث يعين ا دون ب و ب دون ج

الا ان يصير نفسانية جزئية واذا لم يتعين تلك الحدود في العقل بل كانت حدودا كلية

فقط لم يمكن ان توجد الحركة من ا الى ب اولى من التي من ب الى ج ولا الالف اولى

بان يتعين من ب و ج من تلك الارادات ما كانت عقلية ولا الباء من الجيم تلك الحدود

عقولها ثم يحيل عنها في خيالاتها كالحال في المسلم ونحن فانا نجهل الشيء اولا في حواسنا
ثم يرتفع عنها الى خيالاتها ثم الى عقولنا سيد احمد

من ب الى ج عن الج ثم كيف يمكن ان يفرض فيها ارادة وتصور ثم ارادة وتصور اختلفا
في امر متفق ولا استناد فيه الى مخصوص شخصي يقاس به ومع هذا كله فان العقل لا
يمكنه ان يفرض هذا الانتقال الا مشاركا للتخيل والحس ولا يمكننا اذا رجعنا الى
العقل الصريح ان نعقل جملة الحركة واجزاء الانتقال فيما يعقله دايرة معا فاذن على
الاحوال كلها الاغنى عن قوة نفسانية يكون هي المبدأ القريب للحركة وان كنا لا نمنع ان
يكون هناك ايضا قوة عقلية بتنقل هذا الانتقال العقلي بعد استناده الى شبه
تخيل واما القوة العقلية مجردة عن اصناف التغير فتكون حاضرة المعقول ايما ان كان
معقوله كليا عن كلي او كليا عن جزوي على ما اوضحنا فاذا كان الامر على هذا فالفلك
يتحرك بالنفس والنفس مبدأ حركته القريبة وتلك النفس متجددة التصور والارادة وهي
متوهمة اي لها ادراك للمتغيرات كالجزويات وارادة لامور جزوية بل اعيانها وهي كال
جسم الفلك وصورته ولو كانت لا هكذا بل قايمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضا
لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطها القوة والمحرك القريب للفلك وان لم يكن عقلا فيجب
ان يكون قبله عقل وهو السبب للتقدم لحركة الفلك فقد علمت ان هذه الحركة محتاجة
الى قوة غير متناهية مجردة عن المادة لا تتحرك بالذات ولا بالعرض واما النفس المحركة
فانها كاين لها جسمانية ومستحيلة متغيرة وليست مجردة عن المادة بل لنسبتها
المنفصلة الى الفلك نسبة الحيوانية التي لنا الينا الا ان لها ان يعقل بوجه ما تعقلا
مشوبا بالمادة وبالجملة فتكون اوهامها او ما يشبه الاوهام صادقة وتخيلاتها
او ما يشبه التخيلات حقيقة كالعقل العملي فينا وبالجملة ادراكاتها بالجسم ولكن
المحرك الاول لها قوة غير مادية اصلا بوجه من الوجوه واذ ليس يجوز ان يتحرك بوجه
من الوجوه فيه ان يتحرك والا لاستحالت لكانت مادية كما قد تبين هذا فيجب ان يتحرك كما
يتحرك بتوسط محرك اخر ذلك الاخر محاول للحركة مريد لها متغير بسببها وهذا

هو النحو الذي يحرك عليه محرك المحرك والذي يحرك المحرك من غير ان يتغير بقصد واشتياق فالعلة
الغرض الذي اليه ينحو المحرك وهو المعشوق والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق
بل نقول ان كل محرك حركة غير قسرية فهي الامر ما ولتشوق امر ما حتى الطبيعة ايضا فان الشوق
للطبيعة امر طبيعي وهو الكمال الذاتي للجسم اما في صورته واما في اينه ووضعه وشوق الارادة
امر ارادي اما ارادة لحسي كاللذة او وهمي خيالي كالغلبة او ظني وهو الخير المظنون فطالب
اللذة هو الشهوة وطالب الغلبة هو الغضب وطالب الخير المظنون هو الظن وطالب الخير
المحض الحقيقي هو العقل ويسمى هذا الطلب اختيارا والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر
الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل فانه لا يستحيل الى ما هو غير ملائمة فيرجع الى حال ملائمة فيلتذ
او ينتقم من محيل له فيغضب وعلى ان كل حركة الى اللذة او غلبة فهي متناهية وايضا فان
اكثر المظنون لا يبقى مظنونا سرمديا فوجب ان يكون مبدء هذه الحركة اختيارا او ارادة
للخير الحقيقي فلا يخ ذلك الخير اما ان يكون مما ينال اليه بالحركة فيتوصل اليه او يكون خيرا ليس
جوهره مما ينال اليه بحركة بل هو مباين ولا يجوز ان يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر
المتحرك فينال بالحركة والا لانقطعت الحركة ولا يجوز ان يكون يتحرك ليفعل فعلا يكتسب
بذلك الفعل كمالا كما من شأننا ان نجود لنمدح او نحسن الافعال كي يحدث لنا ملكة فاضلة
او نصير خيرين وذلك لان المفعول يكتسب كمالا من فاعله فيجب ان يعود فيكمل جوهر فاعله
فان كمال المعلول اخس من كمال العلة الفاعلة والاخس لا يكتسب الاشرف والاكمل كمالا بل
عسى ان يبقى الاخس للافضل التبع وما دام حتى يوجد هو في بعض الاشياء عن سبب اخر ولما
نحن فان المدح الذي نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقي بل مظنون والملكة الفاضلة التي
نحصلها بالفعل ليس سببها الفعل بل الفعل يمنع ضدها ويهيئ لها ويحدث هذه الملكة
من الجوهر الكامل لا نفس الناس وهو العقل الفعال او جوهر اخر يشبهه وعلى هذا فان
الحرارة المعدنية بسبب لوجود القوى النفسانية ولكن على انها مهيئة للمادة لا موجدة وكذا

في الوجود ثم بالجملة اذا كان الفعل مهيئا ليوجد الكمال انتهت الحركة عند حصوله فبقي ان يكون
الخير المطلق بالحركة خيرا قائما بذاته ليس من شانه ان ينال ومن خير هذا شانه فانما يطلب
العقل التشبه به بمقدار الامكان والتشبه به هو تعقل ذاته في كماله فيصير مثله
في ان يحصل له الكمال الممكن له في ذاته كما حصل للمعشوق فيوجب البقاء الابدي على اكمل
ما يكون لجوهر الشيء من احواله ولوازمه كما لذلك فما كان يمكن ان يحصل كماله الاقصى له
في اول الامر ثم تشبه به بالثبات وما كان لا يمكن ان يحصل كماله الاقصى له في اول الامر
ثم تشبه به بالحركة وتحقيق هذا ان الجرم السماوي قد بان ان محركه يحرك عن قوة غير
متناهية والقوة التي لنفس الجسمانية متناهية لكنها بما يعقل الاول يستمد منه من
نوره وقوته دائما تصير كان له قوة غير متناهية فلا يكون له قوة غير متناهية للمعقول
الذي يستمد عليه نوره وقوته وهو اعني الجرم السماوي في جوهره على كماله الاقصى
اذ لم يبق له في جوهره امر بالقوة وكذلك في كيفيته وكميته الا في وضعه واينه اولا وفيما
يتبع وجودهما من الامور ثانيا فانه ليس ان يكون على وضع واين اولى بجوهره من ان يكون
على وضع واين اخر له في خيره فانه اذا شيء الجزء مدار الفلك او كوكب اولى بان يكون ملاقيا
لمدار او لجزء من جزء لجزء فتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء اخر بالقوة فقد عرض لجوهر
الفلك ما بالقوة من جهة وضعه واينه والتشبه بالخير الاقصى يوجب البقاء على اكمل
كمال يكون للشيء دائما ولم يكن هذا ممكنا لجوهر السماوي بالعدد فحفظه بالنوع و
التعاقب فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال ومبدؤها الشوق الى التشبه
بالخير الاقصى في البقاء على الكمال الاكمل بحسب الممكن ومبدء هذا الشوق هو ما يحصل
منه وانت اذا تاملت حال الاجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي الى ان يكون ينال
بالفعل اينا لم يتعجب ان يكون جسم يشتاق شوقا الى ان يكون على وضع من اوضاع
التي يمكن ان يكون له والى ان يكون على اكمل ما له من كونه متحركا وخصوصا ويتبع

ذلك

ذلك من الاحوال والمقادير الفابقدر ما يتشبه فيه بالاول من حيث هو مفيض الخيرات
لا ان يكون المقصود تلك الاشياء فيكون الحركة لاجل تلك الاشياء بل ان يكون المقصود
هو التشبه بالاول بقدر الامكان في ان يكون على اكمل ما يكون في نفسه فيما يتبعه
من حيث هو تشبه بالاول لا من حيث هو يصدر عنه امور بعده فيكون الحركة لاجل ذلك
بالمقصود الاول كلا او نقول ان نفس الشوق الى التشبه بالاول من حيث هو بالفعل يصدر
عنه الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب له وان كان غير مقصود في ذاته
بالقصد الاول لان ذلك تصور لما بالفعل فيحدث عنه طلب لما بالفعل الاكمل ولا يمكن
بالشخص فيكون بالتعاقب هو الحركة لان الشخص الواحد اذا دام لم يحصل الا مثاله وجوده
وبقيت هاهنا القوة والحركة تتبع ايضا ذلك التصور على هذا النحو لا على ان تكون مقصودة
اولية وان كان ذلك التصور الواحد يتبعه تصورات جزوية ذكرناها وفصلناها على
سبيل الانبعاث لا على سبيل المقصود الاول ويتبع تلك التصورات الجزوية الحركات
المنتقل بها في الاوضاع والجزء الواحد بكماله لا يمكن استكماله ممكن في هذا الباب فيكون
الشوق الاول على ما ذكرناه ويكون سائر ما يتلوه انبعاثات وهذه الاشياء قد يوجد
لها نظائر بعيدة في ابداننا ليست تناسبها وان كانت قد تخيلها وتحكيها مثل ان
الشوق اذا اشتد الى خليل او الى شيء آخر يتبع ذلك فينا تحيلات على سبيل الانبعاث
يتبعها حركات ليست الحركات التي نحو المشتاق بنفسه بل حركات تخوشي في طريقه وفي
سبيله واقرب بما يكون منه فللحركة الفلكية كائنة بالارادة والشوق على هذا النحو وهذه
الحركة مبدؤها شوق واختيار ولكن على النحو الذي ذكرناه ليس ان يكون الحركة مقصودة
بالقصد الاول وهذه الحركة كانها عبادة ما ملكية او فلكية وليس من شرط الحركة
الارادية ان يكون مقصودة في نفسها بل اذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو امر
فينبعث منها تاثير يحرك له الاعضاء فتارة يتحرك على النحو الذي يوصل به الى الغرض وتارة

على نحو لم يتناول به المتاريب لذلك
عن تخيل ما يكون للغرض المطلوب
او لم يقتد به بوجوده فاذا بلغ الانتهاء
وتشبه بوجوده فاذا بلغ الانتهاء
بعقل الاول الاول وعاشقا بعقل منه
او يدبر به منه على نحو عقلا وتشبها
ينتقل الى غير كل شيء وكل جوهر لكنه
يبتعد عن ذلك ما هو ادون منه
وهو النوع الثاني المتشبه بالاول
فيلزم طلب الحركة لا من حيث هي
ولكن من حيث تلك وكون هذا الشوق
يتبع ذلك الصور والا لتنزل منا
عنه هذا الاستكمال منا الى
هو هذا النحو حتى الاول حرم
السماء وبذلك يصح الذي هذه الحالة
ان العلم الاول اذا قال ان الفلك متحرك
لبيان في اقوال المتاخرين ولا احد
نعلم ان جوهر هذا الشوق الاول
واحد ولا يمكن ان يكون هذا الشوق
الاول الذي لجملة السماء فوق واحد
وان كان لكل كرة من كرات السماء
قريب يخصه ومشوق يخصه على ما ذكره
العلم الاول ومن بعده من محققي علماء
الشائين فانهم انما يثبتون الكرة
عن محرك الكل ويثبتون الكرة المحركة
المفارقة وغير المفارقة التي تخص
واحدا واحدا منها فيجعلون اول المفارقات
الخاصة محركا الكرة الاولى وهي عند
من تقدم بطليموس كرة الثوابت وعند
من تعلم بالعلوم التي ظهرت لبطليموس
كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة
وبعد ذلك فمحركا الكرة التي تلي الاولى
بحسب اختلاف الرايين وكذلك فهلم جرا
فهؤلاء يرون ان محرك الكل شيء واحد
ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص والعلم
الاول يضع عدد الكرات المتحركة على
ما كان ظهر في زمانه ويتبع عدد ما عدد
المبادي المفارقة وبعض من هو اسد
قولا من اصحابه يصرح ويقول في رسالته
في مبادي الكل ان محرك جملة السماء واحد

قدماء تلامذة المعلم الاول من سواء السبيل ثم القياس يوجب هذا فانه قد صح لنا بصناعة
الجسطي ان حركات كرات سماوية كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطء فيجب لكل حركة
محرك قبل غير الذي للاخر ومشوق غير الذي للاخر والا لما اختلفت الجهات ولما اختلف
السرعة والبطوء وقد بينا ان هذه المتشوقات جزئيات محضة مفارقة للمادة وان كانت
الكرات والحركات كلها تشترك في التشوق الى المبدأ الاول فتشترك لذلك في دوام الحركة
واستدادتها ونحن نزيدها بيانا **فصل في كيفية صدور الافعال**
من المبادي العالية لعلم ذلك ما يجب ان يعلم من الحركات المفارقة المعقولة وانها
بذاتها المتشوقة ولتحقق هذا البيان ولنفتتح من مبدأ اخر فنقول ان قوما لما سمعوا
قول فاضل المتقدمين اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها ليس بان يكون
للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس
ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها
ارادوا ان يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن
للتشبه بالخير المحض والتشوق اليه واما اختلاف الحركات فيختلف بها يكون كل واحد منها في
عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خير الوارادان يمضي في حاجة
سمت موضع واعترض اليه طريقان احدهما يختص بايصاله الى الموضع الذي فيه
قضاء وطره والاخر يضيفه الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب في حكم خيريته ان يقصد
الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا فكل حركة كل فلك
انما هي ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره
فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل
شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في
نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها بخيريته بنفسها والحركة كانت لا يضرها

في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليه من الاخر او اعسر فاختارت الانفع فان
كانت العلة المانعة عن القول بان يصير حركتها النفخ الغير استحالة قصدها فعلا لاجل
الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه
العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء هذه
الحالة وليس ذلك على ترتيب القوة والضعف في الاقلال بسبب ترتب بعضها على بعض
في العلو والسفل حتى ينسب اليه بل ذلك مختلف ونقول بالجملة لا يجوز ان يكون شيء
منها لاجل الكائنات لا قصد حركة ولا قصد جهة من حركة ولا تقدير سرعة وبطوء بل ولا
قصد فعل البتة لاجلها وذلك لان كل قصد فيكون من اجل المقصد ويكون انقص وجودا من
المقصود لان كل ما به لاجل شيء اخر فهو اتم وجودا من الاخر من حيث هو والاخر على ما هما
عليه بل به يتم للاخر النحو الاخر من الوجود الداعي الى القصد ولا يجوز ان يستفاد الوجود
الاكمل من الشيء الاخس فلا يكون البتة الى معلول قصد صادق غير مظنون والا كان
القصد معطيا ومفيد الوجود ما هو اكمل وجودا منه وانما يقصد بالواجب شيء يكون
القصد مهيئا له ومفيد وجوده شيء اخر مثل الطبيب للصحة فالطبيب لا يعطي الصحة بل
يهيئ لها المادة والالة وانما يفيد الصحة من الاجل من الطبيب هو الذي يعطي المادة جميع
صورها وذاته اشرف من المادة وربما كان القاصد مخطيا في قصده اذا قصد ما ليس
اشرف من القصد فلا يكون القصد لاجله في الطبع بل بالخطأ ولان هذا البيان يحتاج
الى تطويل وتحقيق فيه شكوك لا يحل الا بالكلام المشبع فلنعدل الان الى الطريق
الاوضح فنقول ان كل قصد فله مقصود والعقلي منه هو الذي يكون وجود المقصود
عن القاصد اولى بالقاصد من لا وجوده عنه والا فهو هذر والشيء الذي هو اولى بالشيء
فانه يفيد كمالا ما ان كان بالحقيقة فحقيقيا وان كان بالظن فظنيا مثل استحقاق
المدح وظهور القدرة وبقاء الذكر فهذه وما اشبهها كمالات ظنية او الربح والسلامة

او وضع

اورضاء الله وحسن معاد الاخرة وهذه وما اشبهها كالامور الحقيقية لا يتم بالقاصد حده
فاذن كل قصد ليس عبثا فانه يفيد كمالا اما القاصد له او لم يقصده لم يكن ذلك الكمال
والعبث ايضا يشبه ان يكون كذلك فان فيه لذة او راحة او غير ذلك وشيئا من سائر ما
بين لك مما علمت وسائر ما تبين لك وصح ان يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة
يفيد العلة كمالا لم يكن فان المواضع التي يظن فيها ان المعلول افاد علته كمالا مواضع كاذبة
او محرفة ومثلك من احاط بما سلف لك من الفنون لا يقصر عن تاملها وحلها فان قال
قايل ان الخيرية توجب هذا فان الخير يفيد الخير قيل ان الخير يفيد الخير ولكن لا على سبيل
قصد وطلب لكون ذلك منه فان هذا يوجب النقص فان كل طالب وقاصد لشيء فهو
طالب لعدوم وجوده عن القاصد اولى من لا وجوده وما دام معدوما وغير مقصود
لم يكن ما هو الاولى بالقاصد ذلك نقص فان الخيرية لا تخ اما ان يكون صحيحة موجودة
دون هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها فيكون كون هذا
القصد ولا كونه عن الخيرية واحدا فلا يكون الخيرية توجبه ولا يكون حال سائر لوازم
الخيرية التي تلزمها بذاتها لا عن قصد هو وقصد هذا الحال واما ان يكون بهذا القصد
يتم الخيرية ويقوم فيكون هذا القصد علة لاستكمال الخيرية وقوامها لا معلولا وان قال
قايل ان ذلك التشبه بالعلة الاولى فان خيرية متعلقة وحتى يكون بحيث يتبعها
خير فنقول ان هذا في ظاهر الامر مقبول وفي الحقيقة مردود فان التشبه في ان لا يقصد
شيئا بل ان يفرد بالذات فانه على هذه الصفة اتفاقا من جماعة اهل العلم واما استفادة
كمال بالقصد فباين التشبه به اللهم الا ان يقال ان المقصد الاول شيء وهذا القصد
الثاني وعلى جهة الاستتباع فيجب في اختيار الجهة ايضا ان يكون المقصود بالقصد
الاول شيئا ويكون المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك المقصود فيكون الجهة غير
مقصودة قصدا اوليا لنفسها بل يجب ان يكون هناك استكمال في ذات

الشيء

الشيء يستتبع تلك المنفعة حتى يكون تشبهها بالاول ونحن لا نمنع ان يكون الحركة مقصودة
بالقصد الاول على انها تشبه بذات الاول من الجهة التي قلنا وتشبه بالقصد الثاني بذات
الاول من حيث يفيض عنه الوجود بعد ان يكون القصد الاول امرا اخر ينظر به الى الفوق
واما النظر الى الاسفل واعتباره فلو جاز ان يقع بالقصد الاول الى جهة حتى يكون تشبها
بالاول التشبه في الاستتباع لجاز في نفس اختيار الحركة فكانت الحركة لاجل ما تحتها ويفيض
عنها وجود ليس تشبها به من حيث هو كامل الوجود ومعشوق انما ذلك لذاته من
حيث ذاته ولا مدخل للتشبه لوجود الاشياء عنه في تشريف ذاته وتكميلها بل المدخل
انه على كماله الافضل وبحيث ينبعث عنه وجود الكل لا طلبا وقصدا فيجب ان يكون الشوق
اليه من طريق التشبه على هذه الصورة لا على ما يتعلق للاول كمال فان قال قائل انه كما قد يجوز
ان يستفيد الجرم السماوي بالحركة خيرا او كمالا والحركة فعل له مقصود وكذلك لسائر افاعيلها
فالجواب ان الحركة ليست تستفيد كمالا او خيرا والا لانقطعت عنده بل هي نفس الكمال الذي
اشرنا اليه وهي بالحقيقة استثبات نوع ما يمكن ان يكون للجرم السماوي بالفعل اذ لا يمكن
استثبات الشخص له فهذه الحركة لا تشبه سائر الحركات التي تطلب كمالا خارجا عنها بل بكل هذه
الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها لانها نفس استبقاء الاوضاع والايون على التعاقب و
بالجملة يجب ان نرجع الى ما فصلناه فيما سلف حين بينا ان هذه الحركة كيف تتبع تصور
المتشوق وهذه الحركة شبيهة بالثبات فان قال قائل ان هذا القول يمنع وجود العناية
بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها فانا سنذكر من بعد ما يزيل هذا الاشكال ونعرف
ان عناية الباري بالكل على اي سبيل هي وان عناية كل علة بما بعدها على اي سبيل هي وان
الكائنات التي عندنا كيف العناية بها من المبادي الاولى ومن الاسباب التي وسطها فقد
اتضح بما اوضحناه انه لا يجوز ان يكون شيء من العلل يستكمل بالمعلول بالذات لا بالعرض و
انها لا تقصد فعلا لاجل المعلول وان كان ترضى به وتعلمه بل كما ان الماء يبرد بذاته بالفعل

ليحفظ نوعه لا ليبرد غيره ولكن يلزمه ان تبرد غيره والنار تسخن بذاتها بالفعل ليحفظ نوعها
نوعها لا ليسخن غيرها ولكن يلزمها ان يسخن غيرها والقوة الشهوانية تشتهي لذة الجماع
ليدفع الفضل ويتم لها اللذة لا ليكون عنها ولد ولكن يلزمها ولد والصحة هي صحة بحدوثها
وذاتها لا لان ينفع المريض لكن يلزمها نفع المريض كذلك في العلل المتقدمة لا لان هناك
احاطة بما يكون وعلما بان وجه النظام والخير فيها كيف يكون وانه على ما يكن وليس في
تلك واذا كان الامر على هذا فالاجسام السماوية انما اشتركت في الحركة المستديرة شوقا
الى معشوق مشترك وانما اختلفت لان مباديها المتشوق اليها قد يختلف هي بعد
ذلك الاول وليس اذا اشكل علينا انه كيف وجب عن كل تشوق حركة بهذه الحالة فيجب
ان يؤثر ذلك فيما علمنا من ان الحركات مختلفة لاختلاف المتشوقات ولكن يبقى علينا
شيء وهو انه يمكن ان يتوهم المتشوقات المختلفة اجساما لا عقولا مفارقة حتى يكون
مثلا الجسم الذي هو اخس متشبها بالجسم الذي هو اقدم واشرف كما ظنه القدماء
من احداث المتفلسفة الاسلامية في تشويش الفلسفة اذ لم يفهم غرض الاقدمين
فنقول ان هذا مح وذلك لان التشبه يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التي يؤمها
فان اوجب القصور عن مرتبته شيئا فانما يوجب الضعف في الفعل لا المخالفة في
الفعل توجب ان يكون هذا الى جهة وذاك الى اخرى ولا يمكن ان يقال ان السبب في
هذه المخالفة طبيعة ذلك الجسم كان طبيعة ذلك الجسم تعاند ان يتحرك من آ الى ب
ولا يعاند ان يتحرك من ب الى آ فان هذا مح لان الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا او
والطبيعة بما هي طبيعة للجسم يطلب الاين الطبيعي من غير وضع مخصوص ولو كانت
تطلب وضعا مخصوصا لكان النقل عنه قسرا فدخل في حركة الفلك معنى قسري ثم
وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك فليس يجب اذن ان يكون
اذا ازيل جزء من جهة جاز وان ازيل من جهة لم يجز بحسب بساطته الا ان يكون هناك

طبيعة

طبيعة يفعل حركة الى جهة فيجب الى تلك الجهة ولا يجب الى جهة اخرى ان كانت عيقة عن
جهتها وقد قلنا ان مبدء هذه الحركة ليست طبيعة ولا ايضا هناك طبيعة يوجب دفعا
بعينه الى جهات مختلفة فليس اذن في جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له
الى اى جهة كانت وايضا لا يجوز ان يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها ان
يريد تلك الجهة لا محالة الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بتلك الجهة لان الارادة
تتبع الغرض ليس الغرض تبعا للارادة واذا كان هكذا كان السبب مخالفا للغرض
فاذن لا مانع من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس الا خلاف
الغرض والقسر ابعد الجميع عن الامكان فاذن لو كان الغرض تشبها بعد الاول الجسم من
السماوية لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم ولم يكن مخالفا له واسرع منه في كثير من
المواضع وكذلك ان كان الغرض تحريك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك وقد بان
انه ليس الغرض في تلك الحركات شيئا يوصل اليه بالحركة بل شيئا مباينا وبان الان انه
ليس جسما فبقي ان الغرض لكل فلك تشبه بشيء غير جواهر الافلاك من موادها وانفسها
ويجب ان يكون بالعنصريات وما يتولد عنها ولا اجساما ولا انفس غير هذه فبقي ان يكون
لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق مخصصة يختلف الحركات واحوالها لاختلافها
الذي لها لاجل ذلك وان كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك وكمية ويكون العلة الاولى
منشوقة فتشوق الجميع بالاشتراك فهذا معنى قول القدماء ان للكل محركا واحدا
وان لكل كرة محركا يخصها ومعشوقا يخصها فيكون اذن لكل فلك نفس محركة تعقل
الخير ولها بسبب الجسم تخيل اى تصور للجزويات وارادة للجزويات ويكون ما يعقله من
الاول وما يعقله من المبدء الذي يخصه القريب منه مبدء تشوق الى التحرك فيكون لكل فلك
عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الى نفوسنا وانه مثال كلي عقلي لنوع فعلي
فهو يتشبه به وبالجملة لا بد في كل متحرك منها الغرض عقلي من مبدء عقلي يعقل الخير الاول

ويكون

ويكون ذاته مفارقة فقد علمت ان كل ما يعقل مفارق الذات ومن مبدء الحركة الجسمانية
اى مواصل الجسم فقد علمت ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة
الاختيارات على الاتصال جزئيها فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدء
الاول بعدد الحركات فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدأ فى حركة كرات كل كوكب فيها
قوة تفيض عن الكواكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لها لا بعدد الكرات
وكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذى لا يتحرك وتحريكه لكرة
الجرم الاقصى ثم الذى هو مثله لكرة الثوابت ثم الذى هو مثله لكرة زحل وكذلك حتى
ينتهى الى العقل الفايض على انفسنا وهو عقل العالم الارضى ونحن نسميه العقل
الفعال وان لم يكن كذلك بل كان كل كرة تتحرك لها حكم فى حركة نفسها ولكل كوكب كانت
هذه المفارقات اكثر عددا وكان يلزم على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقها
واخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا فى الرياضيات مبلغ ما طفرنا به من عددها

فصل فى ترتيب العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية

عن المبدأ الاول قد صح لنا فيما قدمناه من القول ان الواجب الوجود بذاته واحد
وانه ليس بجسم ولا فى جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه ولا سبب فاذن الموجودات كلها وجودها
عنه ولا يجوز ان يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ولا سبب لا الذى عنه ولا الذى فيه او به
يكون ولا الذى له حتى يكون لاجل شئ فلهذا لا يجوز ان يكون كون الكل عنه على
سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون قاصدا لاجل شئ
غيره وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره فى غيره وذلك غير ظاهر شئ ونحصر من بيانه
ان يقصد وجود الكل عنه ان ذلك يؤدى الى تكثر فانه يكون فيه شئ بسبب يقصد وهو
معرفته وعلمه بوجوب القصد او استحباب ارادته فيه يوجب له ذلك ثم قصد ثم فايدة
يفيدها اياه القصد على ما اوضحنا قبل وهذا محال وليس كون الكل عنه على سبيل

الطبع بان يكون وجود الكل عنه لا بمعرفته ولا رضى منه وكيف يصح هذا وهو عقل محض

يعقل ذاته فيجب ان يعقل انه يلزم من وجود الكل عنه لانه لا يعقل ذاته الا عقلا محضا مبدأ

اولا وانما يعقل وجود الكل عنه على انه مبدأ له وليس في ذاته مانع

اولا او كاره لصدور الكل عنه وذاته عالمة بان كمالها علوه بحيث يفيض عنه الخير وان ذلك

من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها وكل ذات يعلم ما يصدر عنه ولا يخالطه معا وقد اما

بل يكون على ما اوضحنا بيانه فانه راض بما يكون عنه فالاول راض بفيضان الكل منه و

لكن الحق الاول انما فعله الاول وبالذات انه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ النظام الخير في

الوجود فهو عاقل لنظام الخير في الوجود وانه كيف ينبغي ان يكون لا عقلا خارجا عن القوة

الى الفعل لا عقلا منتقلا من معقول الى معقول فان ذاته مرية عما بالقوة من كل وجه على

ما اوضحناه قبل بل عقلا واحدا معا ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود ان يعقل انه كيف يمكن

وكيف يكون افضل ما يكون ان يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله فان الحقيقة المعقولة عنده

هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وارادة ولما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره الى قصد وحركة و

ارادة حتى توجد وهو لا يحتاج فيه ذلك ولا يصح له لبراءته عن الاثنينية وعلى ما اظهرنا في سائر

فتعقله علة للوجود على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل اللزوم لوجوده وتبع لا ان

وجوده لاجل وجود شيء آخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه كل

وجود فيضانا مباينا لذاته ولان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم اذ

صح ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض

قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام

الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر والجهة والحكم الذي

في ذاته الذي يلزم عنه هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه لا هذا

الشيء بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام او شيئان متباينان يكون منهما

شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فان ما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته

وتانك الجهتان ان كانتا لا فى ذاته بل لازمتين لذاته والسؤال فى لزومهما لذاته حتى تكونا
من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبيّنا انه لا بد فبين ان اول الموجودات
عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته وحقيقته وحدة لا فى مادة فليس شئ من الاجسام ولا
من الصور التى هى كمالات الاجسام معلولا قريبا له بل المعلول الاول عقل محض لانه صورة
لا فى مادة وهو اول العقول المفارقة التى عددناها ويشبه ان يكون هو هذا المبدأ المحرك للفلك
الاقصى على سبيل التشوق ولكن لقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يكون الحادث عن المبدأ الاول
صورة مادية لكنها يلزم عنها وجود مادتها فنقول ان هذا يوجب ان يكون الاشياء
التى بعد هذه الصورة وبعد هذه المادة تكون تالية فى درجة المعلولات وان يكون
وجودها بتوسط المادة فيكون المادة سببا لوجود صور الاجسام الكثيرة فى العالم و
قوامها وهذا محال اذ المادة وجودها انها قابلة فقط وليست سببا لوجود شئ من الاشياء
على غير سبيل القبول فان كان شئ من المواد ليس هكذا فليس هو مادة الا باشتراك الاسم
فيكون ان كان الشئ المفروض ثانيا ليس على صفة المادة الا باشتراك الاسم فالمعلول الاول
لا يكون نسبته اليه على انه صورة فى مادة الا باشتراك الاسم فان كان هذا الثانى من جهة
توجد عنه هذه المادة ومن جهة اخرى توجد صورة شئ آخر حتى لا يكون الصورة الاخرى
موجودة بتوسط المادة كانت الصورة المادية تفعل فعلا لا يحتاج فيه الى المادة وكل
شئ يفعل فعلا من غير ان يحتاج الى المادة فذاته او لا غنية عن المادة فيكون الصورة المادية
غنية عن المادة وبالجملة فان الصورة المادة وان كانت علة للمادة فى ان يخرجها الى
الفعل وبجملتها فان المادة ايضا تاثير فى وجودها وهو تخصيصها وتعيينها وان كان
الوجود وجوده من غير المادة كما قد علمت فيكون لا محالة كل واحد منهما علة للاخرى فى
شئ وليستا من جهة واحدة ولولا ذلك لاستحال ان يكون للصورة المادية تعلق
بالمادة بوجه من الوجوه ولذلك قد سلف منا قول ان المادة لا يكفى فى وجودها

الصورة

كثرة العدد فليست اذن موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو الوجود
الاول عنه ثم يتلوه عقل وعقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس و
عقلا دونه فتحت كل عقل يلتئم شيئا في الوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلثة عن العقل
الاول في الابداع لاجل الثلثة المذكورة فيه والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون
اذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود
صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس وبطبيعة امكان الوجود الحاصل له المندرجة
في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الاقصى وهو
وهو الامر المشار له بالقوة وبما يعقل الاول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على انها
الكرة الاولى بجزئيها اعني المادة والصورة والمادة بتوسط الصورة او بمشاركتها
كما ان امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك وكل الحال
في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا وليس يجب
ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارقة فانا نقول انه ان لزم
وجود كثرة عن العقول بحسب المعاني التي فيها من الكثرة وقولنا هذا ليس بعكس حتى يكون
كل عقل فيه هذه الكثرة يلزم كثرة هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الانواع
حتى يكون مقتضى معانيها متفقا ولنبتدئ لبيان هذا المعنى ابتداء آخر فنقول ان الافلاك
كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الاول من جهة كثرته المذكورة وخصوصا اذا فصل كل
فلك الى صورته ومادته فليس يجوز ان يكون مبدؤها واحدا هو المعلول الاول ولا
ايضا يجوز ان يكون كل جرم متقدم منها علة للمتاخر وذلك لان الجرم بما هو جرم لا يجوز
ان يكون مبدأ جرم وبما له قوة نفسانية لا يجوز ان يكون مبدأ جرم ذي نفس اخرى وذلك
لانا بينا ان كل نفس لكل فلك نفس كمالها وصورته ليس جوهرا مفارقا والا لكان عقلا
لا نفسا وكان لا يحرك البتة الا على سبيل التشويق وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير

ومن مشاركة الجرم تغيره وتوهمه وتخيله وقد سلفنا النظر الى اثبات هذه الاحوال لانفس الافلاك
كما علمت واذا كان الامر على هذا فلا يجوز ان يكون نفس الافلاك يصدر عنها افعال في
اجسام اخرى غير اجسامها الا بواسطة اجسامها فان صور الاجسام وكمالاتها على ضربين
اما صور قوامها بمواد الاجسام فكما ان قوامها بمواد الاجسام فكل ما يصدر عن قوامها
يصدر بواسطة مواد تلك الاجسام ولهذا السبب فان النار لا تسخن حرارتها اي شيء اتفق بل
ما كان ملاقيا لجرمها او من جسمها بحال والشمس لا يضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها و
اما صور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس ثم كل نفس فانما جعلت خاصة لجسم
بسبب ان فعلها بذلك الجسم وفيه ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم لكانت
نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط فقد بان على الوجوه كلها ان القوى السماوية الطبيعية
باجسامها لا تفعل الا بواسطة جسمها ومحال ان يفعل بواسطة الجسم نفسا لان الجسم لا يكون
متوسطا بين نفس ونفس فان كانت تفعل نفسا بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون
الجسم واختصاص بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم وهذا غير الامر الذي نحن في ذكره وان لم
يفعل نفسا لم يفعل جرما سماويا لان النفس متقدمة على الجرم في المرتبة والكمال فان
وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في فلكه شيء واثر من غير ان يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم
وبه ولكن ذاته مباينة في القوام وفي الفعل لذلك الجسم فنحن لا نمنع هذا وهذا هو الذي
نسميه العقل المجرد ونجعل صدور ما بعده عنه ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم وغير
المشارك اياه والصابر صورة خاصة به والكاين عن الجهة التي حدثنا عنها حين اثبتنا
هذه النفس فقد بان ووضح ان للافلاك مبادي غير جرمانية وغير صور الاجرام وان كل
فلك يختص بمبدء منها والجميع يشترك في مبدء واحد وهو الاشك فيه ان ههنا عقولا
بسيطة مفارقة يحدث مع حدوثها بدا ان الناس ولا نفس بل بقي وقد تبين ذلك في
العلوم الطبيعية وليست صادرة عن العلة الاولى لانها كثيرة مع وحدة النوع ولا حادثة

فهي اذن معلولات الاولى بتوسط ولا يجوز ان يكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الاولى بينها
ودونها في المرتبة فلا يكون عقولا بسيطة ومفارقة فان العلل المعطية للوجود اكمل وجودا
اما القابلة للوجود فقد يكون اخس وجودا فيجب اذن ان يكون المع الاول عقلا واحدا بالذات
ولا يجوز ايضا ان يكون عنه كثرة متفقة النوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه وجايز
وجود الكثرة فيه ان كانت مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضي
الاخرى في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقايق
فيما ذاتها الفت وتكثرت ولا انقسام مادة هناك فاذن المع الاول لا يجوز عنه وجود كثرة الا
مختلفة الانواع فليست هذه الانفس الارضية ايضا كائنة عن المع الاول بلا توسط علة
اخرى موجودة وكذلك عن كل مع اول عال حتى ينتهي الى معلول لكونه مع كون الاسطقسات
القابلة للكون والفساد المتكثرة بالنوع والعدد معا فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدء
واحد الذات وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها فيلزم دائما عقل بعد عقل حتى
يتكون نكرة القمر ثم يتكون الاسطقسات وتهيأ القبول تاثير واحد بالنوع كثير بالعدد عن
العقل الاخير فانه اذا لم يكن السبب في الفاعل وجب في القابل ثم فاذن يجب ان يحدث عن كل
عقل عقل تحته ويقف حيث يمكن ان يحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد
لتكثر الاسباب فهناك ينتهي فقد اتضح وبان ان كل عقل هو اعلى في المرتبة فانه المعنى فيه وهو
انه عما يعقل الاول يجب عنه وجود عقل اخر دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه
وجرمه وجرم الفلك كائن عنه مستبقي بتوسط النفس الفلكية فان كل صورة فهي علة
لان يكون مادتها بالفعل لان المادة نفسها لا قوام لها **فصل ٥ في حال تكون**
الاسطقسات عن العلل الاوايل فاذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم
بعدها وجود اسطقسات وذلك لان الاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب ان
يكون مبادئها القريبة اشياء تقبل نوعا من التغير والحركة وان لا يكون ما هو عقل

محض

محض وحده سببا لوجودها وبهذا يجب ان يتحقق من اصول الكثرة التكرار فيها وفرغ تقريرها

ولهذه الاسطقسات مادة يشترك فيها وصور يختلف بها فيجب ان يكون اختلاف صورها امرا

يعين فيه اختلاف في احوال الافلاك والافلاك تتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب

ان يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين في وجود المادة ويكون ما يختلف فيه وسببا في المادة

للصور المختلفة لكن الامور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة

من واحد معين علة لذات هي في نفسها متفقة واحدة وانما يقيمها غيرها فلا يوجد اذن هذا

الواحد عنها الا بارتباط واحد يرد هاتين الى امر واحد فيجب اذن يكون العقول المفارقة بل اخرها

الذي يلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الاسفل

على جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل او العقول رسم الصور على جهة التفصيل ثم

تفيض منه الصور فيها بالتخصيص لا بانفراد ذاته فان الواحد يفعل في الواحد كما علمت واحدا

بل بمشاركة الاجسام السماوية فيكون اذا خصص هذا الشيء تاثير من التاثيرات السماوية

بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة يجعله على استعداد خاص بعد العام الذي كان لذلك

في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة وانت تعلم ان الواحد

لا يخصص الواحد من حيث كل واحد منهما واحدا بل دون ان يكون لا يحتاج الى ان يكون

هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معدات فالمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد

امر ما يصير مناسبة لذلك الامر لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر ويكون هذا الاعداد

مرجحا لوجود ما هو الاولى فيه من الاوايل الواهبة الصور ولو كانت المادة على الهيئة الاولى

لتشابهت نسبتها الى الضدين فيما يرجح احدهما اللهم الا بحال يختلف به المؤثرات فيه وذلك

الاختلاف ايضا منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص بوجوب مادة دون

مادة الا لامر ايضا يكون في تلك المادة وليس الا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد

الكامل الا مناسبة كاملة لشيء بعينه هو المستعد له وهذا مثل ان الماء اذا افرط تسخينه فاجتمع

السخونة الغريبة والصورة المائية وهي بعيدة المناسبة للصورة المائية وشديدة المناسبة للصورة
النارية فاذا افرط ذلك واشتد المناسبة اشتد الاستعداد فيضا من حق الصورة
النارية ان تفيض ومن حق هذه ان تبطل ولان المادة ليست تبقى بلا صورة فليس قوامها
عما ينسب اليه من المبادي الاولى وحدها بل عنها وعن الصورة ولان الصورة التي تقدم هذه
المادة الان قد كانت المادة قائمة دونها فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها وبالبادي
الباقية بواسطتها او واسطة اخرى مثلها فلو كان عن المبادي الاولى وحدها لاستغنت
عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت بالصورة بل كان المتقدم فيه من الحركة
المستديرة هناك يلزم طبيعة تقسمها الطبايع الخاصة بفلك فلك فكل مادة ههنا
يقسمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبايع الخاصة وهي الصور وكما ان الحركة اخس
الاحوال هناك فكذلك المادة اخس الذوات ههنا وكما ان الحركة تابعة لطبيعة هناك ما بالقوة
كذلك المادة ههنا موافقة لما بالقوة او كما ان الطبايع الخاصة والمشتركة هناك مبادي
او معينات لطبيعة الخاصة والمشتركة ههنا وكل ما يلزم الطبايع الخاصة والمشتركة
هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدا التغير الاحوال وتبدلها
ههنا وكل امتزاج نسبتها هناك بسبب الامتزاج نسب هذه العناصر او معين ولا جسما
السموات تاثير في اجسام هذا العالم بالكيفيات التي تخصها ويسري منها الى هذا العالم ولا
نفسها تاثير ايضا في نفس هذا العالم وبهذه المعاني يعلم ان الطبيعة التي هي مبدا لهذه الاجسام
كالكمال والصورة حادثة عن النفس الناشية في الفلك او بعموم منها وقال قوم من المتسمين
الى هذا العلم ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم محاكمة
للتسخن حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى البرد والتكثف حتى يصير
ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض وقلة الحر وقلة
التكثيف يوجبان الترطيب فان اليبوست اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض

هو البارد والذي يلي النار هو الحر فهذا السبب كون العناصر فهذا هو ما قدّمناه اولا وليس مما يمكن
ان يصحح بالكلام القياسي ولا هو بسديد عند التفتيش ويشبه ان يكون الامر على قانون ما
اخر وان يكون هذه المادة التي يحدث بالشركة يفيض اليها من الاجرام السماوية اما عن اربع
اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع جملة عن كل واحد منها ما يتهيأ لصورة جسم بسيط
فاذا استعدت لقبول الصورة من واهب الصور ويكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون
هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا فانك ان اردت ان تعرف ضعف
ما قالوه فتامل انهم يوجبون ان يكون الوجود اولا للجسم وليس له في نفسه احدى الصور
المقومة غير الصورة الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا وبينا
نحن قبل هذا استحالة هذا وبينا ان الجسم لا يستكمل له وجود الصورة الجسمية ما لم تقترن
بها صورة اخرى وليست صورة المقومة للهيولى الا بعاد فقط فان الابعاد يتبع وجودها
صور اخرى يسبق الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة
بل الجسم لا يصير جسما حتى يصير بحيث يتبع غيره في الحركة حتى يسخن متابعة تلك الحركة
المتابعة التي بينا انها ليست قسرية بل طبيعية الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا
تمت طبيعته يستحفظ باصح المواضع لاستحفاظها لان الحار يستحفظ حيث الحركة و
البارد يستحفظ حيث السكون ثم لا يفكرون انه لم وجب لبعض تلك المادة ان يهبط الى
المركز فيعرض له البرودة ولبعضها ان يجاوز الفوق اما الان فان السبب في ذلك معلوم
اما في الكليات فالخفة والثقل واما في جزئي عنصر واحد فلانه قد صح ان اجزاء العناصر
كانية وانه اذا تكون جزء منه في موضع ضرورة لزم ان يكون سطح منه يلي الفوق اذا تحرك الى فوق
كان ذلك السطح اولى بالفوقية من السطح الاخر واما في اول تكونه فانما يصير سطح منه الى فوق
وسطح الى اسفل لانه لا مح قد استحال بحركتها وان الحركة اوجبت لبعضه وضعا ما فالاشبه عندي
ما قدمنا اليه واظن ان الذي قال ذلك في تكون الاسطقسات وام تقريبا للامر عند بعض

من كاتبه من العاميين فجزم عليه القول من تاخر عنه ان كاتب ذلك الكلام شديد التذبذب والاضطراب

فصل في العناية وكيفية دخول الشر في القضاء الالهي

وخليق بنا اذا بلغنا هذا المبلغ ان نحقق القول في العناية ولا يشك انه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه ان العلل العالية لا يجوز ان يكون تعمل ما تعمل لاجلنا او يكون بالجملة يهمها شيء ويدعوها داع ويعرض لها ايثار ولا لك سبيل الى ان تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم و اجزاء السموات واجزاء الحيوان والنبات مما لا يصدر ذلك اتفاقا بل بتقدير ما فيجب ان يعلم ان العناية هي كون الاول عالما لذاته بما هي عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ الذي يعقله فيضانا على اتم تاديته الى النظام بحسب الامكان فهذا هو معنى العناية واعلم ان الشر يقع على وجوه فيقع شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة ويقع شر لما هو مثل الالم والغم الذي يكون هنالك ادراك ما يسببه لا فقد سبب فقط فان السبب المنافي للخير المانع للخير والموجب لعدمه ربما كان مباينا لا يدركه المضرور كالسحاب اذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج الى ان يستكمل بالشمس فان كان هذا المحتاج درّاكا ادرك بانه غير منتفع به ولم يدرك من حيث يدرك ذلك ان السحاب قد حال بل من حيث هو مبصر وليس هو من حيث هو مبصر متاذيا بذلك متضررا او منتقصا بل من حيث هو شيء آخر وربما كان هو اصلا لا يدرك لتقدم السلامة لمن لم يتالم بفقدان اتصال عضو بحرارة محرقة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو يدرك المؤذي الحار ايضا فيكون قد اجتمع هناك ادراكان ادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الاشياء العدمية وادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه بل شرا بالقياس الى هذا الشيء واما عدم كماله وسلامته فليس شرا بالقياس اليه

فقط

فقط حتى يكون له وجود ليس هو به شرا بل وليس نفس وجوده الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا
فان العمى لا يجوز الا ان يكون في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز ان يكون الا شرا وليس
له جهة اخرى يكون بها غير شر واما الحرارة مثلا اذا صارت شرا بالقياس الى المتألم بها فلها
جهة اخرى يكون بها غير شر فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء
من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته والشر بالعرض هو العدم او الحابس للكمال عن مستحقه
ولا خير عن عدم مطلق الا عن لفظه فليس هو بشر حاصل ولو كان له حصول ما لكان الشر
العام لكل شيء وجوده وكماله الاقصى وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر وانما الشر يلحق
ما في طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة والشر يلحق المادة لامر اول يعرض لها في نفسها
ولامر طارئ من بعد فاما الامر الذي في نفسها فان يكون قد عرض لمادة ما في اول وجودها
بعض اسباب الشر الخارجة فتمكن منها هيئة من الهيئات المهيئة بمانع استعدادها الخاص
للكمال الذي هيئت لشريوازيه مثل المادة التي تكون منها انسان وفرض اذا عرض لها من
الاسباب الطارئة ما جعلها اردأ مزاجا واعصى جوهرا فلم تقبل التخطيط والتشكيل
والتقويم فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج اليه من كمال المزاج والبنية لا لان الفاعل
حوم بل لان المنفعل لم يقبل واما الامر الطارئ من خارج فاحد شيئين اما مانع وحائل
ومبعد للمكمل واما مضاد واصل محقق للكمال مثال الاول وقوع سحب كثيرة وتراكمها واظلال
جبال شاهقة تمنع تاثير الشمس في الثمار على الكمال ومثال الثاني حبس البرد للنبات
المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه وجميع سبب الشر
انما يوجد فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت القمر ضعيف بالقياس الى سائر الوجود كما علمت
ثم الشر انما يصيب اشخاصا وفي اوقات والانواع محفوظة ولم يلبس الشر الحقيقي يعم اكثر
الاشخاص الا نوعا من الشر واعلم ان الشر الذي بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب امر
واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الامر الذي

هو ممكن في الاول ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات بعد الكمالات الثانية
ولا مقتضى له من طباع الممكن هو فيه وهذا القسم غير نحو فيه وهو الذي استثناه هذا
وليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة
او بالهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال
الاصلاح في ان يعم ويستعرف انه انما يكون بالحقيقة شرا اذا اقتضاه شخص انسان او شخص
نفسه وانما يقتضيه الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه تدبث عنده حسن ذلك و
اشتاق اليه واستعد لذلك الاستعداد كما سنشرح ذلك بعد واما قبل ذلك فليس
مما ينبغي الشيء اليه في بقاء طبيعة النوع اشعاث الى الكمالات الثانية التي هي الكمالات
الاول فاذا لم يكن كان عدما في امر ما مقتضى كان في الطباع فالشر في اشخاص الموجودات
قليل ومع ذلك فان وجود ذلك الشر في الاشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير
فان هذه العناصر لو لم يكن بحيث يتضاد وينفعل عن الغالب لم يمكن ان يكون عنها هذه
الانواع الشريفة ولو لم يكن النار منها بحيث اذا تاذت بها المصادمات الواقعة في
مجرى الكل على الضرورة الى ملاقات رداء رجل شريف وجب احراقه لم يكن النار
منتفعا بها النفع العام فوجب ضرورة ان يكون الخير الممكن في هذه الاشياء انما يكون
خيرا بعد ان يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه فافاضة الخير لا يوجب ان تترك الخير
الغالب الشريد فيكون تركه شرا من ذلك الشر لان عدم ما يمكن في طباع المادة
وجوده اذا كان عدما ان شر من عدم واحد ولهذا ما يوثر العاقل الاحتراق باتساد
بشرط ان يسلم منها حيا على الموت بالدم فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون
ذلك شرا فوق هذا الشر الكائن بايجاده وكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب
الترتيب في نظام الخير ان يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الاشياء وجودا مجوزا ما
يقع معه من الشر ضرورة فوجب ان يفيض وجوده فان قال قائل فقد كان جائزا

ان يوجد للمدبر الاول خير امضا مراعى عن الشر فيقول هذا لم يكن جايزا في مثل هذا النمط
من الوجود وان كان جايزا في الوجود المطلق على ان ضرب الوجود المطلق مبراء ليس هذا
الضرب في ذلك مما قد فاض عن المدبر الاول ووجد في الامور العقلية والنفسية والسماوية
ويبقى هذا النمط في الامكان ولم يكن ترك ايجاده لاجل ما قد يخالطه من الشر الذي اذا
لم يكن مبدؤه موجودا اصلا ترك لكنا لا يكون هذا الشر كان ذلك شرا لمن ان يكون هو
فكونه خير الشرين ولكان ايضا يجب ان لا يوجد الاسباب الخيرية التي هي قبل هذه الاسباب
التي تؤدي الى الشر بالعرض فان وجود تلك مستتبع لوجود هذه فكان فيه اعظم
خلل في نظام الخير الكلي بل وان لم تلتفت الى ذلك وقصرنا التفات الى ما ينقسم اليه
الامكان في الوجود من اصناف الموجودات المختلفة في احوالها فكان الوجود المبراء
من الشر قد حصل وبقي نمط من الوجود انما يكون على هذه السبيل لا كونه اعظم شرا
من كونه فواجب ان يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو اصوب و
على النمط الذي قبل بل نقول من الراس ان الشر يقع على وجوه فيقع شر للافعال المذمومة
ويقع شر لمباديها من الاخلاق ويقع شر للالام والغموم وما يشبهها ويقع شر
لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شانه ان يكون له فكان الالام والغموم و
ان كانت معانيها وجودية ليست اعداما فانها يتبع الاعدام والنقصان والشر الذي
في الافعال هو ايضا انما هو بالقياس الى من يفقد كماله بوصول ذلك اليه مثل الظلم او
بالقياس الى ما يفقد من كماله يجب في السياسة المدنية كالزنا وكل الاخلاق انما هي شرور
بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنة لاعدام النفس كما لا يجب ان يكون لها ولا يجب شيئا
مما يقع له شر من الافعال الا وهو كمال بالقياس الى سببه الفاعل له وعسى انما هو شر
بالقياس الى السبب القابل له او بالقياس الى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي هو
اولى بها من هذا الفعل فالظلم يصدر مثلا عن قوة طلابة للغلبة فهي الغضبية مثلا و

والغلبة هي كمالها ولذلك خلقت من حيث هي غضبية يعني انها خلقت لتكون متوجهة
الى الغلبة وتطلبها وتفرح بها فهذا الفعل بالقياس اليها خير لها وان ضعفت عنه
فهو بالقياس اليها شر لها وانما هي شر للمظلوم او لنفس الظلمة التي كمالها كسر هذه
القوة والاستيلاء عليها فان عجزت عنه كان شرا لها وكذلك السبب في الفاعل
للاحراق والاحراق كالنار اذا احرقت مثلا فان الاحراق كمال للنار لكنه شر بالقياس الى
من سلب سلامته بذلك لفقد انه ما فقد واما الشر الذي يسبب الغصاء وقصوى ويقع
في الجبل فليس لان فاعلا فعله بل لان الفاعل لم يفعله فليس في ذلك بالحقيقة خيرا
بالقياس الى شيء واما الشرور التي تحصل بأشياء هي خيرات فانما هي من سببين
سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وسبب من جهة الفاعل فانه لما وجب
ان يكون عنه المادة وكان مستحيلا ان يكون للمادة وجود الوجود الذي يغني عنا المادة
ويفعل فعل المادة وان يكون قابلا للصورة والعدم وكان مستحيلا ان لا يكون
قابلا للمتقابلات وكان مستحيلا ان يكون للقوى الفعالة افعال متضادة لافعال
اخرى قد حصل بوجودها وهي لا تفعل فعلها فانه من المستحيل ان يخلق ما يراد منه
الغرض المقصد بالنار وهي لا تحرق ثم كان الحكيم انما كان يتم بان يكون فيه محترق او
متسخن وان يكون فيه محرق مسخن لم يكن بد من ان يكون الغرض النافع في وجود
هذين ليستتبع افات تعرض من الاحراق والاحتراق كمثل احراق النار عضوا انسان
ناسك لكن الامر الاكثري هو حصول الخير المقصد في الطبيعة والامر الدائم ايضا اما
الاكثري فان اكثر اشخاص الانواع في كنف السلامة من الاحراق واما الدائم فلان انواعا
كثيرة لا يستحفظ على الدوام الا بوجود مثل النار على ان يكون محرقة وفي الاقل
ما يصد عن الميزان الافات التي تصدر عنها وكذلك في ساير تلك الاسباب المشابهة
لذلك فما كان يحسن ان يترك المنافع الاكثرية والدائمة لاغراض شريرة اقلية فاريد

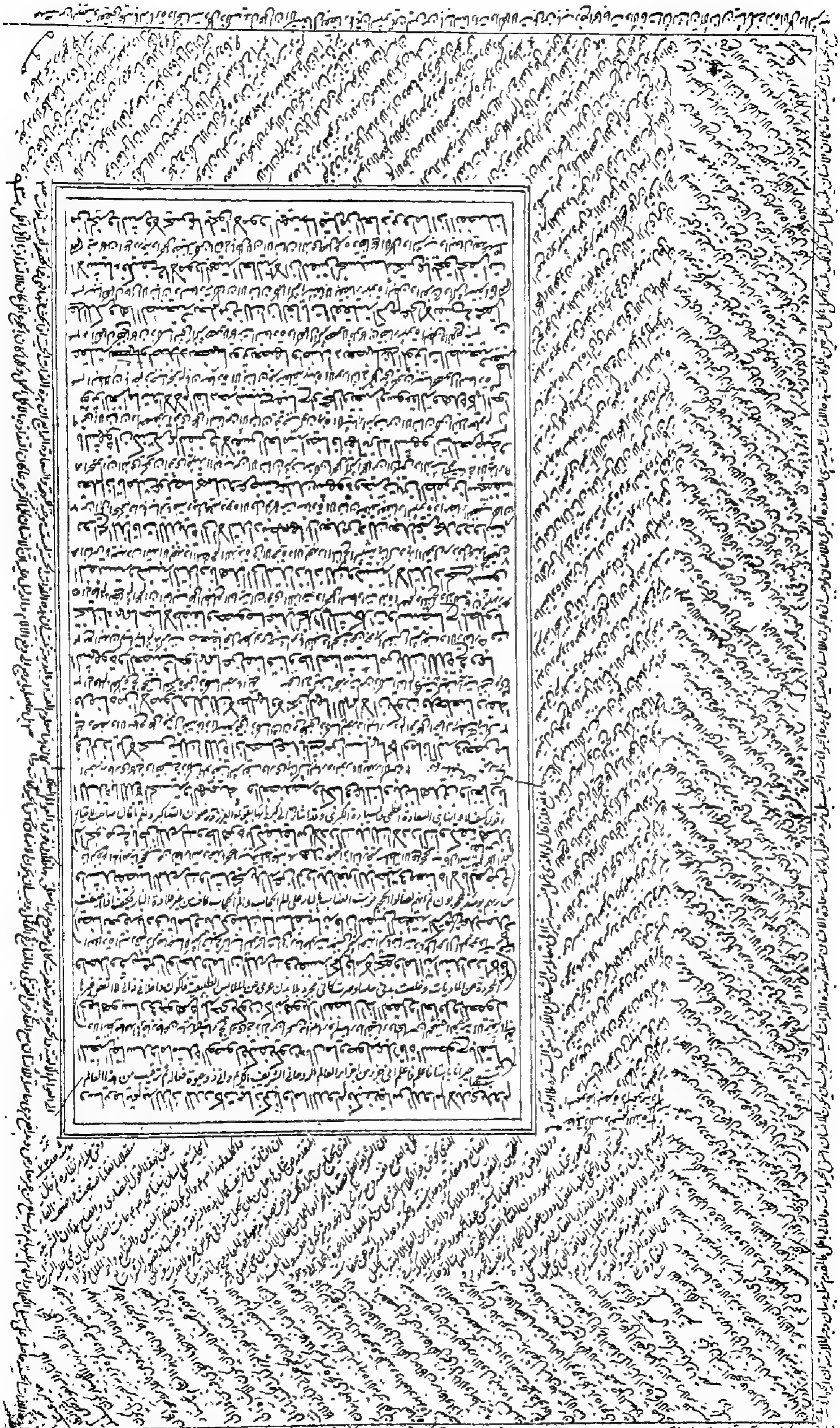
الجزاء

الخيرات الكاينة عن هذه الاشياء ارادة اولية على الوجه الذي يصح ان يقال ان الله تعالى يريد
الاشياء واريد الشر ايضا على الوجه الذي بالعرض اذ علم انه يكون صورة فلم يعبأ به فالخير
فالخير مقتضى بالذات والشر مقضي بالعرض وكل بقدر وكل فان المادة قد علم من
امرها انها يعجز عن امور ويقصر عنها الكمالات في امور لكنها يتم لها ما لا يتم لم كثرة
الى ما يقصر عنها فاذا كان كذلك فليس من الحكمة الالهية ان يترك الخيرات الفايضة الدائمة
والاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة بل نقول ان الامور في الوهم اما امور
وجودها اذا توهمت موجودة يمتنع ان يكون الا خيرا على الاطلاق واما امور وجودها
ان يكون خيرا ويمتنع ان يكون شرا وان امتنع واما امور يغلب فيها الخيرية اذا وجدت وجودها
ولا يمكن غير ذلك لطباعها واما امور يغلب فيها الشرية واما امور متساوية الحالين فاما
ما لا شرية فيه فقد وجدت في الطباع واما ما كله شر او الغالب او المساوي ايضا فلم يوجد واما
الذي الغالب في وجوده الخير فالاحرى بان يوجد اذ كان الغالب فيه انه خير فان قيل فلم لم يمنع
الشرية عنه اصلا حتى كان يكون كله خيرا فيقال لم يكن هي هي اذ قلنا ان وجودها الوجود
الذي يستحيل ان يكون بحيث لا يعرض عنها شر فاذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر فلا يكون
وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود اشياء اخرى وجدت وهي غيرها وهي حاصلة
خلق بحيث لا يلزمه شر لزوما اوليا ومثال هذا ان النار اذا كان وجودها ان يكون محرقة
وكان وجود المحرق هو انه اذا مس ثوب الفقير احرقه اذ كان وجود ثوب الفقير انه قابل
للاحراق وكان وجود كل واحد منهما ان يعرض له حركات شتى وكان وجود الحركات التي في
الاشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض له الالتقاء وكان وجود الالتقاء بين الفاعل
المنفعل بالطبع وجودا يلزمه الفعل والانفعال فان لم يكن الثواني لم يكن الاوايل والكل انما
رتب فيها القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والارضية والطبيعية والنفسانية بحيث تؤدي
الى النظام الكلي مع استحالة ان يكون هي على ما هي عليه ولا يؤدي الى شرور فيلزم من احوال

العالم بعضها بالقياس الى بعض ان يحدث في نفس ما صورة اعتقاد ردي او كفر او شر اخر
في نفس او بدن بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلي يثبت فلم يعبأ ولم يلتفت الى اللوازم
الفاسدة التي تعرض بالذات وقيل خلقت هؤلاء للنار ولا ابالي وخلقت هؤلاء للجنة ولا
ابالي وقيل كل ميسر لما خلق له فان قال قائل ليس الشر شيئا نادرا او قليلا بل هو اكثري
فليس كذلك بل الشر كثير وليس باكثري وفرق بين الكثير والاكثري فان ههنا امورا كثيرة
هي كثيرة وليست باكثرية كالامراض فانها كثيرة وليست اكثرية واذا تاملت هذا الضعف
الذي نحن في ذكره من الشر وجدته اقل من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته فضلا
عنه بالقياس الى الخيرات الاخرى الابدية نعم الشرور التي هي نقصانات للكمالات الثانية
فهي اكثرية لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها وهذه الشرور مثل الجهل
بالهندسية ومثل فوت الجمال الرائع وغير ذلك مما لا يضر في الكمالات الاولى ولا في
الكمالات التي تليها مما يظهر منفعتها وهذه الشرور ليست بفعل فاعل بالبالية لان
الفاعل لاجل ان القابل ليس مستعدا او ليس يتحرك الى القبول وهذه الشرور هي
اعدام خيرات من باب الفضل والزيادة **فصل في المعاد** بالحري ان نحقق ههنا
احوال الانفس الانسانية اذا فارقت ابدانها وامها الى اي حال تصير فنقول يجب ان يعلم
ان المعاد منه ما هو منقول في الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق
خبر النبي وهو الذي للبدن عند البعث في خيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى
التعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها نبينا وسيدنا وهو الامام صلى الله عليه
والمآل السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس
البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان
للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الان لما توضح من العلل والحكماء
الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية

بل كأنهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي
هي مقاربة الحق الاول وعلى ما سنصفها عن قريب فلنعرف حال هذه السعادة و
الشقاوة المضادة لها فان البدنية مفروغ عنها في الشرع فنقول يجب ان يعلم ان لكل قوة
نفسانية لذة وغير الخيالية واذى وشر الخيالية مثالها ان لذة الشهوة وخيرها ان يتادى
اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة
الحفظ تذكر الامور الموافقة الماضية واذى كل واحد منها ما يضاده ويشترك كلها
نوعا من الشركة في ان الشعور بالقوة ملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق
كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال بالفعل فهذا
اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت في هذه المعاني فان مراتبها في الحقيقة مختلفة
فالذي كماله افضل واتم والذي كماله اكثر والذي كماله ادوم والذي كماله اوصل اليه واسهل
والذي هو في نفسه اكمل فعلا وافضلا والذي هو في نفسه اشد ادراكا فاللذة التي له
هي ابلغ واوفى لا محالة وهذا اصل وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل في كمال ما بحيث يتبعه
انه كائن ولذيذ ولا يصور كيفيته ولا يشعر بامتداده ما لم يحصل وما لم يشعر به لم
يشتق اليه ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان للجماع لذة لكنه لا يشتهيه ولا يحن
نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل شهوة اخرى كما يشتهي من يجرب
من حيث يحصل بها ادراك وان كان موذيا في الجملة فانه لا يحبه وكل حال الانكر عند
الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة
فهي كاللحاء في بطنه وفرجه وان المبادي الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة اللذة و
الغبطة وان رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصية البهاء الذاتي وقوته الغير المتناهية
امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب يخلو من ان نسميه لذة والحمار والبهائم حالة طيبة
واذيذة كلا بل اي نسبة يكون لما للعالية الى هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشاهد

ولم نعرف ذلك بالاستشهاد بل بالقياس فما لنا عنده كمال الاصم الذي لم يسمع قط في
بعد من يخيل اللذة اللحمية وهو مستغن بطبها وهذا اصل وايضا فان الكمال والامر
القياس عند الطلب لامر الجزئي المبحث عنه الغرم على الفعل والتعبير عن هذه المرتبة من الانسان بالقلب لاجل تعلقه
الملايم وقد يتغير للقوة الدراكة وهنالك مانع او مشاغل للنفس فتكرهه وهو نوع ضده
واشغاله من معلوم الى معلوم كما هو شان العلوم النظرية التفصيلية لا العقلية الاجمالية او لاعتبار توجه تارة الى العقل
عليه مثل كراهية بعض المرضى للطعم الحلو وشهوة عام للطعوم الرديئة الكريهة بالذات
الصرف تارة الى الحس ثم يزل الى مخزن خياله مشتغلة جزئية وهو موطن التصورات الجزئية وصفيات القياس
وربما لم يكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف لعلة او اللذة فلا
يحصل انصرافا الى تلك الكيفيات راى جزئي ومنشئ عن القصد والجزم للفعل ثم تحرك الضمائر عند ارادة اظهار
يشعر بها ولا يستلذ بها وهذا اصل وايضا فانه قد يكون القوة الدراكة ممنوعة بضد
اتخارج فتظهر في الخارج كذلك لا يشعر في العالم اشارة الى ان اللذة الضائدة لا تحتمل مع وجود اللذة ملا اولئك
ما هو كمالها ولا يحس به ولا ينفر عنه حتى اذا زال العائق ورجعت الى غريزتها تاذت به
من الصور والاعراض فان الاول بمثابة القضاء ومحل بمثابة القلم والثانية بمثابة نقش الوسخ الحفظ والثالث
مثل المرور فربما لا يحس بمرارة فمن الى ان يصلح مزاجه ويستبقي اعضاءه فح ينفر عن الحالة
بمثابة الصورة في السماء ونقش لوح القدر عند بعضهم والرابعة بمثابة الصور الحادثة في بل المواد العنصرية التي هي
العارضة له ولذلك قد يكون الحيوان غير مشتهي للغذاء التي كاد هالكه وهو اوفق
لوح القدر الخمري ولا شك ان النزول لا يكون الا بارادة كلية والنزول التابع بارادة جزئية تنتهي الى الارادة الاولى
له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته
الكلي فينبعث بحسب ما يقتضيه ومنافرتها راى جزئي يستلزم غريزيا دائما لاظهار الفعل فيتحرك الاعضاء والجوارح ويظهر الفعل
للغذاء حتى لا يصبر فيهلك عند فقده ولا يحصل سبب الالم العظيم مثل حرارة النا
حركة الاعضاء بمثابة نور السماء وسلطان العقل الانساني في الدماغ كسلطان الروح الكلي في العرش والظهور بقلب الخفيف الذي
ويريد الوجه الا ان الحس هائف فلا يتادى البدن بتحريك الا فيحس
بنفسه الناطقة في العالم الصغير بري كظهور النفس الكلية في فلك النفس فهو من العالم بمنزلة القلب
بالالم العظيم فاذا تصرف هذه الاصول فيجب ان نصرف الى الغرض الذي نحن فيه فنقول
الصغير بري من الانسان كما ان العرش بمثابة الدماغ فيه وانه بكل شيء محيط قوله سبحان من جعل العوالم كلها مجموعة في
ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صور الكل
فطرة الانسانية ولعل هذا هو المراد مما وقع في الكتاب المبين في قوله حال من الضمير والنظام الحسي بالسابع
النظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل منه من مبدأ الكل بسالكه الى الجوهر
العقل في غير موضع هو بها ظاهرا قال سبحانه وعنا وانام الاصبا بقوله الكريم فتحا لهذه النشاة الانسانية والطبقة الربانية
البشرية بقية الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان ثم الاجسام العلوية
قوله وانت الكتاب المبين الخبري باعتبار نظر الضمير اذا قيل ان هذه النشاة المكرمة وان كانت صغيرة صورة لكنها
بهيئاتها وقواها ثم كل حتى يستوي في نفسها هيئة الوجود كله فينقلب عالما معقولا
مكبرة صورة حالها سواء من العوالم الباهرة فانها هي تفاصيل الانطوي فيها فيكون العالم في الكل وايضا انه لا بعد ان يكون
موازيا للعالم الموجود كله مشاهدة لماهيته والحس المطلق والخير المطلق والجمال الحق
هذا هو المراد من الكتاب الواقع في عدة آيات منها كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ومنها ما يعرف عنه
المطلق ومحل نوره ومنقشه بمثاله وهيئته ومنخرطة في سلكه وصايرة من جوهره و
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر في كتاب مبين ومنها لا رطب الى ويابس الا في
اذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الاخرى وجلة المرتبة بحيث يصبح معها
كتابا مبينا ظاهرا ذلك بشهادة ما وقع من لها كلام الله الناطق وترجمان وجهه سبحانه عرف الخبر قوله
ان بقي انه افضل واتم منها بل لا نسبة اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة و



عن البدن وكانت النفس مما تبتهج في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي
بالطبع نازعة اليه اذ عقلت بالفعل انه موجود الا ان اشتغالها بالبدن كما قدمنا قد
انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المريض الحاجة الى بدله ما يتحلل وكما ينسي الاسراض
الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ويميل بالشهوة من المريض الى المكروهات في الحقيقة عرض
لها من الالم لفقد انكفاء ما يعرض من اللذة التي اوجبنا وجودها ولذلك على عظم
منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعدلها الفريق النار للاتصال
وتبديلها وتبدل الزمهرير المزاج فيكون مثلها لها مثل الحذر الذي اومأنا اليه فيما
سلف اي الذي عمل فيه نار او زمهرير فمنعتا المادة الملائمة وجاء الحس عن الشعور
به فلم يتاذ ثم عرض ان زال العائق فشعر بالبلاء العظيم واما اذا كانت القوة العقلية
بلغت من النفس حد من الكمال يمكنها اذا فارقت البدن ان يستكمل الاستكمال الذي
لها ان يبلغه كان مثلها مثل الحذر الذي اذ ذاق الطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان
لا يشعر به فزال عنه الحذر وطالع اللذة العظيمة دفعة ويكون تلك اللذة لا من جنس
اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحال الطيبة التي هي للجواهر الحية المحضة
وهي اجل من كل لذة واشرف وهذا هو السعادة وتلك هي الشقاوة وتلك الشقاوة
ليست تكون لكل واحد من الناقصين بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية التشوق الى
كمالها وذلك عند ما يبرهن لهم ان من شان النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول
من المعلوم والاستكمال بالفعل فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول ولا ايضا في سائر القوى
بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب واما النفوس والقوى الساذجة
الصرفة فكمالها هو لي موضوعة لم يكتسب البتة هذا الشوق لان هذا الشوق انما يحدث
حدوثا وينطبع في جوهر النفس اذا برهن للقوة النفسانية ان ههنا امورا يكتسب
العلم بها بالحدث الوسطي على ما علمت واما قبل ذلك فلا يكون لان هذا الشوق يجمع

رايا وليس هذا الراي للنفس رايا اوليا بل رايا مكتسبا فهؤلاء اذا اكتسبوا هذا الراي لزم
اي الناقصون لها اولياء

النفس من هذا الشوق واذا فارق ولم يحصل معها ما تبلغ بعد الانفصال التام وقعت في
وهو اظهر

هذا النوع من الشقاء الابدي لان اوائل الملكة العلمية انما كانت يكتسب بالبدن لا غير وقد
مبادي اليقينيات ملاك الاول الاسنى

فات وهؤلاء اما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الاسنى واما معاندون جاحدون
متعصبون لآراء فاسدة مضادة للاراء الحقيقية والجاهدون اسوء حالا لما اكتسبوا
من هيات مضادة للكمال واما انه كم ينبغي ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات
حتى يجاوز بها الحد الذي في مثله يقع هذه الشقاوة وفي تعديه وجوازه يرجى هذه السعادة
فليس يمكنني ان انص عليه نصا الا بالتقريب فاظن ان ذلك ان يتصور نفس الانسان المبادي
المفارقة تصورا حقيقيا ويتصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عندها بالبرهان
وتعرف العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى وتتصور
عندها هيئة الكل ونسب اجزاء بعضها الى بعض والنظام الاخذ من المبدء الاول الى
اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه وتتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة
للكل اي وجود يخصها واية وحدة يخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من
الاتحاد الاول الكل الاول تقدم

الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة
استعدادا وكانه ليس يتبراء الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا ان يكون اكد العلاقة مع
ذلك العالم فصار له شوق الى ما هنالك وعشق لما هناك فصده عن الالتفات الى ما خلفه
جملة ونقول ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس والتقدم
لذلك مقدمة وكانا قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق هو ملكة يصدر بها من النفس
افعال ما بسهولة من غير تقدم روية وقد امر في كتب الاخلاق بان يستعمل التوسط بين
الخلقين الضدين لا بان يفعل افعال التوسط دون ان يحصل ملكة التوسط بل ان يحصل
كانها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا اما للقوى الحيوانية فبان يحصل

فيها هيئة للاذعان واما القوة الناطقة فان يحصل فيها هيئة الاستعلاء والانفعال كما ان
اي الانقياد للناطقة وهذا الاذعان كمال للقوة الحيوانية لا اولية
ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا ولكن بعكس هذه
النسبة ومعلوم ان الافراط والتفريط هما مقتضيا القوة الحيوانية واذا قويت القوة الحيوانية
وحصل لها ملكة استعلائية حدثت في النفس الانسانية هيئة اذعانية واثر انفعالي قد
رسخ في النفس الناطقة من شانها ان يجعلها قوية العلاقة مع البدن شديدة الانصراف
اليه واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على
جبلتها مع ازالة هيئة الاستعلاء والتبرية وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مايل بها الى
الى جهة البدن بل عن جهته فان التوسط يسلب عنه الطرفان دائما ثم جوهر النفس انما كان
البدن هو الذي يعمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب الكمال الذي له وعن
الكمال وكذا فاعل ... الشعور بلذة الكمال ان حصل له والشعور بالم الكمال ان قصر عنه لاباء النفس منطبعة في البدن
او منغمسة فيه ولكن العلاقة التي كانت بينهما وهو الشوق الجبلي الى تدبيره والاشتغال بآثاره
اي ما يورده البدن على جوهر النفس
وبما يورده عليه من عوارضه وبما يتقرر فيه من ملكات مبدئها البدن فاذا فارق وفيه
الملكة الحاصلة بسبب الاتصال بالبدن كان قريب الشبه من حاله وهو فيه وبما ينقص من ذلك تزول غفلته
عن حركة الشوق الذي له الى كماله وبما يبقى منه معه يكون محجوبا عن الاتصال الصرف بمجل
سعادته وحيث ان الحركات المشوشة ما يعظم اذاه ثم تلك الهيئة البدنية قضاء
محجوبة بها من ذيته له فتكون ايضا البدن وتمام انغماسها فيه فاذا فارقت
النفس البدن احست بتلك المضار العظيمة وتاذت بها اذى عظيما لكن هذا الاذى وهذا
الالم ليس لازما بل امر عارض غريب والامر العارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ويزول ويجلل
مع ترك الافعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها فيلزم اذن ان يكون العقوبة التي بحسب ذلك
غير خالدة بل يزول ويمحى قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها واما النفوس
البلهة التي لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الردية صارت الى

سعة من رحمة الله تعالى ونوع من الرحمة وان كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية وليس لها
عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاد وينافيه فيكون لا محالة تمتزج بها لمقتضاه المعذب
عذابا شديدا بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير ان يحصل المشتهى او اليكون ان الله قد
بطلت وخلق التعلق بالبدن فيبقى ويشبه ايضا ان يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو
ان هذه الانفس ان كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العامة
التي يكون لامثالهم على مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة وتصور ذلك في انفسهم فانهم اذا فارقوا
الابدان ولم يكن معنى جاذب الى الجهة التي فوقهم لا كمال فيسعدوا تلك السعادة ولا شوق كامل
فيشقوا تلك الشقاوة بل جميع هيئاتهم النفسانية صورية نحو الاسفل مجذبة الى الاجسام
ولا منع في المواد السماوية من ان تكون موضوعة لفعل نفس فيها قالوا فانها تتخيل جميع ما كانت
اعتقدته من الاحوال الاخروية ويكون الالة التي يمكنها بها التخيل شيء من الاجرام السماوية
فيشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من احوال الجنة والنار والجنة والخيرات الاخروية ويكون الانفس
الردية ايضا تشاهد العقاب بحسب ذلك المصول لهم في الدنيا ويقاسيه فان الصور الخيالية ليست
تضعف عن الحسية بل يزداد عليها تاثيرا وصفا كما يشاهد في المنام فربما كان المحلوم به
اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخرى اشد استقرارا من الوجود في المنام بحسب
قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التي ترى في المنام بل ولا التي تحضر
في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان الاحد هما يتبدى من باطن فيحل اليه والثاني
يتبدى من خارج ويرتفع اليه فاذا ارتسم في النفس ثم هناك الادراك المشاهد انما يلذ
ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج فكلما ارتسم في النفس فعل فعله و
ان لم يكن بسبب من خارج فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض وسبب
السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الحسيتان اللتان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما
الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالاتها بالذات وتتغمس في اللذة

الحقيقية وتنزع عن النظر الى ما خلفها والى الملكة التي كانت لها كل النزع ولو كان بقي
فيها من ذلك اثر اعتقادي او خلقي تأذت به وتخلفت لا بعلة عن درجة العليين الى ان
تنسلخ عن ذلك

المقالة العاشرة فصل في المبدء والمعاد

بقول مجمل في الالهامات
والمنامات وفي الدعوات المستجابة والعقوبات السماوية وفي احوال النبوة وفي
النبوة وفي احكام النجوم فالوجود اذا ابتدء من عند الاول ثم لم يزل كل ثان منه دون
مرتبة من الاول ولا يزال ينحط درجات فاول ذلك درجة الملئكة الروحانية المجردة التي
يسمى عقولا ثم مراتب الملئكة الروحانية التي يسمى نفوسا وهي الملئكة العلية ثم مراتب
الاجرام السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم من بعدها يبتدء
وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة فيلبس اول شيء صور العناصر ثم يتدرج يسيرا
يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس وادون مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيه المادة
ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم النباتات وافضلها الانسان وبعده الحيوانات ثم
النبات وافضل الناس من استكمل بنفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التي
تكون فضايل عملية وافضل الناس هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذي
في قواه الانسانية خصايص ثلث ذكرناها وهو ان يسمع كلام الله ويرى ملئكته
وقد تحولت له على صورة يراها وقد بينا كيفية هذا وبينا ان هذا الذي يوحى اليه تتشبه
الملئكة له ويحدث له في سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله والملائكة فيسمعه من غير
ان يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان الارضي وهذا هو الموحى اليه وكما ان اول الكائنات
من الابتداء الى درجة العناصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدي الوجود من
الاجرام ثم يحدث نفوس ثم عقول وانما يفيض هذه الصور لامحة عند تلك المبادي
الامور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة السماوية والمنفعلة
والمنفعلة الارضية لمصادمات القوى الفعالة السماوية واما القوى الارضية فيتم حدوث

ما يحدث فيها بسبب شيئين احدهما القوى الفعالة فيها اما الطبيعية واما الارادية و
الثانى القوى الانفعالية اما الطبيعية واما النفسانية واما القوى السماوية فيحدث عنها
آثارها فى هذه الاجرام التى تحتها على ثلثة وجوه احدها من تلقائها بحيث لا تسبب فيه الا
الارضية بوجه من الوجوه وذلك اما عن طبايع اجسامها وقواها الجسمانية بحسب التشكلات
الواقعة فيها مع القوى الارضية والمناسبات بينهما واما عن طبايعها النفسانية والوجه الثالث
فيه شركة مع الاحوال الارضية وتسبب بوجه من الوجوه على الوجه الذى اقول انه قد اتضح لك
ان لنفوس تلك الاجرام السماوية ضربا من التصرف فى المعانى الجزوية على سبيل ادراك غير عقلى
محض وان لمثلها ان يتوصل الى ادراك الحادثات الجزوية وذلك يمكن بسبب ادراك تفاريق
اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هى اسباب وما يتادى اليه وانها ينتهى الى الطبيعية دائما
او ارادية موجبة لهيئات ارادية فاترة غير حاتمة ولا جازمة ولا ينتهى الى القسر فان القسر اما
قسر عن طبيعة واما قسر عن ارادة واليها ينتهى التحليل فى القسريات اجمع ثم ان الارادات كلها
كائنة بعد ما لم يكن فلها اسباب تتوافى فتوجبها فليس توجد ارادة بارادة والا لذهب الى غير
النهاية ولا عن طبيعة للمريد والا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات تحدث بحدوث
علل هى الموجبات والدواعى تستند الى ارضيات وسماويات وتكون موجبة ثم لتلك الارادة
ولها الطبيعة فان كانت داهنة فهى اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند ايضا الى
امور سماوية وارضية عرفت جميع هذا فيما قبل وان لازدحام هذه العلل وتصادمها
واستمرارها نظاما ينجر تحت الحركة السماوية فاذا علمت الاوايل بما هى اوايل وهيئة انجرارها
الى الثوانى علمت الثوانى ثم من هذه الاشياء علمت ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة
بالجزئيات واما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلى واما هى فعلى نحو جزئى كالمباشر
او المتادى الى المباشر او المشاهد بالحواس فلا محالة انها يعلم ما يكون ولا محالة انها يعلم فى كثير
منها الوجه الذى هو اصوب والذى هو اصلح واقرب من الجزء المطلق من الامر المكنين وقد

بينا ان التصورات التي لتلك العلل مبادي لوجودات تلك الصور ههنا اذا كانت ممكنة ولم تكن
هناك اسباب سماوية يكون ادرى من تلك التصورات اما هو اقدم ومما هو في احد القسمين
من الثلثة غيره لان الثالث واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا
عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن تاثير بوجه ما لهذه الامور في الامور السماوية
وليس هذا بالحقيقة تاثيرا بل التاثير بنحاء وجود ذلك من الامور السماوية فانها اذا عقلت الاول
عقلت ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى بان يكون واذا عقلت ذلك كان
اذ كان لا مانع فيه الا عدم علة طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية واما عدم العلة
الطبيعية الارضية مثلا ان يكون ذلك الشيء هو ان يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية
ارضية فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي بوجه كون الخير فيه كما انها تحدث هي في ابدان
الناس عن اسباب من تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف واما مثال الثاني فان يكون
ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود البرد فالتصور السماوي للخير في وجود ضده اي
البرد في ذلك ايضا يقسر البرد كما يقسر تصورنا المغضب للسبب البرد فينا فيكون الحر
فيكون اصناف هذا القسم حالات لا امور طبيعية او الهامات تتصل بالمستدعي او بغيره
او اختلاط من ذلك يؤدي منها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع الى استدعاء
هذه القوة نسبة الفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس تتبع التصورات
السماوية بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا انه يليق ومن عنده يبتدي
كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علم فنسب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات
والقرابين وخصوصا في الامر الاستسقاء وفي امور اخرى ولهذا ما يجب ان يخاف المكافات
على الشر ويتوقع المكافات على الخير فان في ثبوت حقية ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقية ذلك
يكون بظهور اياته واياته هي وجود جزويات وهذه الحال معقولة عند المبادي فيجب ان يكون
لها وجود فان لم يوجد ههنا شر وسبب لا نذكره او سبب اخر يعاوقه ذلك بالوجود اولى من

هذا وجود ذلك ووجود هذا معا من الخ واذا شئت ان تعلم ان الامور التي عقلت نافعة مؤدية
الى المصالح قد اوجدت في الطبيعة على النحو من الايجاد علمية وتحققت فتامل ان منافع الاعضاء
في الحيوانات والنباتات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك الذي يسعى بل ما
لا محترز العناية على الوجه الذي علمت العناية فكذلك فصدق بوجود تلك المعاني فانها
متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تعلق ذلك واعلم ان اكثر ما يقع من الجمهور و
يفزع اليه ويقول فهو حق وانما يدفعه هؤلاء المتسمية بالفلسفة جهلا منهم بعلله و
اسبابه وقد علمنا في هذا الباب كتاب البر والاثم فليتامل شرح هذه الامور من هناك
وصدق بما يحكى من العقوبات الالهية النازلة على مدن فاسدة واشخاص ظالمة وانظر
ان الحق كيف ينصر واعلم ان ليس في الدعاء منا ايضا وفي الصدقة وغير ذلك وكل
حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة
والارادة والاتفاق والطبيعة مبدأها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم يكن
وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل ارادة لنا فانها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة
متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية
تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث
عن تصادم ما هذه فاذا حللت الامور كلها انتهت الى مبادي ايجابها من عند الله تعالى والقضاء
هو الوضع الاول البسيط والقدر هو ما توجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات
من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول ولو امكن
امكن انسانا من الناس ان يعرف الحوادث التي في الارض والسماء جميعا وطبايعها لفهم كيفية
جميع ما يحدث في المستقبل وهذا المنجم القايل بالاحكام مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته
ليست تستند الى برهان بل عسى ان يدعي فيها التجربة او الوحي وربما حاول قياسات شعرية
او خطابية في اثباتها فانه انما يقول على ما يناسب واحد من اسباب الكائنات وهي التي في

في السماء على انه لا يضمن من عنده الاحاطة بجميع الاحوال التي في السماء ولو ضمن لنا ذلك وفي
بدنه لم يمكنه ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميعها في كل وقت وان كان جميعها من حيث
فعله وطبعه معلوما عنده وذلك لانا لا يكون يكفي ان يعلم انه وجد او لم يوجد وذلك لانه
لا يكفينا ان نعلم ان النار حارة مسخنة وفاعلة كذا وكذا في ان يعلم انها سخنت ما لم يعلم
انها حصلت واي طريق من الحساب يعطينا المعرفة بكل حادث ويدعنه في الفلك ولو امكنه
ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميع ذلك لم يتم لنا به الانتقال الى المغيبات فان الامور
المغيبة التي في طريق الحدوث انما تتم بمخالطات بين الامور السماوية التي لنا ان نتسامح انا حصلنا
بكمال عددها وبين الامور الارضية المتقدمة والراجحة فاعلها ومنفعلها طبيعتها
وارادتها وليس يتم بالسماويات وحدها فانا لم نحط بجميع الحاضر من الامرين وموجب كل
واحد منهما خصوصا ما كان متعلقا بالمغيب لم يتمكن من الانتقال الى المغيب فليس لنا اذن
اعتماد على اقوالهم وان سلمنا متبرعين ان جميع ما يعطوننا من مقدماتهم الحكمية صادقة

فصل في اثبات النبوة وكيفية دعوة النبي الى الله تعالى والمعاد اليه وتقول

الان انه من المعلوم ان الانسان يفارق سائر الحيوانات بانه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده
شخصا واحدا يتولى تدبير امره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته وانه لا بد
من ان يكون الانسان مكفيا باخر من نوعه يكون ذلك الامر ايضا مكفيا به وبنظيره فيكون
هذا مثلا يقبل لذلك وذاك يخبز لهذا وهذا يخيط للاخر والاخر يتخذ الابرة لهذا
حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا ولهذا ما اضطروا الى عقد المدن والاجتماعات
فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينة على شرائط المدنية وقد وقع منه ومن شركائه
الاقتصار على اجتماع فقط فانه مخبل على جنس بعيد الشبه من الناس وما دام لكمالات
الناس ومع ذلك فلا بد لا مثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين فاذا كان هذا ظاهرا فلا بد
في وجود الانسان وبقائه من مشاركة ولا يتم المشاركة الا بمعاملة كما لا بد في ذلك من سائر

الاسباب التي تكون له ولا بد في المعاملة من سنة وعدل ولا بد للسنة والعدل من سان و
معدل ولا بد من ان يكون هذا بحيث يجوز ان يخاطب الناس ويلزمهم السنة ولا بد من ان
يكون هذا انسانا ولا يجوز ان يترك الناس واراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ما له
عدلا وما عليه ظلما فالحاجة الى هذا الانسان في ان يبقى نوع الناس ويحصل وجوده اشد من الحاجة
الى انبات الشعر على الاشفار على الحاجبين وتقصير الاخفس من المقدمين والاشياء الاخرى من المنافع
التي لا شك فيها في البقاء بل اكثرها الها انها ينفع في البقاء ووجود الانسان الصالح لان يسن
ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره فلا يجوز ان يكون العناية الاولى يقتضي تلك المنافع ولا
يقتضي هذه التي هي اسها ولا ان يكون للبدء الاول والملائكة بعده يعلم ذلك ولا يعلم هذا ولا ان
يكون ما يعلمه في نظام الخير الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد بل
كيف يجوز ان لا يوجد وما هو متعلق بوجوده مبني على وجوده موجود فواجب ان يوجد
بني وواجب ان يكون انسانا وواجب ان يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يتشعر
الناس فيامره الا يوجد لهم فيتميز به منهم فيكون له المعجزات التي اخبرنا بها وهذا الانسان اذا وجد
يجب ان يسن للناس فامورهم سننا باذن الله تعالى وامره ووحيه وانزاله الروح المقدس
عليه ويكون الاصل الاول فيما يسنه تعريفهم اياهم ان لهم صانعا واحدا قادرا وانه عالم بالسر والعلانية
وانه من حقه ان يطاع امره فانه يجب ان يكون الامر لمن له الخلق وانه قد اعد لمن اطاع المعاد
المسعد ولمن عصاه المعاد المشقي حتى تلقى الجمهور به مما انزل على الناس من الاله والملائكة
بالسمع والطاعة ولا ينبغي له ان يشغلهم بشيء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا
شبيه له فاما ان يعدي بهم الى ان يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان
ولا متصل بالقول ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيئا من هذا الجنس فقد عظم عليهم الشغل
وشوش فيما بين ايديهم الدين واوقعهم فيما لا تخلص عنه الا لمن كان المعان الموفق الذي يشذ
وجوده وينذر كونه فانه لا يمكنهم ان يتصوروا هذه الاحوال على وجهها الا بكد وانما يمكن

القليل منهم ان يتصوروا حقيقة هذا التوحيد والتنزيه فلا يلبثون ان يكذبوا بمثل هذا الوجود
ويقعوا في تنازع وينصرفوا الى المباحثات والقايسات بمثل التي تصدهم عن اعمالهم المدنية وربما
اوقعهم في اراء مخالفة لصلاح المدينة ومنافية لواجب الحق وكثرت فيهم الشكوك والشبه
وصعب الامر على اللسان في ضبطهم فما كل عبد له في الحكمة الالهية ولا انسان يصلح لان يظهر
ان عنده حقيقة يكتمها عن العامة بل لا يجب ان لا يرخص في تعرض شيء من ذلك بل يجب ان
يعرفهم جلال الله تعالى وعظمته برموز وامثلة من الاشياء التي هي عندهم جليلة و
عظيمة ويلقي اليهم مع هذا هذا القدر اعني انه لا نظير له ولا شريك له ولا شبيه وكل
يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ويسكن اليه نفوسهم ويضرب
للسعادة والشقاوة امثالا يفهمونه ويتصورونه واما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه
الا امر مجمل او هو ان ذلك شيء لا عين رأته ولا اذن سمعته وان هنالك من اللذة ما هو
ملك عظيم ومن الالم ما هو عذاب مقيم واعلم ان الله تعالى يعلم ان وجه الخير في هذا
في هذا فيجب ان يوجد معلوم الله تعالى على وجهه على ما علمت ولا باس ان يشتمل خطابه
على رموز واشارات يستدعي المستعدين بالجملة للنظر الى البحث الحكمي **فصل ٣**
في العبادات ومنفعتها في الدنيا والاخرة ثم ان هذا الشخص الذي هو
النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت فان المادة التي تقبل كمال مثله يقع في قليل
من الامر جدا فيجب لا محالة ان يكون النبي قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في امور المصالح الانسانية
تدبيرا عظيما ولا شك ان القاعدة في ذلك هي استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد و
حسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي يلي النبي فيجب ان يكون على الناس فعال
واعمال ليس تكرارها عليهم في مدة متقاربة حتى يكون الذي يفاته مطلع مصاقبا للمنقضي
منه فيعود به التذكر من راس فيحيل ان ينسى ملتقى عاقبه ويجب ان يكون هذه الافعال
مقرونة بما يذكر الا بالفاظ يقال او هيات تبقى في الخيال وان يبقى لهم ان هذه الافعال

يقرب الى الله تعالى ويستوجب بها الخير الكريم وان يكون تلك الافعال بالحقيقة على هذه الصفة
وهذه الافعال مثل العبادات المفروضة على الناس وبالجملة يجب ان يكون منبهات والمنبهات اما
حركات واما اعدام حركات تفضي الى حركات فاما الحركات فمثل الصلوة واما اعدام الحركات فمثل
الصوم فانه وان كان معنى عدميا فانه يحرك من الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه على جملة من الامور
ليس هذا فيتذكر بسبب ما ينوبه من ذلك فان التقرب الى الله تعالى ويجب ان امكن ان يخلط هذه
الاحوال مصالح اخرى في تقوية السنة وبسطها والمنافع الدنياوية للناس ايضا ان يفعل ذلك و
ذلك مثل الجهاد والحج على ان يعين مواضع من البلاد بانها اصلح المواضع لعبادة الله تعالى وانها
خاصة لله تعالى وتعين افعال مما لا بد منها للناس وانها في ذات الله تعالى مثل القرابين فانها
مما يعين في هذا الباب معونة شديدة والموضع الذي منفعته في هذا الباب هذه المنفعة اذا كان
فيه ماوى الشارع ومسكنه فانه يذكره ايضا وذكراه في المنفعة المذكورة تاليته لذكر الله تعالى والملائكة
والماوى الواحد ليس يجوز ان يكون نصب عين الامة كافة فبالحري ان يفرض اليه مهاجرة وسفرة
ويجب ان يكون اشرف هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متوليه انه مخاطب لله تعالى ومناج له واقف
اليه وماثل بين يديه وهذا هو الصلوة فيجب ان يسن للمصلي من الاحوال التي يستعد بها للصلوة
ما جرت العادة بمواخذات الانسان نفسه به عند لقاء الملك الانساني من الطهارة والتطيف
وان يسن في الطهارة والتطيف سننا بالغة وان يسن عليه فيهما ما جرت العادة بمواخذته نفسه
به عند لقاء الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الاطراف وترك الالتفات والاضطراب
وكل ذلك يسن له في كل وقت من اوقات العبادة تحريرا باورسوما محمودة فهذه الاحوال ينتفع بها
العامة في رسوخ ذكر الله تعالى والمعاني في انفسهم فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرايع بسبب ذلك
وان لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرننا وقرنين وينفعهم ايضا في
المعاد منفعة عظيمة فيما تنزه بيانه . ثم على ما عرفتم واما الخاصة فاكثر منفعة هذه الاشياء اياهم
في المعاد فقد قررنا حال المعاد الحقيقي واثبتنا ان السعادة في الاخرة مكتسبة بتنزيه النفس وتنزيه

النفس بتعديها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لاسباب السعادة وهذه التعديل يحصل باخلاق والاخلاق والملكات
وملكات يكتسب بافعال من شانها ان تصرف النفس عن البدن والحس وندم نذكرها للمعدن
الذي لها فاذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنية وتما يذكرها ذلك يعينها
عليه افعال متعبة خارجة عن عادة الفطرة بل هي الى التكلف فانها تتعب البدن والقوى الحيوانية
وتهدم ارادتها من الاسترخاء والكسل ورفض العناء واخماد الحرارة الغريزية واجتناب الاغراض
الا في اكتساب اغراض من اللذات البهيمية ويفرض على النفس المحاولة لتلك الحركات ذكر الله تعالى
والملئكة وعالم السعادة شاء تام ابت فيتقرر لذلك فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن
وتاثيراته وملكة التسلط على البدن فلا ينفعل عنه فاذا جرت عليها افعال بدنية لم تؤثر
فيها هيئة وملكة تاثيرها لو كانت مخلدة اليها منقادة لها من كل وجه ولذلك قال القايل
الحق ان الحسنات يذهبن السيئات فان دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملكة التفات الى
جهة الحق واعراض عن الباطل وصار شديد الاستعداد للتخلص الى السعادة بعد المفارقة
البدنية وهذه الافعال او مثلها فاعل ولم يعتقد انها فريضة من عند الله وكان مع
اعتقاده ذلك يلزم في كل فعل ان يذكر الله ويعرض عن غيره لكان جديرا بان يفوز من هذا
الزكاء بحظ فكيف اذا استعملها من يعلم ان النبي من عند الله تعالى وبارسال الله تعالى و
واجب في الحكمة الالهية ارساله وان جميع ما يسنه فانما هو مما وجب من عند الله ان يسنه وان
جميع ما يسنه من عند الله تعالى فالنبي فرض عليه من عند الله ان يفرض عباداته ويكون الفايدة
في العبادات للعابدين فيما يتقوى به فيهم السنة والشريعة التي هي اسباب وجودهم وفيما يقربهم
عند المعاد من الله زلفى بزكائهم ثم هذا الانسان هو الذي يتدبر احوال الناس على ما ينظم
به اسباب معايشهم ومصالح معادهم وهو انسان متميز عن ساير الناس بتالهه

فصل في عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن

الكلية في ذلك فيجب ان يكون القصد الاول للانسان في وضع السنن ترتيب المدينة على اجزاء

ثلثة المدبرين والصناع والحفظة وان يرتب في كل جنس منهم رئيسا مترتبا تحته رؤسا يلونه يترتب
تحتهم رؤسا يلونهم الى ان ينتهي الى اقصاء الناس فلا يكون في المدينة انسان معطل ليس له مقام محدود
يل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة وان يحرم البطالة والتعطل وان لا يجعل لاحد سبيلا الى
ان يكون له من غيره الحظ الذي لا بد منه للانسان ويكون جنبته معفاة ليس يلزمها كلفة فان هؤلاء
يجب ان يردعهم كل الردع فان لم يرتدعوا انفاهم من الارض فان كان السبب في ذلك مرضا او آفة
افرد لهم موضعا يكون في امثالهم ويكون عليهم قيم ويجب ان يكون في المدينة وجه مال المشترك بعض
من حقوق يفرض على الارباح المكتسبة والطبيعية كالثمرات والنتاج وبعضه يفرض عقوبة
وبعضه يكون من اموال المنابذين للسنة وهو الغنايم ويكون ذلك عدة لمصالح مشتركة وازاحة
لعلة الحفظة الذين لا يشغلون بصناعة ونفقة على الذين خيل بينهم وبين الكسب بامراض ومزمانا
ومن الناس من رأى قتل المايوس من صلاحه منهم وذلك قبيح فان قومهم لا يحبون بالمدينة فان
كان لامثال هؤلاء من قرابته من يرجع الى فضل استظهار من قوته فرض عليه كفايته والغرامات
كلها لا يس على صاحب جنايته ما بل يجب ان يس بعضها على اولياء وذويه والذين لا يرجونه
ولا يحبونه ويكون ما يس من ذلك عليهم مخففا فيه بالمهلة للمطالبة فيكون ذلك في جنايات يقع
خطاء ولا يجوز اهمال امرها مع وقوعها خطاء وكما انه يجب ان يحرم البطالة كذلك يجب ان يحرم الصناعات
التي يقع فيها انتقالات الاملاك او المنافع من غير مصالح يكون بازاءها وذلك مثل القمار فان
القامر ياخذ من غير ان يعطي منفعة البتة بل يجب ان يكون الاخذ اخذا من صناعة يعطي بها فايدة
يكون عوضا ما عوض هو جوهر او عوض هو منفعة او عوض هو ذكر جميل او غير ذلك مما هو
معدود في الخيرات البشرية وكذلك يجب ان يحرم الصناعات التي تدعو الى اضداد المصالح او المنافع
مثل تعلم السرقة والصوصية والقيادة وغير ذلك ويحرم ايضا الحرف التي يقع الناس عن تعلم
الصناعات الداخلة في الشركة مثل المراباة فانها طلب باد تكسب من غير حرفة تحصله وان كان
بازاء منفعة ويحرم ايضا الافعال التي ان وقع فيها ترخيص ادى الى ضدها عليه بناء امر

المدينة مثل الزنا واللواطة الذي يدعو الى الاستغناء عن الفضلات وكان المدينة وهو التزوج
ثم اولما يجب ان يشرع فيه هو امر التزاوج المؤدي الى التناسل وان يدعو اليه ويحرض عليه فان به
بقاء الانواع التي بقاءها دليل جود الله تعالى وان يدبر في ان يقع ذلك وقوعا ظاهرا لئلا يقع
ريبة في النسب فيقع بسبب ذلك خلل في انتقال المواريث التي هي اصول الاموال لان المال لا بد منه
في المعيشة والمال منه اصلي ومنه فرعي والاصلي موروث او ملقوط او موهوب واصح الاصول
من هذه الثلثة الموروث فانه ليس عن بخت واتفاق بل على مذهب الطبيعي وقد يقع في ذلك
اغتيال خفاء المناكحات ايضا في وجوه اخرى مثل وجه وجوب نفقة بعض على بعض ومعاونة
بعض لبعض وغير ذلك مما اذا تامله العاقل عرفه ويجب ان يؤكد الامر ايضا في ثبوت هذه
الوصلة حتى لا يقع مع كل نزق فرقة فيؤدي ذلك الى تشتت الشمل الجامع للاولاد ووالديهم
والى تجدد احتياج كل انسان الى التزاوج وفي ذلك انواع من الضرر كثيرة ولان اكثر اسباب المصلحة
الحيقية والمحبة لا تنعقد الا بالالفة والالفة لا تحصل الا بالعادة والعادة لا تحصل الا بطول المخالطة
وهذا التاكيد يحصل من جهة المراة بان لا يكون في بدنها ايقاع هذه الفرقة فانها بالحقيقة
قول في بعض نسخ الكتاب العقد معنى العقيدة سيد احمد
واهية العقل مبادرة الى طاعة الهوى والغضب ويجب ان يكون الى الفرقة سبيل ما وان لا
يتذ ذلك من كل وجه لان حسم اسباب التواصل الى الفرقة بالكلية يقتضي وجوها من الشرور
والخلل منها ان من الطبايع ما لا يؤلف بعض الطبايع فكلما اجتهد في الجمع بينهما زاد الشرور
النبو وتنغصت المعايش ومنها ان من الناس من يمنى بزوج غير كفو ولاحسن المذاهب في العشرة
اي يبتلى ومنوة ونسبة اذا اشتبه والمنوا المبتلى والمراد
بعض بمعنى مفعول سيد احمد
او بغيض تعافه الطبيعة فيصير ذلك داعية الى الرغبة في غيره اذ الشهوة طبيعية وربما ادى
اي تحرمه سيد احمد
ذلك الى وجوه من الفساد وربما كان الزوجان لا يتعاونان على النسل فاذا بدلا بزوجين
اخرين تعاونا فيجب ايضا ان يكون الى المفارقة سبيل ولكنه يجب ان يكون مشددا فيه فاما
انقص الشخصين عقلا واكثرهما اختلافا واختلاطا وتلونا فلا يجعل في يديه من ذلك
شيء بل يجعله الى الحكام حتى اذا عرفوا سوء صحبة تلحقها من الزوج الاخر فرقوا واما من

جهة

جهة الرجل فانه يلزمه في ذلك غرامة لا يقدم عليه الا بعد التثبت وبعد استطابة ذلك لنفسه
من كل وجه ومع ذلك فالاحسن ان يترك المصلح وجه من غير ان يعين في توجيهه فيصير سببا
الى طاعة الطيش بل يغلظ الامر في المعاودة اشد من التغليظ في الابتداء فنعم ما امر به افضل
الشارعين انها لا تحل له بعد الثالثة الا بعد ان يوطن نفسه على تجرع مضض لا مضض
فوقه وهو تمكين رجل اخر حليلته ان يتزوجها بنكاح صحيح ويطاها بوطي صريح فانه اذا كان
بين عينيه مثل هذا الخطب لم يقدم على الفرقة بالجزاف الا ان يصمم على الفرقة التامة او يكون
هناك دكاكة فلا يرى باسا بفضيحة تصحبها لذة وامثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب
المصلحة لهم ولما كان من حق المراة ان تصان لانها مشتركة في شهوتها وداعية جدا الى نفسها
وهي مع ذلك اشد انخداعا واقل للعقل طاعة والاشتراك فيها يوقع انفة وعارا عظيما وهي
من المضار المشهورة والاشتراك في الرجل لا يوقع عارا بما يسد او الحسد غير ملتفت
اليه فانه طاعة للشيطان فبالحري ان يسن به في بابها التستر والتحذر فلذلك لا ينبغي ان
لا يكون المراة من اهل الكسب كون الرجل فلذلك يجب ان يسن لها ان تكفى من جهة الرجل
فيلزم الرجل نفقتها لكن الرجل يجب ان يعوض من ذلك عوضا وهو انه يملكها وهي لا
تملكه فلا يكون لها ان تنكح غيره واما الرجل فلا يحجر عليه في هذا الباب وان حرم عليه تجاوز
عدد لا يفي بارضاء ما وراءه وبعوله فيكون البضع المملوك من المراة بازاء ذلك ولست اعني
بالبضع المملوك الجماع فان الانتفاع بالجماع مشترك بينهما وحظها اكثر من حظه و
الاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك بل ان لا يكون الى استعمال الغير سبيل ويسن في الولد
ان يتولاه كل واحد من الوالدين بالتربية اما الوالدة فبما يخصها واما الوالد فبالنفقة
وكذلك الولد ايضا يسن عليه خدمتهما وطاعتهما واكبارهما واجلالهما فهما سببا وجوده
ومع ذلك فهما فقد احتملا مؤنته التي لا حاجة الى شرحها لظهورها **فصل** في الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات و

ثم يجب ان يفرض الناس اعتقد من يخالفه وانه لا يكون الاستخلاف الا من جهته او باجماع من اهل
السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور انه مستقل بالسياسة وانه اصيل
العقل حاصل عنده الاخلاق الشريفة من الشريفة الشجاعة والعفة وحسن التدبير
وانه عارف بالشريعة حتى لا اعرف منه بصحيحها يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور
عند الجميع وليس عليهم انهم اذا افترقوا او تنازعوا الهوى والميل او اجمعوا على غير
من وجدوا الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله والاستخلاف بالنص اصوب فان
ذلك لا يؤدي الى التشعب والتشاغب والاختلاف ثم يجب ان يحكم في سنته ان من خرج فادعى
خلافته بفضل قوة او مال على الكافة من اهل المدينة قتاله وقتله فان قدروا ولم يفعلوا فقد
عصوا الله وكفروا به ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد ان يصح على راس الملا ذلك منه
ويجب ان يبين انه لا قربة عند الله تعالى بعد الايمان بالنبي اعظم من اتلاف هذا المنقلب فان صح
الخارجي ان المتولي للخلافة غير اهل لها وانه ممنو بنقص وان ذلك النقص غير موجود في الخارج
فالاولى ان يطابقه اهل المدينة والمعول عليه الاعظم العقل وحسن الاباء فمن كان متوسطا
في الباقي ومتقدما في هذين بعد ان لا يكون غريبا في البواقي وصار الى اضدادها فهو اولى
ممن يكون متقدما في البواقي اولا يكون بمنزلته في هذين فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما
ويعاضده ويلزم لعقلهما ان يعتضد ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي عليه السلام ثم يجب ان
يفرض في العبادات امور لا يتم الا بالخليفة تنويها به وجذبا الى تعظيمه وتلك الامور هي الامور
الجامعة مثل الاعياد فانه يجب ان يفرض اجتماعات مثل هذه فان فيها دعاء للناس الى التمسك
بالجماعة والى استعمال عدد الشجاعة والى المنافسة وبالمنافسة يدرك الفضائل وفي الجماعات
استجابة الدعوات ونزول البركات على الاحوال التي عرفت من تاويلنا وكذلك يجب ان يكون في المعاملات
معاملات يشترط فيها الامام وهي المعاملات التي تؤدي الى ابتناء اركان المدينة مثل المناكحات
والمشاركات الكلية ثم يجب ان يفرض ايضا في المعاملات المؤدية الى الاخذ والاعطاء سننا يمنع

وقوع الغرر والحيف وان يحرم المعاملات التي فيها غرر والتي يتغير فيها الاعواض قبل الفراغ من الايفا
والاستيفاء كالصرف والنسيئة وغير ذلك وان يسن على الناس معاونة الناس والذب عنهم وقاية
اموالهم وانفسهم من غير ان يعزم متبرع فيما يلحق بتبرعه واما الاعداء والمخالفون للسنة فيجب ان يسن
مقاتلتهم واقناعهم بعد ان يدعوا الى الحق وان يبلغ اموالهم وفروجهم فان تلك الاموال والفروج
اذا لم تكن مدبرة بتدبير المدينة الفاضلة لم يكن عايدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج لها بل معينة
على الفساد والشر واذ لا بد من ناس يخدمون الناس فيجب ان يكون امثال يجبرون على خدمة اهل
المدينة العادلة وكل من كان من الناس بعيدا عن تلقي الفضيلة فهم عبيد بالطبع مثل الترك والزنج
وبالجملة الذين نشأوا في غير الاقاليم الشريفة التي اكثر احوالها ان ينشأ فيها امم حسنة الامزجة
صحيحة القرايح والعقول واذا كانت غير مدينة مدينة ولها سنة حميدة لم يتعرض لها الا ان
يكون الوقت يوجب التصريح بان لا سنة غير السنة النازلة فان الامم والمدن اذا ضلت فسنت
عليها سنة فانه يجب ان يؤكد الزامها فيها واذا اوجب الزامها وجب توكيد ان يحمل عليها العالم باسره واذا كان
اهل المدينة الحسنة السيرة تجد هذه السنة ايضا حسنة محمودة ويرى في تجددها اعادة
احوال مدن فاسدة الى الصلاح ثم صرحت بان هذه السنة ليس من حقها ان يقبل وكذبت
السان في دعواه انها نازلة على المدن كلها كان في ذلك وهن عظيم يستولي على السنة ويكون
للمخالفين ان يحتجوا في ردها بامتناع اهل تلك المدينة عنها فيجب ان يؤدب هؤلاء ايضا
ويجاهدوا ولكن مجاهدة دون مجاهدة اهل الضلال الصرف او يلزموا غرامة على ما يؤدونه
ويصح عليهم انهم مبطلون وكيف لا يكون مبطلين وقد امتنعوا عن طاعة الشريعة التي انزلها
الله تعالى فان اهلكوا فهم لها اهل فان في هلاكهم فسادا لاشخاصهم وصلاحا باقيا وخصوصا
اذا كانت السنة الجديدة اتم وافضل ويسن ايضا في بابهم انهم ان رويت مسالمتهم على قداء او جزية فعل
وبالجملة يجب ان لا يجرى بهم وهؤلاء الاخرون مجرى واحدا ويجب ان يفرض عقوبات وحدود
ومزاجر يمتنع بالملك عن معصية الشريعة فليس كل انسان يرجو لما يخشاه في الاخرة ويجب ان يكو

اكثر ذلك في الافعال المخالفة للسنة الداعية الى فساد نظام المدنية مثل الزنا والسرقة
ومواطاة اعداء المدينة وغير ذلك فاما ما يكون من ذلك مما يضر الشخص في نفسه فيجب ان
يكون فيه تاديب لا يبلغ به المفروضات ويجب ان يكون السنة في العبادات والمزارعات والمزاجر
معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل ويجب ان يفوض كثير من الاحوال خصوصا في المعاملات
الى الاجتهاد فان للاوقات احكاما لا يمكن ان يضبط واما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة
ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخرج واعداد اهب الاصلحة والحقوق والثغور وغير
ذلك فينبغي ان يكون ذلك الى الرئيس من حيث هو خليفة ولا يفرض فيها احكام جزئية
فان في فرضها فسادا لانها تتغير مع تغير الاوقات وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز غير
ممكن فيجب ان يجعل ذلك الى اهل الشورة ويجب ان يكون السائس ايضا في الاخلاق
والعادات سنة يدعو الى العدالة التي هي الوساطة والوساطة تطلب في الاخلاق والعادات
بجهتين فاما ما فيها من كسر غلبة القوى الهوى فلاجل زكاء النفس خاصة واستفادتها الهيئة
الاستعلائية وان يكون تخلصها من البدن تخلصا نقيا واما ما فيها من استعمال هذه القوى
فلمصالح دنيوية واما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل واما الشجاعة فلبقاء المدينة
والرئاسة فالافراط يجتنب لضررها في المصالح الانسانية والتفريط لضررها في المدينة
والحكمة الفضيلة التي هي ثالثة العفة والشجاعة فليس يعني بها الحكمة النظرية فانها لا يكلف فيها
التوسط البتة بل الحكمة العملية التي في الافعال الدنياوية والتصرفات الدنيوية فان الامعان
في تعرفها والحرص على التفنن في توجيه الفوائد من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من
كل وجه حتى يتبع ذلك وصول الضرر ما يطلبه نفسه الى شركائه او يشغله عن اكتساب
الفضائل الاخرى فهو الجزرة وجعل اليد مغلولة الى العنق هو اضاعة من الانسان نفسه
وعمره والفساد حتى بقائه الى وقت استكماله ولان الدواعي شهوانية وغضبية وتدبيرية
فالفضائل ثلثة هيئة التوسط في الشهوانية مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس و

الراجحة وغير ذلك من اللذات الحسية والوهمية والتوسط في الغضبيات كلها مثل الخوف
والغضب والغم والانفة والحقد والحسد وغير ذلك وهيئة التوسط في التدبيرية
ورؤس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة وهي
خارجة عن الفضيلة النظرية ومن اجتمعت له معها
الحكمة النظرية فقد سعد ومن فاز مع ذلك بالخواص
النبوية كاد ان يصير ربانيا وكاد
ان يصير عبادته بعد الله تعالى
وهو سلطان العالم الارضي
وخليفة الله فيه

حواشی که در این کتاب نوشته شده
ملا اسماعیل
تلمیذ آخوند ملا حسین هروی
سید احمد
تلمیذ السید الداماد
حاشیه ملا ولیا
حاشیه شارح
حاشیه صدر المتألهین
از حاشیه صدر الحکما

قد تم الكتاب المسمى بالشفاء على يد الاقل عبد الكريم الشيرازي
في شهر محرم الحرام سنة ثلث وثلثمائة بعد الالف من الهجرة النبوية

ذكر مدة بعثة علمية خاصة مدرسة مبارکه
دار الفنون بدستیاری آقا
میرزا حسین خلف مرحوم غفران
پناه آقا میرزا عبدالله
بزیور طبع
رسید

هذه تعليقة لصدر الحكماء والمتألهين على الشفاء

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله فلنذكر ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه ذكر الشيخ في الفصل الثاني من الفن الاول من الجملة الاولى هي في الطول اغراض في الفلسفة
ان يوقف على حقايق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه والاشياء الموجودة اما ما ليس وجوده باختيارنا وفعلنا واما اشياء وجودها
باختيارنا وفعلنا ومعرفة الامور التي من القسم الاول تسمى حكمة نظرية ومعرفة الامور التي من القسم الثاني تسمى حكمة عملية والفلسفة النظرية
انما الغاية فيها تكميل النفس بان تعلم فقط والفلسفة العملية انما الغاية فيها تكميل النفس لا بان تعلم فقط بل بان تعلم ما تعمل به فتعمل فالنظرية
غايتها اعتقاد راي ليس بعمل والعملية غايتها معرفة راي هو في عمل فالنظرية اولى بان يسمى حالا راي انتهى اعلم ان النظري والعملي
يستعملان بالاشتراك الصناعي كما نبه عليه العلامة الشيرازي في شرح الكليات من قانون في ثلثة معان احدها في تقسيم العلوم مطلقا فما
العلوم اما نظرية اي غير متعلقة بكيفية عمل واما عملية متعلقة بها كالمنطق والحكمة العملية والطب العملي وعلم الكتابة والخياطة كلها داخلة
في العملي المذكور هنا لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل سواء كان العمل ذهنيا كالمنطق او خارجيا كالطب مثلا وثانيها في تقسيم الحكمة
وهو المذكور ههنا وفي ذلك الموضع في كتاب المنطق الشفا وفي كتاب الطبيعيات منه وهذا التقسيم باعتبار الموضوع فالمنطق عندنا و
عند من لم يعتبر قيد الاعيان في تعريف الحكمة داخل في الحكمة النظرية كما مال اليه الشيخ في الاشارات وفي الحكمة المشرقية دون العملية
اذ ليس بحثه الا عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا ومن ذلك البحث يعلم كيفية العمل الذي هو الفكر اذ ليس
يلزم من تعلق العلم بكيفية عمل ان يكون ذلك العمل موضوعه كما في الحكمة العملية واما عند غيرنا ممن اعتبر قيد الاعيان في التعريف فيكون
المنطق خارجا عن التقسيم جميعا وثالثها ما ذكر في تقسيم الصناعات من انها اما عملية اي توقف حصولها على ممارسة العمل والتمرن فيه
او نظرية لا يتوقف عليهما وعلى هذا يكون علم الفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية والطب مطلقا خارجة عن العملية بهذا المعنى اذ لا حاجة
في حصولها الى مزاولة الاعمال بخلاف علوم الكتابة والخياطة والحجامة فتوقفها على الممارسة والمزاولة **قوله** لحصول العقل بالفعل ينبغي
ان يعلم ان النفس الانسانية وان كانت امرا بسيطا في الخارج فهي مركبة بحسب التحليل الذهني والاعتبار العقلي من امرين احدهما بانه يكون
بالفعل وثانيهما بانه يكون بالقوة فهي بالاعتبار الاول صورة محصلة للمادة الجسمانية الحيوانية انسانا بالفعل فاعلة لآثارها مدبرة
لقواها محركة لاعضائها باستخدام القوى والادوات وبالاعتبار الثاني قابلة كالهيولى الاولى لما يفيض عليها من الصور والاعراض
من باب الكمالات النفسانية فالاعراض كالعلوم التصورية والتصديقية وساير الاحوال والاخلاق والصور الجوهرية كحصول العقل بالفعل
الذي يصير به الانسان من ضرب الملائكة العلويين وما يقابله كما فصل في موضعه فاعلم ان الكمال ما يتم به الشيء كما ان الصورة ما يوجد به الشيء
بالفعل والغاية ما لاجله الشيء وهي ايضا كمال وصورة لكن بالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها هي غايته فالشيء الواحد قد يكون صورة وكمالا وغاية
باعتبارات مختلفة فالنفس الانسانية مثلا كمال اول للانسان بما هو انسان وصورة لبدنه وغاية للحيوان بما هو حيوان وكل غاية كمال وليس كل
كمال غاية وقد يكون الشيء واحد غايات متعاقبة كما يوجد له صور متزايدة متكاملة اذا تقرر هذا فقوله لحصول العلم التصوري والتصديقي
اشارة الى الكمال الاول للقوة النفسانية العالمة وهو غاية بالقياس الى العقل الهيولاني وقوله لحصول العقل بالفعل اشارة الى غاية القوة
النظرية ولاجل ذلك اتى الشيخ فيه باللام وفي الاول بالباء ولا ينافيه قوله فيكون الغاية فيها حصول راي واعتقاد لان هذه الغاية
ليست غاية اخيرة هي العقل بالفعل لحصول العلم التصوري والتصديقي صورة وكمال اول للنفس العالمة بها باعتبار العقل الهيولاني **قوله**
وان العملية هي التي يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية اي كون هذه العلوم كمالا للقوة النظرية محل تامل لوجهين احدهما ان كل ما يعلم ليعمل به

يكون غايته نفس العمل وغاية غاية حصول ملكة العدالة للنفس وهي امر عدمي والمطلوب فيه امران الاول عدم انفعال النفس عن مقتضيات القوى الشهوية والغضبية والوهمية لئلا يتزاحم العقل النظري في تحصيل كماله والثاني حصول هيئة استعلائية للنفس على البدن وقواها لتستعملها على وفق المصلحة على طريقة الهداية واصابة الحق فالاول لكونه عدميا لا يكون كمالا لشيء وان كان نافعا والثاني كمال للقوة العملية لا للقوة النظرية وثانيهما انه يلزم على ما ذكره استكمال العالي لاجل السافل خدمة له وان يكون كمال السافل غاية لكمال العالي **قوله** وذكر ان النظرية منحصرة في اقسام ثلثة اه ذكر الشيخ في ذلك الفصل ان الاشياء الموجودة التي ليس وجودها باختيارنا وفعلنا اما ان تنقسم بالقسمة الاولى على قسمين احدهما الامور التي تخالط الحركة والثاني الامور التي لا تخالط الحركة مثل العقل والباري والامور التي تخالط الحركة اما ان يكون لا وجود لها الا بحيث يجوز ان تخالط الحركة مثل الانسانية والتربيع واما ان يكون لها وجود دون ذلك فالاولى على قسمين فانها اما ان يكون لا في القوام ولا في الوهم يصح عليها ان يجرد عن مادة معينة كصورة الانسانية والفرسية واما ان يصح عليها ذلك في الوهم دون القوام مثل التربيع فانه لا يجوز تصوره الى ان يخص بنوع مادة او يلتفت الى حال حركة واما الامور التي يصح ان تخالط الحركة ولها وجود دون ذلك فهي مثل الهوية والوحدة والكثرة والعلية فيكون الامور التي يصح عليها ان تجرد عن الحركة اما ان يكون صحتها صحة الوجوب بل يكون بحيث لا يمتنع لها ذلك مثل حال الوحدة والهوية والعلية والعدد الذي هو الكثرة وهذه اما ان ينظر اليها من حيث هي هي ولا يفارق ذلك النظر النظر اليها من حيث هي مجردة فانها يكون من جملة النظر الذي يكون في الاشياء لا من حيث هي مادة اذ هي من حيث هي هي لا في مادة واما ان ينظر اليها من حيث عرض لها عرض لا يكون في الوجود الا في مادة وهذا على قسمين اما ان يكون ذلك العرض لا يصح توهمه الا ان يكون مع نسبته الى المادة النوعية والحركة مثل النظر في الواحد من حيث هو نار او هواء وفي الكثير من حيث هو اسطقسات وفي العلة من حيث هي مثلا حرارة او برودة وفي الجوهر العقلي من حيث هو نفس اي مبدء حركة بدن وان كان يجوز مفارقته بالذات واما ان يكون ذلك العرض وان كان لا يعرض الا مع نسبته الى مادة ومخالطة حركة فانه قد يتوهم احواله ويتبين من غير نظر في المادة المعينة والحركة مثل الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وساير الاحوال التي تلحق العدد فان ذلك يلحق العدد وهو في اوهام الناس واني موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة ولكن تصور ذلك قد يتجرد تجردا ما حتى لا يحتاج الى تعين مواد نوعية فاصناف العلوم اما ان تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي متحركة تصورا او قواما وتتعلق بمواد مخصوصة الانواع واما ان تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة قواما وتصورا فالقسم الاول من العلوم هو العلم الطبيعي والقسم الثاني هو العلم الرياضي المحض وعلم العدد المشهور منه واما معرفة طبيعة العدد من حيث هو عدد فليس لذلك العلم والقسم الثالث هو العلم الالهي واذا الموجودات في الطبع على هذه الاقسام الثلثة فالعلوم النظرية الفلسفية هي هذه انتهى كلامه وانما نقلناه بطوله لما فيه من الفوايد وذكر الاعتبارات والحيثيات لاعيان الموجودات التي بها يتميز اقسام الحكمة النظرية بعضها عن بعض ويكثر فوق الثلثة لتكثر موضوعاتها كذلك من جهة اختلاف الحيثيات فان اختلاف الموضوعات للعلوم قد يكون بالذات كموضوعي الالهي والطبيعي وكموضوعي الهندسة والحساب فان احدهما الكم المتصل والاخر الكم المنفصل وقد يكون بالصفات والاعتبارات كمباحث اكثرة من الفلسفة الاولى ومباحث علم الحساب من الرياضي فان موضوعها جميعا هو العدد وهو امر واحد مشترك فيهما بالذات مختلف بالاعتبار فان العارض للمبادي من العدد موضوع لعلم الحساب وان كان البحث عنه مثلا ليس من حيث العروض بل من حيث التجرد في الوهم والماخوذ من حيث هو هو مطلقا داخل في موضوعات العلم الكلي وبهذا يندفع بحث صاحب المطارحات عن الشيخ وغيره من الحكماء في هذا المقام حيث جعلوا الحساب من التعاليم وهو قد فرق بين الحساب والهندسة بان موضوع الحساب هو من اقسام الموجود بما هو موجود لان الوجود اما واحد او كثير والكثرة هي العدد وهو لا يحتاج في ذاته ووجوده الى مادة فان المفارقات ذوات عدد فيصح وقوعه في الاعيان لا في مادة وموضوع الهندسة هو المقدار ولا يقع في الاعيان الا في مادة وكذا لا يمكن توهمه الا في جسم فوجب دخوله في ضابطة العلم الكلي لعدم المخالطة بالكلية خرج منه كثير من تقاسيم الوجود فان ترك على ظاهره في التجرد دخل موضوع الحساب فيه فلا يتم حينئذ التفسير المذكور ثم قال الاولى ان يقسم هكذا العلوم اما ان يكون موضوعها نفس الوجود او لا فالاول هو العلم الاعلى اعني الكلي والالهي لان موضوع هذين العلمين نفس الوجود والثاني اما ان يشترط في فرض وجوده او وقوعه صلوح مادة معينة مخصصة الاستعداد ام لا فالاول هو الطبيعي والثاني هو الرياضي انتهى والحاصل انه جعل الحساب

واما لا يكون صحتها صحة الوجوب

وان يشترط في العلم الكلي

داخلا

داخلا في العلم الاعلى واستحسنه بعض الفضلاء وقال انه طريقة حسنة واقول كان صاحب الاشارات نظر في المقسم المذكور في صدر كتاب الالهيات ولم
ينظر في المقسم المذكور في صدر كتاب المنطق حتى يعلم الفرق بين موضوع الحساب وبين الكثرة التي هي احد موضوعات العلم الكلي ولا يتم فيما وقع
واعلم ان اقسام الحكمة النظرية ثلثة عند المتقدمين وهي الطبيعي والرياضي والالهي واربعة عند ارسطو واتباعه بزيادة العلم الكلي الذي يبحث فيه عن اقسام
الوجود ولا جرم فيه اذ هو داخل عند الاوائل في الالهي اذ لا افتقار لموضوعه الى المادة ووجه الحصر ان الاشياء التي يبحث عنها في الحكمة النظرية لا تخلو اما ان تكون
امورا يجب ان لا يفتقر وجودها وحدودها الى المواد الجسمانية والحركة اصلا او تفتقر فالاول هو العلم الالهي والعلم الاعلى كذات الباري تعالى
والعقول والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والكلي والجزئي والقوة والفعل والوجوب والامكان والامتناع وغير ذلك فان خالط شيء منها
للمواد الجسمانية فلا يكون ذلك على سبيل الافتقار وهو فان في المفارقات وفي الكليات وموضوع هذين العلمين اعم الاشياء هو الوجود
المطلق من حيث هو هو كما سنعلم واما الذي يجب افتقاره بالمادة فلا يخلو اما ان يمكن الخيال من تجريده عنها ولا يفتقر في كونه موجودا الى خصوص
مادة واستعداد او لا يكون كذلك فالاول هي الحكمة الوسطى والعلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد
وخواصه فهي تفتقر الى المادة في وجودها لا في حدودها والثاني هو العلم الطبيعي والعلم الاسفل وعلوم التعاليم اربعة لانها موضوعها الكم
وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان يكون له نسبة تأليفية ولا يكون
فالاول هو الموسيقى والثاني هو الحساب **قوله** ومن جهة ما هي متحركة او ساكنة الاولى ان يقال من جهة استعداد الحركة والسكون لان
اثبات الحركة او السكون قد يكون مطلوبا في العلم الطبيعي بالبرهان كقولهم السماء متحركة والارض ساكنة في الوسط وشيء من اجزاء الموضوع
لا يكون مطلوبا في العلم الباحث عن احوال ذلك الموضوع **قوله** الاشارة جرت في كتاب البرهان الى هذه الاشارة فذكرت في الفصل
السابع من المقالة الثانية من الفن الخامس الذي هو كتاب البرهان من الجملة الاولى التي هي المنطق حيث قال ولان الموجود والواحد عامان
لجميع الموضوعات فيجب ان يكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيهما تحت علم اخر ولان ما ليس مبدأ لوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو
مبدأ لجميع الموجودات المعلولة فلا يجوز ان يكون النظر فيه في علم من العلوم الجزئية ولا يجوز ان يكون بنفسه موضوعا لعلم جزئي لانه يفتقر
نسبة الى كل موجود ولا هو موضوع العلم الكلي العام لانه ليس امرا كليا عاما فيجب ان يكون العلم بجزء من هذا العلم ولانا قد وضعنا ان من
مبادي العلوم ما ليس بينا بنفسه فيجب ان يتبين في علم اخر اما جزئي مثله او اعم منه فينتهي لا محالة الى اعم العلوم فيجب ان يكون مبادي سائر العلوم
يصح من هذا العلم فلذلك يكون كان جميع العلوم يبرهن على قضايا شرطية متصلة انه مثلا كقولنا ان كانت الدائرة موجودة فالمثلث
القائم الزاوية كذا او موجود فاذا صير الى الفلسفة الاولى تبين وجود المقدم فيبرهن ان المبدأ كالدائرة موجودة فيتم برهان انما يتلوه موجود
فكان ليس علم من العلوم الجزئية ما يبرهن على غير شرطي انتهى كلامه **قوله** وذلك ان في سائر العلوم قد كان يكون لكل شيء هو موضوع اه اعلم ان لكل
واحد من الصناعات وخصوصا النظرية مبادي وموضوعات ومطالب فالمبادي هي المقدمات التي منها يبرهن في تلك الصناعة ولا يبرهن عليها
في تلك الصناعة اما لوضوحها واما لجلالة شأنها من ان يبرهن فيها وانما يبرهن في علم فوقها واما لدنو شأنها عن ان يبرهن في ذلك العلم
بل في علم دونه وهذا قليل والموضوعات هي الاشياء التي انما يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها كالمقادير في
الهندسة فالجسم من جهة صحة الحركة والسكون في العلم الطبيعي والانسان من جهة ما يصح ويعرض في الطب والمطالب هي القضايا التي تحمل لانها عوارض
ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او عوارضه وهي المشكوك فيها في العلم فالمبادي منها البرهان والمسائل لها البرهان والموضوعات عليها البرهان والعرض فيها
عليها البرهان الاعراض الذاتية **قوله** ان الحكمة افضل علم بافضل معلوم اما انها افضل العلوم لان علمها علم يقيني لا تقليد فيه بخلاف سائر العلوم
فان بعض مقدماتها ماخوذة مما فوقها على سبيل التسليم والتقليد اقول ذلك المعلوم بوجود موضوعها اما موضوعات سائر العلوم انما تتبين
وجودها في هذا العلم والعلم الذي لا تقليد فيه هو افضل من غيره واما ان معلومها افضل المعلومات لان المعلوم بها هو الحق تعالى وصفاته
وملائكته المقربون وعباده المرسلون نفوسا وقدسا وكتبه ولوحه وقلمه والمعلوم في سائر العلوم ليس الا اعراضا وكميات وكيفيات وحركات واستحالات
وما يجري مجراها واعلم ان فضيلة العلم اما بفضيلة موضوعه او بوثاقة دلائله او بنباهة غايته وثمرته والكل موجود في هذا العلم اما الموضوع
فقد علمت واما الدلائل فاوثقها واحكمها هي البراهين المستعملة في العلم لان مقدماتها ضروريات ازلية دائمية فهي المطابقة للعلم الدائم من غير تقييد
بما دام الوصف او ما دام الذات او غير ذلك واما الغاية والثمرة فلا غاية ولا ثمرة لعلم او صناعة فوق ان يصير به العقل الانساني

عقلا بالفعل

عقلاً بالفعل وان يصير النوع الحيوانى من جملة الملائكة المقربين وان يصير النفس الانسانية عالماً معقولاً مضاهياً للعالم المحسوس **قوله** والحكمة المطلقة هذا العلم علم حر مطلق عن الانتفاء الى غيره والتعلق بما سواه وساير العلوم بمنزلة العبيد والخدام لهذا العلم لان موضوعاتها انما يثبت فى هذا العلم فهو المعطى لثبوته وموضوعاتها فى العقل ومقدماتها براهينها انما يبرهن عليها فى هذا العلم او يبرهن ما يتوقف عليها فيه فكما ان موضوعات هذا العلم مبادى لمسائل ساير العلوم فجميع العلماء من حيث هم العلماء بمنزلة العيال والخدام العالم الالهى لانهم المحتاجون اليه فى اخذ مبادى علومهم وارتقائهم المعنوية منه **قوله** لان العلوم اما خلقية او سياسية هذان العلمان من الحكمة العملية الباحثة عن الموجودات التى وجودها باختيارنا وفعلنا وهى ثلثة لانها اما ان يتعلق بتعليم الآراء التى ينتظم باستعمالها المشاركة الانسانية العامية ويعرف بتدبير المدينة ويسمى علم السياسة واما ان يتعلق بما ينتظم به المشاركة الانسانية الخاصة ويسمى بتدبير المنزل واما ان يتعلق بما ينتظم به حال الشخص الواحد فى تزكية نفسه وتصفية ذهنه ليستعد بذلك لقبول العلوم النظرية التى بها يحصل السعادة العظمى والسيادة الكبرى وخلافة الله فى الارض والسماء فى الآخرة والاولى ويسمى علم الاخلاق والشيخ ادرج الفنين الاولين تحت قسم واحد لاشتراكهما فى معنى السيادة سواء كانت مدينة عامية او منزلية خاصية ولانهما مشتركان فى ان المنظور اليه فيهما هو المعاملة مع الغير واصلاح الخارجيات بخلاف تهذيب الاخلاق فان المنظور فيه المعاملة مع النفس واصلاح الداخليات من القوى الشهوية والغضبية والوهمية **قوله** واما منطقية وليس فى العلوم الحكمية علم خارج عن هذه فظهر من هذا الكلام ان علم الميزان عند الشيخ من جملة اقسام الحكمة فيكون داخلة فى الحكمة النظرية اذ من الظاهر انه ليس من اقسام الحكمة العملية بناء على التعريف والتقسيم المذكورين وان كان متعلقاً بكيفية عمل وغاية ايضاً ليست نفس الرأى والعلم بل الاصابة فى الفكر والعصمة من الخطاء وقد علمت انه لا منافاة بين كون العلم نظرياً وبين كونه متعلقاً بكيفية عمل كما لا ملازمة ايضاً بين كونه متعلقاً بكيفية عمل وكونه عملياً فالمنطق يشارك ساير العلوم النظرية فى الموضوع المشترك ويخالفها فى الغاية ويوافق العلوم العملية فى الغاية المشتركة وهى نفس العمل سواء كان ذهنياً او خارجياً ويخالفها فى الموضوع لان موضوعاتها الاعمال والافعال التى بقدرتنا واختيارنا من حيث هى كذلك وموضوعات المنطق المعقولات الثانية التى ليست بقدرتنا واختيارنا ومن رام ادخاله فى العمليات فعليه ان يغير منشأ تقسيم العلم الى العلمى والعملى وتعريف القسمين بان يجعلهما باعتبار الغاية لا باعتبار الموضوع فيقول الحكمة النظرية ما غايتها حصول علم ورأى والحكمة العملية ما غايتها حصول عمل وكيفية عمل لكن الاحسن والاولى ان يكون تمايز العلوم باعتبار تمايز الموضوعات لان الموضوعات اجزاء للعلوم والغايات خارجة عنها ولا شك ان التعريف والتقسيم باعتبار الجزء اولى منهما باعتبار الخارج **قوله** ولا فى شئ منها يبحث عن اثبات الاله تعالى فيه نظر لان الطبيعيين يبحثون عن اثبات الاله جل ذكره من طريق الحركة وانه لا بد ان ينتهى المتحركات والمحركات الى محرك غير متحرك غير متناهى القوة دفعاً للدور والتسلسل والجواب ان المراد ان اثبات الاله بحسب وجوده فى نفسه ليس مطلوباً فى غير هذا العلم وانما يبحث الطبيعى عن اثبات مبدأ للحركة غير متناهى قوة التأثير ليس بجسم ولا جسمانى لانه يبحث عن احوال الجسم بما هو متحرك وعن مبدأ الحركة الغير المتناهية فليس مطلوبه اثبات وجوده تعالى فى نفسه بل وجوده للحركة والمتحرك من حيث هو متحرك فاين هذا المطلب من ذاك وان لزمه بالعرض من جهة ان وجود الشئ لغيره يستلزم وجوده فى نفسه وهذا الاعتذار اولى من الذى سيذكره الشيخ والحاصل ان وجود الواجب فى نفسه ليس مطلوباً فى شئ من العلوم الا هذا العلم **قوله** ولا يجوز ان يكون ذلك اه قوله ذلك خبر يكون واسمه محذوف اى لا يجوز ان يكون المطلوب او المبحوث عنه فى ساير العلوم هو اثبات الاله والعرض انه كما لم يقع ذلك لا يجوز ايضاً ان يقع لما اشار اليه بقوله وانت تعرف هذا بادنى تأمل لاصول كررت عليك وهى ان المطلوب اثبات العرض الذاتى لموضوعه وان العرض الذاتى ما يلحق الشئ لذاته او لامر يساويه وان موضوع المسئلة اما نفس موضوع العلم او نوع منه او عرض ذاتى له او لنوع منه على وجه حقيقى فى مقامه وان مقوم موضوع العلم بحسب ماهيته او وجوده لا يجوز ان يكون مطلوباً فى ذلك العلم وان ما هو المبدأ لجميع الموجودات لا يصح ان يكون النظر فيه بعلم جزئى ولا ايضاً ان يكون بنفسه موضوعاً لعلم جزئى لانه يقتضى نسبته الى كل موجود فمن تأمل فى هذه الاصول عرف ان اثبات الاله تعالى ليس مطلوباً فى هذا العلم **قوله** اذ قد تبين لك من حال هذا العلم انه يبحث عن المفارقات اه اشارة الى ان اثبات المبدأ الاعلى لا يجوز ان يكون من مطالب العلم الكلى لانه ليس امراً عاماً فيجب ان يكون العلم بجزء من هذا العلم الاعلى فكما ان علم النفس من حيث انها مبدأ حركة جزء من العلم الطبيعى واما النظر فيما يخصها من حيث مفارقة الذات فانه يتعلق بالعلم الناظر فى احوال

موضوعات ساير العلوم فكذلك مسائل هذا العلم مبادى

المفارقات

المفارقات كان النظر في مبدء جميع الموجودات من حيث هو مبدء جزء من الاعلى واما النظر فيما يخصه من حيث هو هو فانه يتعلق بالنظر في العلم
الذي موضوعه المفارقات وهو العلم الذي ينظر في الامور المجردة عن المادة والحاصل ان الذي عمومه عموم الموجود والواحد لا يجوز
ان يكون العلم بالاشياء التي تحته جزء من علمه لانها ليست ذاتية له من احد وجهي الذاتي المذكور في كتاب البرهان ولا العام يؤخذ في حد
الخاص بل يجب ان لا يكون العلوم الجزئية اجزاء منه وانما يجب ان يكون ساير العلوم تحت العلم الناظر في الموجود بما هو موجود و
الواحد بما هو واحد والفرق حاصل بين كون علم جزء العلم اخر او كونه تحته لان لا موضوع لهم منهما فلا يجوز علم الناظر فيهما تحت علم
اخر ولا جزء له **قوله** كان غريبا من الطبيعيات الاولى في الاعتذار ما ذكرناه كما مر لانه اذا نظر في اثبات المطالب الغريبة عن علم في ذلك العلم لم
ينضبط اجزاء العلوم ويختلط ومن ذلك القبيل ايضا اثبات كثرة المحركات العقلية في علو السماء والعالم من الطبيعي واثبات النفس المجردة
للانسان في علم المركبات العنصرية منه والوجه في الجميع ما ذكرناه **قوله** كلها اربعة الاول مجرور والثاني مرفوع والكلية تحت
لما عدا المضاف من افراد المضاف اليه كما في قوله تعالى خالق كل شيء والله على كل شيء قدير وقولنا الارض تحت جميع العناصر والمحدد فوق
جميع الافلاك **قوله** الا واحدا منها وهو الفاعل الكل وانما لم يمكن القول بكونه موضوعا لهذا العلم لما مر من البيان انفا وفي بعض
النسخ لا واحد منها اي السبب الفاعلي بخصوصه كما مر واي واحد من الاربعة والمراد انه لا اختصاص لواحد من الاسباب القصوى
بكونه موضوعا لهذا العلم دون غيره **قوله** ليس من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب اه المراد ان مثل الكلي والجزئي و
القوة والفعل وان صح ان يكون من احوال الاسباب بما هي اسباب الا انها ليست مختصة بها لانها كما يوصف بها الاسباب القصوى
بما هي اسباب يوصف بها غير تلك الاسباب كالمعقولات والاسباب الجزئية وقد ثبت ان محمولات المسائل يجب ان يكون من الاعراض
المختصة الذاتية للموضوع وانما قيد الاسباب بقوله بما هي اسباب لان تلك الاحوال من الاعراض الذاتية للاشياء الموجودة بما هي موجودة مطلقة
او واحدة مطلقة او ما يجري مجراهما فاذا بحث عن احوال الاسباب لا من حيث هي اسباب بل من حيث هي موجودة كان البحث فيها عن احوال
الموجود المطلق فيكون هو الموضوع لا هي **قوله** ثم من البين الواضح ان هذه الامور اه هذا ثاني الوجوه على ان موضوع هذا العلم
ليس هو الاسباب القصوى وتقريره على وجهين لان المراد بهذه الامور في كلامه اما الاسباب القصوى واما مثل الكلية والجزئية ونظايرهما
فعلى الاول نقول ان موضوع العلم يجب ان يكون مسلما في العلم الذي يبحث عن احواله الخاصة وهذه الاسباب وجوداتها وكونها اسبابا
من الامور التي يجب البحث عنها اذ ليست بينة ولا هي من الاعراض الخاصة لموضوعات ساير العلوم الطبيعية والتعليمية وغيرهما فيجب
ان يبحث عنها في هذا العلم فكيف يكون موضوعا لهما وعلى الثاني نقول يلوح من البين الواضح ان مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل والقديم
والحادث والواحد والكثير وغيرها من الامور الشاملة للاسباب وغيرها في انفسها ومن حيث عمومها واطلاقها من المطالب التي لا بد
من البحث عنها في شيء من العلوم لابتناء كثير من المقاصد الضرورية العلمية على البحث عنها ثم لا شيء من العلوم مما يقع فيه البحث عن هذه
الامور على وجه العموم الا هذا العلم فيكشف ان البحث الواقع عنها في هذا العلم لا يجوز ان يكون على وجه اختصاصها بالاسباب الاربعة
القاصية والا لوجب استيناف البحث عنها على وجه العموم ايضا فيكون البحث على هذا الوجه لغوا واجنبيا في هذا العلم **قوله** وايضا
فان العلم بالاسباب المطلقة اه هذا ثالث الوجوه وحاصله ان البحث عن احوال الاسباب القصوى بما هي اسباب مطلقة فرع ثبوتها
واثباتها على الاطلاق تتوقف على معرفة ان في الوجود موجودات متعلقة الوجود باسباب فاعلية وقابلية وصورية وغائية ليصح
البحث عنها من حيث انها اسباب مطلقة واثبات السببية والمسببية بين شيئين لا يمكن بالحس لان غاية ما يدركه شيء من الحواس في باب
العلاقة ليس الا الموافات والمصاحبة بين شيئين وهي لا يوجب العلاقة الذاتية اذ ربما كانت موافات اتفاقية وصحابة غير تعلقية واما حكم
النفس بكون بعض الامور سببا لبعض كالنار للاحراق والزنجبيل للسخونة من جهة كثرة الاحساس بوقوع احدهما عقيب الاخر كما في
التجربيات فذلك لا يتم الا بضم مقدمة اخرى عقلية وهي ان الامور الاكثرية والدائمة لا يكون اتفاقية بل لها سبب ذاتي فيتوقف اثبات
هذه السببية التي يراد اثباتها بالحس والتجربة بين الشيئين كالنار والاحراق مثلا على سببية مطلقة ثابتة بين الاشياء قبل اثبات
هذه السببية وتلك السببية ايضا ثبوتها غير بين بل هي امر مشهور وليس كل مشهور حقا ولا مستغنيا عن البرهان فاذن كون بعض الموجودات
اسبابا مطلقة اي فاعلا وغاية ومادة وصورة على الاطلاق لا يثبت الا بالبرهان العقلي وموضع اثباتها ليس الا في العلم الاعلى و

كون ذلك قريبا من الوضوح لا يوجب الاستغناء عن البرهان اذ كل ما لا يكون بينا بنفسه سواء كان قريبا من الوضوح او لا فهو عند الحكيم
محتاج الى البرهان اذ لا بتعويل الا عليه كما قال تعالى تعليما لرسوله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وكقوله ومن يدع مع الله الها اخر
لا برهان له الا يرى ان كثيرا من المسائل الهندسية قريب من الوضوح ومع ذلك يبرهن عليه في كتاب اقليدس كقولك كل ضلعين من
المثلث فهما معا اطول من الثالث **قوله** فبين ايضا انه ليس البحث عنها يريد ابطال شق اخر من الاحتمالات الاربعة المذكورة اولا في
فرض البحث عن الاسباب القصوى وهو ان يكون البحث عن كل واحد واحد من الاربعة من حيث هو ذلك الواحد بخصوصه لا من حيث
انه سبب مطلق بان ذلك ايضا قد بين مما ذكر في شق الاول لانه كما ان البحث عن احوال الاسباب الاربعة القاصية بما هي اسباب
مطلقة يتوقف على اثبات وجودها مطلقا لا يقع الا في هذا العلم كذلك البحث عن احوال كل واحدة واحدة من العلل القاصية بخصوصها
يتوقف على اثبات وجودها الخاص واثبات وجودها الخاص لا يقع الا في هذا العلم فيلزم المحذور المذكور وهو ان يطلب موضوع
علم في نفس العلم الذي يبحث عن احوال ذلك الموضوع فلفظة بين بصيغة الفعل المجهول لا بصيغة الاسم كما توهمه بعض المعاصرين
قوله ولا ايضا من جهة ما هي جملة ما وكل هذا ابطال الشق الثالث من تلك الشقوق الاربعة الذي وقع رابع الاحتمالات
في الذكر اولا **قوله** لست اقول على وكلي لان ذلك يرجع الى الاحتمال الذي مر ابطاله اولا وقد علم الفرق في المنطق بين الكل والكلي
وهكذا يكون الفرق بين الجملة والجملي وفي بعض النسخ وقع مجمل بدل الجملي والمجمل عند الاصوليين عبارة عن المشترك اللفظي **قوله**
وان لم يكن كذلك في جزئيات الكلي اي العلم بالكل يتوقف على العلم بجزئه واما العلم بالكلي فغير متوقف على العلم بجزئيه بل ربما يكون الامر فيه
بعكس ذلك اذا كان الكلي ذاتيا لجزئيه والعلم بذلك الجزئي علما بالكنه **قوله** باعتبار قد علمته وهو ان لا يكون للكلي اعتبار صفة
بحسبها يفتقر ملاحظته الى ملاحظة الجزئيات اولا لكون الكلي جنسا او نوعا فان كون الكلي كالحيوان مثلا جنسا بالمعنى المنطقي يتوقف
اعتباره على العلم بجزئيات مختلفة الحقايق لا من حيث كونها ذوات جنس فان ذلك المعنى لا يمكن تعقله في الجزئيات الا مع تعقل مضايفه
في الكلي وهو كونه جنسا وانما المقدم تعقله على تعقل الكلي من جهة هذا الاعتبار هي ذوات الجزئيات لا وصفها كما حقق في مقامه
قوله واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة هذا رابع الاحتمالات في كون الموضوع في هذا العلم هو الاسباب
القصوى وقد وقع في الذكر السابق اولا وانما اخره الشيخ في البيان لانه الاحتمال الصحيح مع كونه خلافا فانه قد وقع البحث عن الاسباب
الاربعة بما هي موجودة في هذا العلم لان كل ما يبحث عنه من حيث كونه موجودا مطلقا من غير ان يكون نوعا مخصص الاستعداد
طبيعيا او تعليميا فحري بذلك البحث ان يكون في هذا العلم **قوله** ولم يكن من جهة ما هو موجود البحث عن الجسم الطبيعي من هذه
الجهات الثلثة اعني الموجودية والجوهرية والتركيب من الهيولى والصورة انما يقع في العلم الالهي والعلم الاعلى لا في الطبيعي والعلم
الاسفل لان البحث عن وجود الشيء وعن مقومات وجوده ومقومات ماهيته في ضمان العلم الذي هو فوق علم يبحث فيه عن العوارض
الذاتية لذلك الشيء فالبحث عن وجود الجسم الطبيعي في ضمان العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود بما هو موجود لانه من اقسام
الاولية والبحث عن الاقسام الاولية للشيء بحث عن عوارضه الذاتية وكذا البحث عن جوهريته لانه بحث عن مقوم ماهيته وكذا
البحث عن الهيولى والصورة لانه بحث عن مقوم وجوده اذ بهما يتم وجوده فعند ذلك يصلح لان يصير موضوعا لصناعة اخرى
فياخذه صاحب تلك الصناعة من يدي الفلسفي الذي قد تم صنعة العلمي فيه فيشرع هذا الصانع الاخر في صنعته المختص به
وهو تحت الصنع الاول لان هذا في اللواحق وذلك في المقومات **قوله** والعلوم التي تحت العلم الطبيعي اه علوم الطبيعي بعضها
اصول هي فوق وبعضها فروع هي تحت واصولها ثمانية اقسام الاول ما يعرف فيه الاحوال العامة للطبيعيات ويسمى سمع الكيان و
الثاني يعرف فيه احوال الاجسام البسيطة والحكم في صنعها ونضدها وغير ذلك ويسمى علم السماء والعالم والثالث يعرف فيه
احوال الكون والفساد والتوليد والتوالد وكيفية اللطف الالهي في انتفاع الاجسام الارضية من اشعة السماويات في نشوها و
جموتها واستبقاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين اللتين احديهما شرقية سريعة والاخرى غربية بطيئة
ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد والرابع يبحث فيه عن كائنات الجو والمركبات الناقصة فيشتمل عليه كتاب الاثار العلوية و
الخامس يبحث فيه عن احوال المركبات الجمادية ويشتمل عليه كتاب المعادن والسادس علم النبات والسابع يشتمل عليه كتاب

طبايع الحيوان والثاني يشتمل على معرفة النفس وقواها المدركة والمحركة ويشتمل عليه كتابا النفس والحس والمحسوس واما الاقسام
الفرعية من الحكمة الطبيعية فمنها الطب ويبحث فيه عن احوال البدن الانساني واركانه وامزجته وكيفياته وكياته من حيث استعداده
للصحة والمرض واسبابها وعلاماتها ومنها احكام النجوم والغرض فيه الاستدلال من اوضاع الكواكب واشكالها ووقوعها في بروج
البروج على احوال هذا العالم وهو تخميني ومنها علم الفراسة وفيه الاستدلال من الخلق على الخلق ومنها علم التعبير ومنها علم الطلسمات
والغرض فيه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض الارضيات لحصول امر غريب في هذا العلم ومنها علم الينبوجات والغرض فيه تمزيج
القوى التي في الاجسام الارضية لصدور فعل غريب ومنها علم الكيمياء وهو معرفة ان يسلب من بعض المعدنيات خواصها
وافادتها خواص غيرها ليتوصل بها الى اتخاذ جوهر ثمين كالذهب والفضة من هذه الاجساد **قوله** وكذلك الخلقيات
اي وكذلك العلوم السياسية والخلقية في ان موضوعها ليس الموجود بما هو موجود بل شيء اخر تحته وان موضوعها يثبت
في علم هو فوقها **قوله** واما العلم الرياضي فقد كان موضوعه اما مقدارا مجردا اه قد علمت ان اصول العلم الرياضي
اربعة وانقسامه الى الاربعة باعتبار انقسام موضوعه اليها والشيخ اشار اليها جميعا فقوله اما مقدارا مجردا في الذهن
اشارة الى موضوع الهندسة وقوله اما مقدارا ماخوذا في الذهن مع المادة اشارة الى موضوع الهيئة وقوله اما عددا مجردا
عن المادة اشارة الى موضوع الحساب واما عددا في المادة اشارة الى موضوع الموسيقى **قوله** ولم يكن ايضا ذلك البحث
منجرا اه قد علمت ان البحث عن وجود الشيء وحقيقته ومقوم حقيقته من وظايف العلم الالهي فالبحث عن كون الشيء مقدارا متصلا
وكون الخمسة او الستة عددا او مكانا ومن كون هذه الاشياء جواهر او اعراضا كل ذلك لا يقع الا في العلم الاعلى وانما يقع البحث
في العلم الاوسط عن الاحوال العارضة لهذه الامور بعد وضع وجودها وتمام حقيقتها **قوله** والعلوم التي تحت الرياضيات اه
الاقسام الفرعية للعلوم الرياضية كثيرة فمن فروع الحساب علم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة ومن فروع الهندسة علم
المساحة وعلم الحيل المحركة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم المناظر والمرايا وعلم نقل المياه ومن فروع الهيئة علم التقاويم
ومن فروع الموسيقى الاتخاذ الالات العجيبة لحصول النغمات المهيجة للنفس المهيجة لقواها ودواعيها كالارغنون وما
يشبهه **قوله** ثم البحث عن الجوهر بما هو موجود اه لما بين ان موضوعات سائر العلوم ومقوماتها الذاتية لا يبحث
عن وجودها ووجود ذاتياتها في تلك العلوم فاراد ان يبين ان تلك الامور لا بد ان يبحث عن وجودها في علم اخر لتبين
ان موضوعه ماذا فانه الموجود بما هو موجود فهو موضوع الفلسفة الاولى ولا يبعد ان يكون هذا شروع في منهج اخر في تحقيق
موضوع الفلسفة الاولى واثبات انيتها فيما بين العلوم والمنهج الذي سبق بيانه كان من جهة اثبات موضوعات سائر
العلوم الحكمية وهي الطبيعيات والخلقيات والرياضيات والمنطقيات وان موضوعاتها جميعا انما يثبت في علم اخر هو فوقها
وهذا المنهج من جهة ان ههنا امورا لا بد من اثبات وجودها وكميتها ولا يقع بيان وجودها وكمياتها الا في علم هو غير تلك
العلوم الجزئية وهو علم لا بد ان يكون موضوعه اعم الاشياء وما ذلك الا العلم الالهي الذي موضوعه الموجود المطلق بما هو
موجود مطلق **قوله** او هي في مادة غير مادة الاجسام اعلم ان الصورة بمعنى الذي هو امر بالفعل يصلح ان يعقل هي قسمان
قسم يفتقر في قوام وجوده الحسي الى مادة جسمانية وقسم لا يفتقر الى مادة جسمانية وهذا القسم ايضا قسمان قسم يفتقر في
قوام وجوده الفعلي الى مادة عقلية كالعلوم التصورية والتصديقية للانسان فانها صور ذاتية على ذات النفس والنفس
موضوعها وهي مادة غير جسمانية وقسم لا يفتقر اصلا الى مادة لا عقلية ولا غيرها كذوات العقول المفارقة على الاطلاق
وهي الصورة المحضة المطلقة **قوله** وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات اه اي ليس يجوز ان يكون البحث عن هذه
الامور المذكورة من الجهة المذكورة داخلا في العلوم الطبيعية الباحثة عن المحسوسات التي لا يمكن تجردها عن المادة المحسوسة
لا خارجا ولا ذهنا ولا داخلا في العلوم الباحثة عن المحسوسات المفتقرة الى المادة المحسوسة لا بحسب الذهن لان هذه الامور
مما ليس وجودها مفتقرا الى المادة المحسوسة لا خارجا ولا ذهنا كما سنبينه فلا يجوز ان يكون العلم بها من جملة هذين العلمين
اعني الطبيعي والرياضي وانما لم يذكر الخلقي في نفي كون العلم بها منه لان ذلك الاحتمال بعيد عن العقل واما المنطق فيجيء ذكره

في نفي

في نفي ذلك عنه **قوله** اما الجوهر فبين ان وجوده اه خلاصة تقرير هذا النفي على النظم الطبيعي هو ان البحث عن هذه المذكورات
من حيث وجودها ومهيتها بحث عن الامور التي لا تفتقر في وجودها وتعقلها الى مادة جسمانية وكل بحث عن مثل هذه الامور
يكون بحثا الهيا ويكون موضوعه مباينا لموضوعات العلوم الطبيعية والرياضية والمنطقية ينتج ان تلك الابحاث من الالهي
وموضوعها خارج عن موضوعات ساير العلوم اما الكبرى فقد بينا بطال نقيضها واما الصغرى فهو قوله اما الجوهر
قوله بما هو جوهر فقط لفظة فقط يجوز كونه بيانا للاطلاق وكونه بيانا للتقييد ايضا فان البحث عن الجوهر على كلا الوجهين
وقع في العلم الاعلى اما على الوجه الاول ففي العلم الكلي منه واما على الوجه الثاني ففي علم المفارقات منه وقوله والا لما كان جوهرا
لا محسوسا بيان الاستغناء عن المادة بكلا الاعتبارين **قوله** واما المقدار فلفظه اسم مشترك يساوي لفظ المقدار كلفظ المثل
بالمعنى الذي ليس بمضاف يطلق بالاشتراك اللفظي عند المشائين على معنيين احدهما من مقولة الجوهر وهو صورة الجسم
الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي على الاطلاق وثانيهما من باب الاعراض وهو معنى جنسي مشترك بين الامور الثلثة اعني الخط
والسطح والجسم التعليمي والمتصل الكمي فرد رابع هو الزمان واما الاشراقيون فهم ينكرون المعنى الاول من المقدار لكن يطلقون
المقدار بالمعنى الثاني على الجسم الطبيعي ويجعلون بعض افراد الكم المقداري جوهرا وبعضها عرضا فالجوهر من الكم المتصل المقداري
هو الجسم الطبيعي والعرض هو السطح والخط **قوله** وقد عرفت الفرق بينهما ذكر هذا الفرق في الفصل الرابع من المقالة الثالثة
من الفن الثاني من المنطق حيث قال الجسم اما هو جسم لانه من شانه وفي طباعه بحيث يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق
متقاطعة على حد واحد مشتركة لتقاطعها على قوام وهذه صورة الجسمية ثم اذا اختلف الجسمان بان احدهما يقبل احد الابعاد
او اثنين منها او ثلثها اكبر او اصغر من الابعاد التي في الجسم الاخر فانه لا يخالفه في انه يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق البتة ويخالفه
فيما قبل من الابعاد على ما ذكر فهو من حيث يقبل ثلثة ابعاد بعينها او هي موجودة فيه بالفعل ان امكن فهو من حيث يقدر هو له كان
التقدير لا بعينه البتة ان امكن او بعينه والصورة الجسمية التي هي صورتها الجوهرية التي لا يزيد فيها جسم على جسم فهي من جملة
القسم الاول وهي صورة جوهر بل جوهر ليست عرضا والمعين المعروض التقدير في الابعاد الثلثة تقديرا محدودا او غير محدود
فهو العرض الذي من باب الكم انتهى **قوله** فانه مبدء لوجود الاجسام الطبيعية اعلم ان لهذا المعنى اربعة انحاء من المبدائية بالقياس
الى اربعة اشياء فانه صورة مقومة لوجود الهيولى الاولى كالعلة الفاعلية للشيء لانها شريكة فاعل الهيولى وهي علة صورية للجسم بما
هو جسم ومقوم لماهيته وهو بالقياس الى الاجسام الطبيعية النوعية علة مادية او جزء علة مادية وبالقياس الى صورها النوعية
مادة الجزئية فهو على كل واحد من هذه الانحاء والاعتبارات يمتنع ان يكون متعلق القوام بشيء من المواد المحسوسة كيف و
قد تضاعفت لجهات التقدم عليها بالذات بهذه الوجوه من العلية كما اشرنا اليه **قوله** فان الشكل عارض للمادة اه مطلق الشكل
وكذا مطلق المقدار الجسمي بالمعنى الثاني من لوازم المادة وانما يثبت عرضيتهما بتبدل اشخاصهما وتواردا عدادهما على المادة المعينة
وهي هي بعينها كما اذا اشكلت السمعة الواحدة باشكال مختلفة كالكرة والمكعب والاسطوانة وغيرها فان تحقق عرضية الاشياء هو جواز
تبدل احادها مع بقاء هوية المحل فتبدل الاشكال على جسم واحد جوهري يظهر عرضية الشكل واذا ثبت عرضية الشكل ثبت عرضية
المقدار فان نسبة الشكل الى المقدار نسبة الفصل الى الجنس وهما متحدان جعلا ووجودا فتبدل احدهما يوجب تبدل الاخر لا يقال ان الجسم الكري
اذا تكعب فان مقداره المساحي مساو للذي قد كان اولا لانا نقول لا مساواة بين الاشكال المختلفة بالفعل بل هي في قوة المتساوية
وما بالقوة غير موجود ويعد وانما المتساوية في الاجسام من الاجسام هي ما كانت على شكل واحد **قوله** فليس هو بحثا ايضا
اي كما ان البحث عن نحو وجود المقدار بالمعنى الاول بحث عن احوال ما لا يتعلق وجوده بالمادة كذلك البحث عن نحو وجود المقدار بالمعنى الثاني
بحث عن مثل تلك الاحوال لان البحث عن انحاء وجودات الاشياء ومهياتها من وظيفة ذلك العلم كما مر **قوله** فاما موضوع
المنطق من جهة ذاته فقط انه خارج عن المحسوسات اه الاولى تقديم هذا الكلام على قوله ثم البحث عن الجوهر الخ ليكون داخلا في
الوجه الاول الذي مبناه على ان موضوعات ساير العلوم انما يبحث عن انيتها ومهيتها في علم اخر هو العلم الاعلى وكان الشيخ اراد به بيان
وجه اخر على اثبات الفلسفة الاولى وتحقيق موضوعها والغرض ان موضوعات المنطق وهي المعقولات الثانية من جملة الاشياء

جسم على الاطلاق وصحيح نقل القاضي

التي يقع البحث عن نحو وجودها وان وجودها ليس الا في العقل ولا يجوز البحث عنها من هذه الجهة في علم المنطق لان البحث عن وجود الموضوع
لعلم لا يقع في ذلك العلم كما مر مرارا ولا في علم موضوعه المحسوسات كالطبيعي والرياضي لانها غير محسوسة فالبحث عنها ايضا لا يمكن ان يقع
في علم غير هذه العلوم النظرية وليس هذا العلم الا العلم الاعلى **قوله** فبين ان هذه كلها يقع في العلم الذي اه لما ثبت ان البحث قد
يقع من الاشياء التي بعضها من باب الجوهر كنفس الجوهر والجسم والصور الجوهرية العقلية وغيرها وبعضها من باب الكم كالمقادير
العدد وبعضها مقولات اخرى كمقولات المنطق التي هي من باب الكيف وغيرها بحثا على الوجه المذكور فظاهر ان البحث عن هذه الامور
على الوجه المذكور لا يقع الا على علم يتناول ما ليس بمفتقر الى المادة المحسوسة وجودا وتعقلا ومعلوم ايضا انه ليس لكل واحد من هذه
الابحاث موضوع اخر غير جسماني وعلم اخر عال بل كلها مما يقع في علم واحد له موضوع واحد واذا كان كذلك فموضوعها المشترك الذي
يكون تلك الاشياء بوجوداتها ومهياتها احوالا واعراضا ذاتية له واقساما اولية منه لا يمكن ان يكون الا امرا عاما محققا وليس ذلك
الا الوجود المطلق والموجود من حيث هو موجود وانما قيل المعنى العام بالمحقق ليخرج المفهومات العامة الاعتبارية والسلبية كالشيء
والممكن العام والامتناع والانعدام فان البحث عن احوال تلك الامور ليس من الحكمة الباحثة عن احوال اعيان الموجودات في شيء
قوله وكل قد يوجد ايضا اه هذا وجه اخر في تحصيل موضوع الفلسفة الاولى والفرق بين هذا والوجوه السابقة ان المبحوث
عنه المذكور فيها كان من جملة امور موجودة بالاستقلال سواء كان وجودها وجود الجواهر او وجود الاعراض وسواء كان العرض
عرضا خارجيا او عرضا ذهنيا واما المبحوث عنه المذكور في هذا الوجه فهو من جملة امور عرضية وجودها وجود موضوعاتها بعينه
لكن النفس تحددها وتحققها بان تنتزعها عن الموجودات والفرق بينها وبين ساير الاعراض ان وجودات ساير الاعراض في انفسها وجودات
لموضوعاتها واما هذه الامور فوجوداتها في انفسها هي بعينها وجودات موضوعاتها والفرق بينها وبين الوجود ان الوجود نفسه
وجود الموضوع وكل من هذه الامور وجوده وجود الموضوع لا ان نفسه وجود الموضوع لان لها مهيات غير الوجود بخلاف
الوجود اذ لا مهية له **قوله** وهي مشتركة في العلوم اه اي يقع استعمالها في كل واحد من العلوم بوجه من وجوه الاستعمال اعم من
ان يكون من جهة كونها من المبادي المشتركة في علم او من المقاصد فيه او لا هذا ولا ذاك بل يقع الاحتياج الى استعمالها في بيان بعض
المقاصد والغرض ان هذه الامور ليست مما يستغنى عن معرفتها وبيان وجودها حتى لا يجب البحث عنها في شيء من العلوم بل يجب
البحث عن وجودها وحدودها ثم لا يبحث في شيء من العلوم الجزئية البحث عنها من الحيثية المذكورة بل باحد الوجهين الاخيرين اذ لو
بحث عنها من حيث وجودها وحدودها في شيء من العلوم الجزئية لكانت هي من العوارض المختصة بموضوع ذلك العلم لان محمولات
مسائل كل علم يجب ان يكون من خواص موضوعه لكن ليس شيء من موضوعات العلوم الجزئية مما يختص بشيء من هذه الامور فلا بد
ان يكون موضوعها من تلك الجهة امرا عاما والعلم المتكفل باثبات وجودها وتحقق مهيتها اعم العلوم واعلاها **قوله** وليست
من الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات اه الغرض من هذا الكلام وما بعده هو التوضيح والتاكيد ودفع التوهم
المضادة للحق اي ليست مما لا وجود لها الا وجود الذوات المختلفة الحقائق الموجودة بوجودات مختلفة حتى لا يفتقر الى استيناف بحثه
عنها وعن احوالها لان البحث عنها وعن احوالها على ذلك التقدير راجع الى البحث عن تلك الذوات وعن احوالها لانك قد علمت انها
من جملة الاعراض والصفات لانها غير مستقلة الوجود ومنشا هذا التوهم هو كونها من الامور الانتزاعية التي ليست لها وجود خارجي
متميز عن وجود الموضوعات والذوات فيتوهم انها عين تلك الذوات وقد مر الفرق بينها وبين ساير الاعراض بان وجود ساير الاعراض
غير وجود موضوعاتها خارجا وذهنا ووجود هذه الامور عين وجود موضوعاتها في الخارج لكنه غيرها في الذهن لانها من عوارض المهية
لا من عوارض الوجود ولاجل هذه الدقيقة عبر الشيخ عن الحكم بكونها من الصفات لا من الذوات بهذه العبارة اشعارا بانه يكفي في ثبوت عرضيتها
ان لها نحوا من الوجود غير وجود الذوات في اي ظرف كان وباي اعتبار كان لان ما ليس بعرض هو ما لا وجود له بوجه من الوجوه الا وجود
الذوات **قوله** ولا ايضا من الصفات التي يكون اه اي ليست كل واحد منها من الامور العامة الشاملة لكل شيء كالشيء والممكن العام و
نحوهما حتى لا يحتاج الى البحث عن اثباتها وتحديدها وتعريفها فلا يكون مطلوبا في علم من العلوم من الجهة المذكورة **قوله** ولا يجوز
ان يحصر بقوله ليكون موضوع البحث عنها تلك المقولة بخصوصها الا غير **قوله** ولا يمكن ان يكون من عوارض شيء اي من عوارض مخصوصة

بالاستقلال له

بشئ والا فهي من العوارض لاشياء كثيرة خاصة لكن لا على وجه الاختصاص لها بشئ من الموجودات الا من جهة كونها موجودة مطلقة فيكون
من الاعراض الخاصة بالموجود المطلق ومن الاعراض العامة لها والمطلق في العلوم كما علمت ليس الا الاعراض الخاصة بالشئ فيكون موضوعها
في البحث هو الموجود المطلق لا الجزئيات **قوله** ولانه غني عن تعلم مهيته وعن اثباته اه هذا وجه اخر على ان موضوع العلم الاعلى هو
الموجود المطلق لان موضوعه يجب ان يكون امرا عاما شاملا لجميع الموجودات محقق الذات غنيا عن التعلم مهية وانية ولا يتحقق هذه
الاوصاف الثلثة في شئ من المعاني الا في الوجود بما هو موجود فان غيره من المفهومات اما ان لا يوجد اصلا او لا يعم لجميع الموجودات وغيرها
فلا يكون تلك الاحوال المطلوبة اعراضا خاصا له **قوله** ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود اه كل ما يلحق الشئ لذاته او لا
يتوقف لحوقه على شرط ولا ايضا على ان يصير نوعا خاصا من انواعه فذلك الشئ من عوارضه الذاتية واحواله الاولية ولا ينافي ذلك كون
اللاحق العارض امرا اخص من ذلك الشئ كما توهمه بعض اجلة المتاخرين ومنشأ كلام الشيخ الى التنافي حيث ان ما يلحق الشئ لامر اخص فهو عرض
غريب ليس عرضا ذاتيا مع انه مثل العرض الذاتي بالمستقيم والمستدير للخط ومنشأ هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الاخص وبين العارض
لامر اخص او توهم ان كل ما يعرض الشئ لذاته يجب ان يكون لازما لذاته وليس كذلك فان الفصول المقسمة لجنس واحد كفصول الحيوان من الناطق
وغيره كل واحد منها عارض ذلك الجنس لذاته مع كونه اخص منه **قوله** وبعض هذه الامور هي له كالانواع اه قد علمت ان فصول الجنس
وانواعه بحسب القسمة الاولى من عوارضه الذاتية فكذلك نسبة الاجناس العالية اعني المقولات العشر الى طبيعة الموجود بما هو
موجود كنسبة الانواع الاولية الذاتية الى الجنس فيكون من الاعراض الذاتية له وانما قال هي كالانواع ولم يقل انها الانواع له لان الوجود
المطلق ليس طبيعة جنسية ولا امرا كليا وليس شموله للموجودات شمول الكلي لافراده الجنسية والنوعية والذاتية والعرضية من الامور
التي يعرض للمهيات في الذهن والوجود ليس بمهية لشئ ولا ذا مهية ولا له صورة في الذهن مطابقة له حتى يعرض له الكلية والجنسية و
غيرهما من المعقولات الثانية بل هو صريح الانية الخارجية لكنه يشبه الذاتي والجنس لانه ليس بخارج عن حقيقة افرادها المتخالفة الحقائق
ولما كانت قسمته الى المقولات قسمة اولية يكون هي من عوارضه الذاتية لا كقسمة الجوهر الى الانسان وغير الانسان فان الجوهر لا ينقسم
اليهما الا بعد قسمته الى الحيوان وغير الحيوان وكذا لا ينقسم الى الحيوان وغيره الا بعد ان ينقسم الى النامي وغيره فهذه الامور
من الاعراض الغريبة للجوهر بما هو جوهر اما العرض الذاتي من الاقسام للجوهر هو مثل قابل الابعاد ومقابله **قوله**
وبعض هذه له كالعوارض اه كون هذه الامور كالعوارض للموجود بما هو موجود وكون غيرها كالمقولات وما تحتها كالانواع
مع كون الجميع مما يصدق عليه الموجود لا يخلو من دقة وصعوبة اما كونها كالعوارض فليست لعوارض فلما سبق من انها ليست
من العوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحركة وغيرهما ولا من العوارض الذهنية لها كالكلية والجزئية وغيرهما بل انما عروضها
للمهيات الموصوفة بها بضرب من التحليل والاعتبار واما كونها كالعوارض للموجود لا كالانواع له فلانها ليست كما اشرنا اليه من الامور
الموجودة على الاستقلال كالجواهر والاعراض القارة ولهذا ليست مندرجة تحت شئ من المقولات وعوالي الامهات بالذات بل
بالعرض وتحقيق الامر فيها يحتاج الى مقام اوسع من هذا المقام **قوله** ولقائل ان يقول اه منشأ هذه الشبهة اما الخلط بين الطبيعة من
حيث هي هي والفرد او الخلط بين الطبيعة من حيث هي هي والطبيعة على الاطلاق وليس يلزم من كون بعض افراد الطبيعة ذا مبدأ ان يكون
الطبيعة من حيث هي هي ذات مبدأ ولا ايضا يلزم من كون الطبيعة على الاطلاق علة ومعلولة تقدم الواحد بعينه على نفسه فان من
شروط التناقض وحدة الموضوع وحدة بالعدد لا بالعموم **قوله** والجواب عن هذا ان النظر في المبادي اه هذا هو الجواب الحق المبني
على النظر الدقيق والبحث اللطيف وهو ان البحث عن مبادي الموجود المطلق بحث عن لواحقه وعوارضه الذاتية المختصة به اما كونها من
العوارض له لامكان تحققه وثبوته مطلقا من غير افتقار الى مبدأ كما في واجب الوجود ولا ينافي ذلك تحققه وثبوته مطلقا على وجه الافتقار
الى مبدأ وكون الموجود المطلق ذا مبدأ لا يستلزم كون الشئ الواحد بعينه مبدأ لنفسه ولا كون الموجود المطلق من حيث هو موجود
مطلق مفتقرا الى مبدأ وان كان الموجود المطلق ذا مبدأ والفرق بين الاعتبارين مما سيظهر في مباحث المهية واما كونها من العوارض
المختصة به لا من العوارض العامة له فلانه لا شئ محقق اعم من الموجود المطلق حتى يلحقه كونه مبدأ فاعليا او غائيا او ماديا او صوريا لحوقا
اوليا او يلحق بتوسطه للموجود المطلق فيكون كونه مبادي من العوارض العامة له واما كونها من العوارض الذاتية له اولا ليس لحوقها اياه بتوسط

امر اخص

امر اخص فان كون الموجود ناعلا وغايته وغيرهما من المبادي على الاطلاق لا يحتاج الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا او غيرهما وكل ما يلحق
الشيء لا بواسطة امر اعم ولا بواسطة امر اخص فهو عرض ذاتي له والبحث عنه مطلوب في العلم الباحث عن احواله فالبحث عن المبادي بحث عن الاعراض الذاتية
للموجود المطلق المطلوبة في العلم الباحث عن احواله وهو العلم الاعلى **قوله** ثم المبدء ليس مبدءا للموجود كله اه هذا جواب لمن عن ذلك
السؤال مبناه على التخصيص ولا حاجة اليه لما ذكرنا من الفرق بين كون الموجود المطلق مبادئ وبين كون الموجود المطلق من حيث كونه موجودا مطلقا
مبادئ وهذا التخصيص لا يخرج عن تكلف فان البحث عن مبادي الموجودات الواقع في العلم الكلي انما يقع على وجه الاطلاق لا على سبيل التقييد
بكونها مبادئ لبعض الموجودات على ان البحث عن المقيد ايضا بحث عن المطلق على وجه الاطلاق بان يكون الاطلاق معتبرا فيه فان كون
الموجود المطلق موضوعا للعلم لا ينافيه كون المبادي له من عوارضه اذ المبادي في الحقيقة مبادئ للافراد والافراد كلها من عوارضها بطبيعة
وكما ان افراد الوجود كلا او بعضا من عوارضه فكذلك مبادي الموجودات كلها او بعض منها من عوارضه لانها ايضا من افراده والذي
لا مبدء له هو طبيعة الوجود من حيث هي هي حتى انه لو فرض ان لكل موجود مبدءا وقطع النظر عن البرهان الدال على بطلان التسلسل الى غير
النهاية لكان البحث عن مبادي الوجود بحثا عن عوارضه والتي يمتنع البحث عنها في العلوم من مبادي الموضوع هي مبادي مهيته من حيث
هي هي لا مبادي افراده وههنا لم يقع البحث عن مبادي مهية الوجود المطلق اذ لا مبدء له ولا مهية له لانه بسيط **قوله** ولو كان مبدءا للوجود
كله لكان مبدءا لنفسه هذا اذا كان المبدء واحدا بالعدد وانت تعلم ان المبحوث عنه في العلم الكلي من المبادي ليس على هذا الوجه فلو فرض
قولنا ان لكل وجود مبدءا لم يلزم منه الا التسلسل لا كون الشيء مبدءا لنفسه ومثل هذا الاشتباه وقع لبعض افاضل المتاخرين حيث قال و
هو بصدد اثبات واجب الوجود من غير الاستعانة بطلان التسلسل انه على تقدير انحصار الموجودات في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود
ما يتوقف على ايجاد ما لان وجود الممكن انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد
وقال ايضا في وجه اخر ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدءا والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود الواجب بالذات و
اعترض عليه بعض معاصريه في الوجه الاول على التقدير المذكور يلزم التسلسل لا الدور واقول ان الدور الذي يستلزم الفرض المذكور
دور غير مستحيل اذ الدور المستحيل هو توقف الشيء بعينه على ما يتوقف هو بعينه على ذلك الشيء لاستلزامه كون شيء واحد بعينه سابقا
على نفسه واما الشيء الواحد بالعموم فذلك الدور فيه وذلك التقدم له على نفسه غير مستحيل فيه اذ الوحدة المعتبرة في جانب الموضوع
هي الوحدة الشخصية لا غير والا فلا استحالة في صدق المتقابلين على موضوع يكون وحدته بالمعنى لا بالعدد او لا ترى ان قولنا ان الحيوان
يتوقف على المني والمني يتوقف على الحيوان وقولنا ان الدجاجة من البيض والبيض من الدجاجة ليسا بدورين الا في اللفظ وكذا قولنا ان الحيوان
يتوقف على الحيوان لكونه متوقفا على المني المتوقف عليه ليس لوجب توقف حيوان بعينه على نفسه لاختلاف الحيثية وكلا الوجهين غير
صحيحين وقوله ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدءا ان اراد به ان لا مبدء له من هذه الحيثية كما هو الظاهر فذلك صحيح ولكنه غير
ما يلزم من فرض ان كل موجود له مبدءا ولا من فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك وان اراد ان ليس للموصوف بهذه الحيثية مبدءا فهو غير
صحيح اذ للموجود المطلق منقسم الى ما له علة والى ما ليست له علة والمقسم يصدق على كل قسم فالموجود المطلق يصدق على الموجود المعلول وان لم
يصدق عليه ولا ينقسم اليه بقيد الاطلاق او العموم كما لا يخفى **قوله** بل الموجود كله لا مبدء له قد علمت ما فيه فلا حاجة الى ان نعيده وكذا
كلام المستدل المذكور ماخوذ من ههنا **قوله** انما المبدء الموجود المعلول فالمبدء هو مبدء لبعض الموجود قد علمت انه لا حاجة الى هذا
التقييد والتخصيص في هذا المقام فان المبدء لبعض الموجود مبدء للموجود المطلق وان لم يكن مبدءا له من حيث كونه موجودا مطلقا وكذا قوله
فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادي الموجود مطلقا منظور فيه لانه يبحث عن مبادي الموجود مطلقا وان لم يبحث عن مباديه من حيث كونه
مطلقا فان الموجود مطلقا لو امتنع لذاته عن كونه ذا مبدء لما تحقق موجود معلول انما الممتنع عن كونه ذا مبدء هو بعض خصوصيات الوجود
لا طبيعة الوجود مطلقا **قوله** كساير العلوم الجزئية اه هذا مثال عندنا لان البحث قد يقع عن مبادي بعض افراد الموضوع لا عن مبادي
المشتركة لجميع افراده ومثال عندنا لان البحث قد يقع عن المبادي المشتركة لافراد الموضوع كلا او بعضا وللموضوع ايضا مطلقا لكن لا من حيث
حقيقته المشتركة بين موضوعات المسائل الا ترى ان كتاب الحيوان قد يبحث فيه عن مبادئ مشتركة لكل فرد ككون كل حيوان متولدا ما عن مثله
او غير مثله وكل حيوان له مبدء حركة ارادية وذلك المبدء جزء من اجزاء الحيوان مطلقا وان لم يكن جزء ولا مبدء مطلقا للحيوان من حيث هو

جوابا لبلزم عن البحث عن مبادى الموضوع من حيث هو موضوع فى العلم الذى يبحث عن احواله **قوله** ويلزم هذا العلم ان ينقسم صورة الى اجزائه
العلم كالحكمة والمنطق والطب والنحو وغيرها قد يطلق ويراد به الملكة النفسانية التى بها يقتدر الانسان على استكشاف كل مسئلة يرد عليه
من غير تجشم وتكلف فيقال للموصوف بها انه حكيم او منطقى او طبيب او نحوى ونحوه وقد يراد به العلم بمجموع المسائل المدونة فيه او بعض تلك
المسائل المعلومة وليس المراد ههنا المعنى الاول لانه امر بسيط لا اجزاء له بل المراد هو المعنى الثانى لانه ذو اجزاء ونسبة الاول الى الثانى ليست
كنسبة المجمل الى المفصل كالحد والقياس الى الحد بل كنسبة العقل البسيط الفعال للعلوم التفصيلية النفسانية الى تلك العلوم وغير
ههنا موضع بيانه فالعلوم بالمعنى الثانى اجزاء وجزئيات وفروع فاجزاء كل علم هى العلوم والمسائل التى تحتوى ذلك العلم عليها وجزئياتها
هى العلوم التى موضوعاتها افراد موضوع ذلك العلم وفروعه هى العلوم التى موضوعاتها عوارض موضوع ذلك العلم **قوله** لانها
موجود متحرك فقط او متكم فقط يعنى لو خصص السبب الاول بكونه سببا اول لكل متحرك او متكم لكان البحث عنه بهذا الاعتبار طبيعيا او
تعليميا فخرج من كونه من اجزاء العلم الالهى وفى بعض النسخ بدل قوله انها موجود بما هو موجود وهو اولى واصح **قوله** ومنها ما يبحث
عن العوارض للموجود وهو كالبحث عن الوحدة والكثرة والقوة والفعل والتقدم والتاخر والعلية والمعلولية وقد علمت ان كونها من العوارض
للموجود باى وجه يصح وفى اى مرتبة من نفس الامر تحقق **قوله** ومنها ما يبحث عن مبادى العلوم الجزئية مبادى العلوم بعضها
تصورية كتصور الموضوع واجزائه وبعضها تصديقية كالتصديق بوجود الموضوع وبكونه موضوعا وبالمسائل التى يتوقف عليها البراهين
الواقعة فيها على المطالب فلما كان هذا العلم متكفلا لبيان حدود الاشياء الكلية وماهياتها واثبات وجوداتها وانياتها بالبراهين و
من جملتها مبادى العلوم التصورية والتصديقية فيقع البحث لا محالة عن تلك المبادى ايضا فيكون تلك المبادى من جملة المسائل المطلوبة
فى هذا العلم وقوله لان مبادى كل علم اخص اه هذا وجه اخر والذى ذكرناه هو اعم ما خذا من هذا الوجه حتى انه لو فرض علم لم يكن اخص
من هذا العلم لكان هو البحث عن مباديه من جملة مسائل هذا العلم **قوله** فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود اه يريد ان البحث عن
مبادى العلوم الجزئية باى وجه يكون وعلى اى كيفية يقع فى هذا العلم فان موضوعات العلوم الجزئية امور مخصوصة والتى يبحث
عنها فى هذا العلم احوال للموجود المطلق الذى هو اعم الاشياء فكيف يكون مبادى تلك العلوم الجزئية مسائل هذا العلم فبين ذلك
ويكشف عن وجه اشكاله بان احوال موضوع العلم الاعلى قد يكون امورا هى كالاقسام له والاقسام قد يكون من العوارض الذاتية للمقسم
وذلك اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية كقسمة الجنس الى الانواع وقسمة الوجود الى الموجودات علمت انها كقسمة الجنس الى الانواع و
بمعنى انه ليس بخارج عن حقايق الموجودات وان لم يكن جنسا بالحقيقة لانه ليس بماهية كلية كما مر وكذلك اقسام الاقسام ايضا من العوارض
الذاتية اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية وهكذا الى ان يصير القسمة لسبب لحوق عارض غريب فان المراد من القسمة الاولية ان لا يحتاج
المقسم فى انقسامه الى تلك الاقسام الى لحوق امر خارج عن ذاته فان قسمة الحيوان الى الانسان والفرس وسائر الانواع قسمة اولية والاقسام
اعراض ذاتية له وقسمته الى الابيض وغيره والى الضاحك وغيره والى الكاتب وغيره غير اولية والاقسام ليست اعراضا ذاتية له وان
كان القسم الخارج فى بعضها اعم وفى بعضها مساويا وفى بعضها اخص مما خرج من القسم الاولى وكانت القسمة فى الانحاء الثلثة الاخيرة
ايضا مستوفاة كالاولى وبالجملة احصية العارض لا ينافى كونه من الاحوال الذاتية للمعروض الموضوع فاذن نقول ان هذا العلم يبحث
عن احوال ذاتية للموجود المطلق ومن جملة احواله اقسامه الذاتية كالمقولات واقسام اقسامه الذاتية ايضا كانواع المقولات وانواع انواعها
حتى يبلغ التقسيم الى تخصيص يحصل به موضوع علم من العلوم سواء كان ذلك التخصيص اخر التخصيصات والتقسيمات التى لا يجوز بعده تخصيص
ام لا فالاول كالجسم القابل للحركة والسكون فانه قسم من الاقسام الاولية الذاتية للموجود بما هو موجود ويحدث معه موضوع الطبيعى ولا
يمكن ان يقع للموجود تقسيم يقع بحسبه قسم اخص خصوصا منه الا بلحوق عارض غريب من تغير او تكم فيصير المخصوص امرا طبيعيا او تعليميا لا يجوز
ان يكون من احوال الموجود بما هو موجود ولا البحث عنه داخلا فى العلم الاعلى والثانى كالكم المطلق فانه قسم حادث للموجود من جهة تقسيمه
الى الكم وغير الكم وهو موضوع العلم الرياضى لكن يجوز بعده تقسيم اخر للموجود يكون الاقسام الاولية الحاصلة منه اخص خصوصا من الكم
المطلق من غير حاجة الى انضمام عارض غريب كقسمة الوجود المطلق الى كم متصل وغيره بل الى مقدار وغيره بل الى جسم تعليمى وغيره فالجسم التعليمى
مع كونه اخص من الكم المطلق بمراتب لكنه هو ايضا كالكم المطلق من الاقسام الاولية للموجود ومن الاعراض الذاتية له فانه اخص جسما لا

على جبلا

على جعله مقدارا وكذا جعله مقدارا لا يتوقف على جعله كما متصلا ولا جعله كما متصلا يتوقف على جعله كما مطلقا بل الكل فيما يتحقق مجعول بجعل
واحد هو وجود هو وجود واحد فاذا لا يجب فيما اذا حصل قسم هو موضوع علم جزئي ان لا يكون ما هو اخص منه من الاقسام الذاتية الاولية لموضوع
هذا العلم يقع البحث عنه فيه بل قد يكون وقد لا يكون فعلى كل من الوجهين اذا حصل في هذا العلم قسم خاص يصلح لان يبحث من احواله الذاتية
صاحب علم جزئي فيسلم اليه صاحب هذا العلم وهو باخذه ويتسلمه منه من غير بحث ونظر اذ ليس لصاحب علم جزئي ان يبحث عن وجود
موضوعه وحده مهيته والا لكان من تلك الحيثية صاحب علم هو فوق علمه فالمهندس مثلا اذا بحث عن وجود الكم المتصل ومهيته صار من
هذه الجهة عالما الهيا لا مهندسا قوله وكذلك في غير ذلك كما اذا حصل من الاقسام وجود الاخلاق النفسانية فياخذه صاحب علم
الاخلاق والسياسات او حصل منها وجود المعقولات الثانية فياخذه صاحب علم الميزان **قوله** وما قبل ذلك التخصيص مبدأ
وقوله كالمبدأ له عطف تفسيري عليه وقوله فيبحث عنه خبر المبتدأ يعني يبحث هذا العلم عن وجود قسم من الوجود هو اعم من القسم الذي هو
موضوع علم من العلوم الجزئية وهذا واضح لان البحث عن وجود الاخص وتقرر مهيته اذا كان داخلا في مسائل العلم الاعلى فالبحث عن وجود
الاعم منه الذي كالمبدأ له وعن تقرر مهيته كان احرى واليق بان يكون داخلا في مسائله ثم انك قد علمت مما ذكرنا ان العلم الاعلى قد يبحث
عن حقيقة ما هو بعد الاخص الذي هو موضوع علم جزئي وما هو كالمعلول له مثل البحث عن الخط والسطح والجسم التعليمي وكل منها
اخص من موضوع العلم الرياضي **قوله** فيكون اذن مسائل هذا العلم اه المباحث الموردة في هذا العلم اصنافها كثيرة لكنها مندرجة
في ثلثة مجامع احدها البحث عن اسباب الوجود ويندرج فيه مباحث العلة والمعلول واثبات المفارقات العقلية واثبات المبدء
الاول للوجود واثبات المادة الاولى والصورة المنوعة للاجسام واثبات الغايات للطبايع واثبات الاجسام الفلكية ونفوسها و
وعقولها التي هي غايات حركاتها فان جميع هذه المسائل يبحث عن مبادي الوجود وثانيها هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة
والكثرة والقوة والفعل والتام والناقص والقدرة والعجز والتقدم والتاخر والقديم والحادث وغير ذلك وقد سبقت منا الاشارة
الى انها باي وجه يكون من العوارض للوجود مع انه ليس في الخارج بحسبها عارضية ومعروضية بين شيئين والحق ان كونها من
العوارض انما يكون باعتبار من الذهن وضرب من التحليل كالذي يقع بين الماهية والوجود فهي كالوجود زائد على الماهية خارجة محمولة
عليها لا كحمل الذاتيات عليها وثالثها البحث عن اقسام الوجود التي هي مبادي العلوم الجزئية اعم من ان يكون موضوعات لها او غير ذلك
وليس يجب ان يكون البحث عنها من حيث كونها من المبادي بل من حيث وجودها في ذاتها وتقررها في نفسها لكن يلزمها ان يكون
من المبادي للعلوم الجزئية بقي ههنا سؤال وهو ان مباحث الماهية وجنسها وفصلها وحدها وانها هل هي موجودة ام لا واي وجه
يخصها هي من مسائل هذا العلم وخارجة عن هذه الاقسام الثلثة غير مندرجة فيها فلم لم يذكرها الشيخ ههنا ويمكن الجواب عنه بان
الغرض ههنا ليس في بيان الحصر بل الاشارة الى بعض مجامع مسائل هذا العلم او بان الاصل في الاشياء هي وجوداتها لا ماهياتها فالبحث
عن الماهية واجزائها ليس بالاصالة بل على وجه التطفل **قوله** وهي الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور اه ذكر في وجه تسمية
هذا العلم بالاولية ان المعلوم به مما له الاولية على كل شيء بوجهين وهما بالوجود وبالمعنى الاول كواجب الوجود فان وجوده اول الوجودات
والثاني كالوجود فان معناه اول المعاني المفهومة من الاشياء ليس شيء من المعاني اقدم خطورا بالبال من معنى الوجود بل معناه اسبق
من كل معنى ولهذا لا يمكن تعريفه بشيء من الاشياء وكذلك حال الوحدة ويمكن ان يوجه في التسمية ان لهذا العلم تقدما بالطبع على ساير
العلوم الفلسفية لان مبادي تلك العلوم انما تثبت في هذه العلوم وهذا الوجه اوفق لانه يثبت تقدمه من حيث كونه علما لا من حيث المعلوم
به فقط كما في الوجه الاول **قوله** وهو ايضا الحكمة التي هي افضل علم بافضل معلوم اه قد وقع في تعريف الحكمة انها افضل علم بافضل معلوم
وهذا مما يصدق على جميع اقسام الحكمة لان الفضيلة امر اضافي يقع فيها التفاوت فلاقسام الحكمة فضيلة على ساير العلوم وكذا للمعلومات
لانها امور كلية دائمة لكن هذا العلم علم لا افضل منه لان فضيلة العلم بشدة وضوحه وقوة رسوخه ودوامه وهي انما يكون في اليقينيات
الدائمة البرهانية التي براهينها افضل البراهين وهي المعطية اللم الدائم الضروري وهي محضرة في هذا العلم من جملة العلوم واما ان معلومه
افضل المعلومات فهو واضح لا ستره فيه لان افضل الاشياء هي مباديها الفعالة وافضل المبادي الفعالة هو المبدأ الفعال الذي لا مبدأ له وهو

وهو مبدأ المبادي لا مبدأ له وهو مبدأ المبادي ومسبب الاسباب من غير سبب **قوله** وهذا العلم الالهي واعلم ان تعريفات العلوم كلها حدود و
اصطلاحية كما بين في مقامه فحد العلم الالهي هو العلم بامور لا يفتقر في وجودها وحدودها الى المادة فهذا الحد شامل لجميع مباحث هذا العلم فان
وقع لشيء من موضوعات مسائله اقتران بمادة لم يلزم من ذلك ان يكون له افتقار ذاتي اليها كيف ولو كان الافتقار اليها ذاتيا لما تحقق فرد منه
مفارقا عنها وليس كذلك فان العلة والمعلول والواحد والكثير والمتقدم والمتاخر وغير ذلك توجد في مفارقات عن المادة هذا ثم انه وان كان الاسم
بهذا الاسم والحد الذي بحسبه قسم الربوبيات والمفارقات المحضة لانه علم بامور هي مفارقة عن المادة من كل وجه معنى وذاتا حدا ووجودا
ولكن لا يخ قسم مما يبحث في هذا العلم من حيثية المفارقة ويبحث عنه من تلك الحيثية ولاجل ذلك اخذ في التفصيل **قوله** بل الامور المبحوث
عنها فيه اقسام اربعة اه هذه متمة اخرى للامور المبحوث عنها في هذا العلم يجب بسببها الى المادة فاحد الاقسام امور شديدة البراءة عن
المادة مفارقة عنها من كل وجه وثانيها امور مخالطة للمادة ولكن مخالطة السبب للمسبب ومخالطة المقوم للمتقوم به والمتاخر عنه
لا بالعكس وثالثها امور عامة معان كلية يصح لها انحاء من الوجود بعضها الهية وبعضها تعليمية وبعضها طبيعية فمتى اذا خالطت
المادة مفتقرة اليها لم يكن ذلك الافتقار اليها من حيث طبايعها المشتركة ولا من حيث وجوداتها المطلقة بل من حيث خصوصية بعض
افرادها ونحو وجودها الطبيعي فهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في انها غير مفتقرة الى المادة مهية ووجودا ومشتركة ايضا في ان البحث
عنها وعن اعراضها الذاتية واقسامها الاولية لا يقع الا في العلم الاعلى والحكمة القصوى ورابعها امور مادية الوجود طبيعية الكون كالحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وغير ذلك من الامور الطبيعية والعوارض المادية ولكن يبحث عنها في هذا العلم لا من هذه الحيثية بل
حيث احوالها العامة ككونها واحدا او موجودا او ممكنا عاما او كثيرا او ما يجري مجرى هذه الاوصاف اذ ما من شيء الا وله جهة الهية لانه
فان الانسان مثلا وان كان امرا طبيعيا لكن له جهات واوصاف بعضها الهية ككونه موجودا او واحدا او جوهرا او غير ذلك وبعضها
تعليمية ككونه طويلا او مستقيما او عظيما او نحو ذلك وبعضها طبيعية ككونه اسود او حارا او غضبانا او خجلا او غير ذلك فاذا وقع البحث
عنه من الجهات التي يجري مجرى القبيل الثاني كان بحثا تعليميا داخلا في العلم الرياضي واذا بحث عنه من جهة الصفات التي يجري
مجرى قبيل الثالث كان بحثا طبيعيا داخلا في العلم الطبيعي وبالجملة ما من شيء الا ويمكن فيه نظر الهي من حيث له رابطة وجودية و
نسبة قيومية ولذا قال لما في السموات وما في الارض وان من شيء الا يسبح بحمده ورحمتي وسعت كل شيء فالوجودات متعلقة بمبدأ
الوجود وانما يقع التعلق لها الى المادة من حيث نقايصها واعدام ملكاتها وانفعالاتها كما سيتضح لك سبيله ان شاء الله ولاجل
ذلك يمكن للحكيم الالهي ان يدرج كثيرا من المسائل الطبيعية والتعليمية والمنطقية في هذا العلم بحسب قوة نظره وعموم قواعده و
احكامه ونحن قد سلكنا بفضل الله هذا المسلك وادرجنا كثيرا من المسائل الطبيعية تحت العلم الالهي في كتابنا المسمى بالاسفار
الاربعة فهذه الاقسام الاربعة المبحوث عنها في هذا العلم كلها مشتركة في ان النظر فيها حكمي الهي وفي ان البحث عنها ليس من جهة وجوده
المادي بل من جهة وجودها المطلق ومن جهة معان فيها غير مفتقرة الوجود الى المادة **قوله** ره كما ان العلوم الرياضية اه موضوع
علم الهيئة هو السماء والكواكب وموضوع الموسيقى هو الاصوات والنغمات ففي هذين العلمين من العلوم الرياضية يقع البحث
عن امور يدخل المادة في وجودها وحدودها جميعا لكن ذلك لا يوجب ان يكون النظر فيها نظرا طبيعيا ولا يخرج عن كونه
تعليميا لان البحث عنها ليس من جهة كونها امورا مادية بل من جهة انها ذوات مقدار او ذوات عدد فاذا جاز ذلك وصح انه
ان يكون الموضوع للطبيعي موضوعا للتعليمي اذا كان النظر فيه من حيث الكمية فليجز ايضا ان يكون الموضوع للطبيعي موضوعا للالهي
اذا كان النظر فيه من حيث الموجودية والواحدية والامكان وغير ذلك **قوله** فقد ظهر ولاح ان الغرض في هذا العلم اي شيء
الغرض فيه العلم بحقايق الموجودات كما هي علما يقينيا وهو المطلوب من دعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم ربنا ارنا الاشياء كما
هي اذ المراد بالرؤية ههنا هو اليقين **قوله** وهذا العلم يشارك الجدل والسوفسطائية من وجه ذلك الوجه هو ان
موضوع النظر الجدلي والسوفسطائي قد يكون احد موضوعات العلم الالهي كما سيشير اليه ووجه اخر هو كونها جميعا مما يسمى
علما بمعنى اخر وهو الصورة العقلية المرتسمة في النفس طابقت الواقع ام لا اذعنت لها الجمهور او الخصم ام لا فالجدلي من كانت

مقدماته

مقدماته مشهورة او مسلمة السوفسطائي من كانت مقدماته كاذبة **قوله** واما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة اه واعلم ان
بين الحكمة والجدل مخالفة بوجه جزء وهي المخالفة بحسب الغاية فغاية الحكمة هي تكميل النفوس بحسب الحقيقة والواقع والغرض من الجدل
هو عموم الاعتراف من الخلق لرعاية المصلحة وحفظ النظام **قوله** واما مخالفته للسوفسطائية فبالارادة اه قال الشيخ في الفصل الاول
من الفن السابع من المنطق وهو في المغالطات ان المغالطين طائفتان سوفسطائي ومشاغبي فالسوفسطائي يتراءى بالحكمة ويدعي انه متمكن
ولا يكون كذلك بل اكثر ما يتراءى الذي يظن به ذلك واما المشاغبي فهو الذي يرائي بانه جدلي وانما يأتي في مخاطبته بقياس من المشهورات
المحمودة ولا يكون كذلك والحكيم بالحقيقة هو الذي اذا قضى بقضية يخاطب بها نفسه وغير نفسه انه قال حقا وصدقا فيكون قد عقل
الحق عقلا مضاعفا وذلك لاقتداره على تمييز بين الحق والباطل حتى اذا قال قال صدقا فهذا هو الذي اذا فكر وقال اصاب
واذا سمع من غيره قولا وكان كاذبا امكنه اظهاره والاول يحسب ما يقول والثاني يحسب ما يسمع **قوله** يريد ان يظن به انه
حكيم اه قال في الفصل المذكور ايضا ويشبه ان يكون بعض الناس بل اكثرهم يقدم ايثاره يظن الناس به انه حكيم ولا يكون حكيما على ايثاره
لكونه في نفسه حكيما ولا يعتقد الناس فيه ذلك ولقد رأينا وشاهدنا في زماننا قوما هذا وصفهم فانهم كانوا يتظاهرون
بالحكمة ويقولون بها ويدعون الناس اليها ويدعون فيها ساذلة فلما ظهر امرهم مقصرون وظهر حالهم للناس انكروا ان يكون للحكمة
حقيقة وللفلسفة فائدة وكثيرهم لما لم يمكنه ان ينسب الى صريح الجهل ويدعي بطلان الفلسفة من الاصل وان ينسلخ كل الانسلاخ
عن المعرفة والعقل قصد المشابهين بالثلب في كتب المنطق والثابتين عليها بالعيب فاوهم ان الفلسفة افلاطونية وان الحكمة سقراطية و
ان الديانة ليست الا عند القدماء من الاوائل والفيثاغوريين من الفلاسفة وكثير منهم قال ان الفلسفة وان كانت لها حقيقة ما
فلا جدوى في تعلمها وان النفس الانسانية كالبهيمة باطلة ولا جدوى للحكمة في العاجلة واما الاجلة فلا اجلة ومن احب ان يعتقد
فيه انه حكيم وسقطت قوته عن ادراك الحكمة او عاقه الكسل والدعة عنها لم يجد من اعتناق صناعة المغالطي محيصا ومن ههنا يبحث
عن المغالطة التي يكون من قصد وربما كانت عن ضلالة اه انتهى **قوله** فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه اه منفعة مفهوم
المنفعة يتوقف على معرفة الخير فاعلم ان الخير بالذات هو ما يؤثره كل واحد ويبتهج به ويشتاقه وهو الوجود بالحقيقة وتفاوت
الاشياء في الخيرية لتفاوتها في الوجود وكل ما وجوده بما اقوى فخيريته اعظم والشر معنى يقابل الخير تقابل السلب والايجاب و
هو العدم فالشر الحقيقي لا ذات له بل هو عدم شيء او عدم كمال الشيء وما اورده بعض اجلة المتأخرين على هذا من النقض بالالم
بانه شر البتة مع انه امر وجودي لانه عبارة عن ادراك المنافي والادراك صفة كمالية قد اجبنا عنه وحللنا وعقدة اشكاله بما يطول
الكلام بذكره واما النفع والمنفعة فهو عبارة عما به يقع الايصال الى الخير للسبب الموصل اليه وهو النافع وكذا الضر والمضرة عبارة عما
به يقع التأدية الى الشر للسبب المؤدي اليه وهو الضار فاذن الفرق بين الضار وبين الشر كالفرق بين النافع والخير فان الاول وسيلة الى
الثاني فالضار هو السبب الموصل لذاته الى الشر كما ان النافع هو السبب الموصل لذاته الى الخير والمعنى الذي به يصير الشيء سببا
موصلا الى الشر هو المضرة كما ان المعنى الذي به يصير الشيء سببا موصلا الى الخير هو المنفعة واعلم ان كلا من الضار والنافع مما يختلف بالقياس
الى الاشياء فرب منفعة لشيء يكون مضرة لشيء آخر واما الخير والشر فلا يختلفان بالمقايسة فالخير خير في نفسه دائما والشر شر في نفسه
ابدا لان الخير هو وجود والوجود بما هو وجود لا يكون الا خيرا والشر هو عدم والعدم بما هو عدم لا يكون الا شرا **قوله** اذا تقرر
هذا فقد علمت ان العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة ما من علم الا ويحصل به ضرب من الكمال للنفس وبه يخرج النفس من حد القوة
الى ضرب من الفعل كيف وهو لا محالة كيفية نفسانية وصورة كمالية ونورية ينكشف بها من الاشياء فيكون بمراد منفعة من هذه
الجهة واما العلوم المذمومة كعلم السحر والشعبذة وغيرهما فلكونها مذمومة ليس من جهة كونها علما بل من جهات اخرى لا تخلو منها
غالبا لكن المشتغلين بها ليس مقصدهم في اقتنائها متجها الى ما ذكرنا بل الى اغراض اخرى والى ان يكون في بعضها اعانة على سبل
بعض فاذا اطلق لفظ المنفعة في العلوم فعلى الاغلب يراد بها هذا النفع وهو معونة نفسها في بعض ثم ان المنفعة بهذا المعنى لها
اطلاقان اطلاق على وجه عام واطلاق على وجه خاص فالاطلاق الاعم هو الذي لا يشترط فيه ان يكون العلم النافع مفردا ومنفردا من العلم الذي
هو منتفع فيه واما الاطلاق الاخص فيعتبر فيه ان يكون النفع فيه من العلوم احد مرتبة وعلى تحقيق النفع فيها ولا يقال الحكمة مفيدة غير مؤلم

ويقال ان المنطق مثلا نافع فى الحكمة وهذان الاعتباران اى الخاص والعام كما يقع فى العلوم يقع فى الذوات فالملك والرعية وصاحب الفرس والفرس
بحسب الاعتبار العامى انه انتفع كل منهما بالاخر ولا يقال بحسب الاعتبار الخاص ان الرعية انتفت من الملك وان الفرس انتفع من الفارس والانتفاع
بالاطلاق الاعم على ثلثة اقسام للعالى فى السافل وللسافل فى العالى وللمساوى فى المساوى والمنفعة بالاطلاق الاخص لا يقال على القسم الاول
لانها فى ذلك الاطلاق معناها قريبة فى معنى الخدمة والذى يفيده العالى للسافل مما لا يشبه الخدمة بل ينبغى ان يوضع له عند ذلك
لفظ اخر مثل الافادة وما يجرى مجراها وكذا فى هذا الاطلاق الاعم لا يريد ان يدل على خصوص هذا النوع فى المنفعة فان الاقسام الثلثة من
الاسباب الموصلة للخير الذى يقع على الجميع لفظ المنفعة انواع مختلفة كل نوع منها نوع اخر سواء اشتركت فى معنى جنسى او لا تقرر هذا
هذا وثبت ان كلا من الخادم والمخدوم والرئيس والمرؤس ينفع فى الاخر بحسب الاطلاق الاعم وعلم ان نوع كل من المنافع الثلثة مع الجهة التى
يخصه نوع اخر مباين للباقين ومعلوم ان لهذا العلم رياسة واستخدام لسائر العلوم فمنفعة هذا العلم التى بين وجهها من انها
على سبيل الاستعلاء هى فى افادة اليقين بمبادى سائر العلوم التى تحتها هذا من باب التصديق ومن باب التصور معرفة حقائق الامور
العامة المشتركة فى العلوم سواء كانت من المبادى لها ام لا ومن هذا القبيل منفعة الرئيس للمرؤس والمخدوم للخادم ولهذا امثلة
كثيرة كما يظهر لمن تتبع وتامل مثلا النفس والبدن كل منهما منتفع بالاخر لكن منفعة البدن للنفس فى افاضة الحيوة والحس وغيرهما
عليه ومنفعة البدن للنفس فى ان يصير بحسب حركاته ورياضاته وسيلة معدة لان تستعد النفس لان تفيض عليها من المبدء الاعلى
العلم والطهارة وانما قلنا منفعة هذا العلم فى اقسام العلوم الاخرى كمنفعة الرئيس والمخدوم للمرؤس والخادم لان نسبة العلم الى
العلم كنسبة المعلوم الى المعلوم فنسبة العلم الاعلى الى العلوم الباقية كنسبة المعلوم والمقصود معرفته فيها ولا شك ان المقصود من
فيه معرفة مبادى الاشياء سيما مبدء المبادى ولمن السلطنة العظمى والسيادة الكبرى على جميع ما فى السموات والارض فكما ان وجود
ذاته مبدء لوجود هذه الاشياء فالعلم به على التحقيق مبدء لتحقيق العلم بهذه **قوله** واما مرتبة هذا العلم فهى ان يتعلم بعد العلوم
هذا القسم من المتاخر قد عرض لهذا العلم بالقياس الينا لا بالقياس الى نفسه فهو بحسب الجبلة والذات متقدم على سائر العلوم تقدما
ذاتيا وتقدما بالشرف واما بحسب الوضع فهو متاخر عن العلوم الطبيعية والرياضية من الوجه الذى ذكره **قوله** واما الرياضى
فلان الغرض الاقصى اه لقائل ان يقول الغرض الاقصى من هذا العلم هو معرفة البارى جل ذكره لانه اشرف المعلومات فكيف يكون معرفة
فعله وتدبيره هو الغرض الاقصى فنقول لما كان الواجب تعالى بسيط الذات فلا جزء له ولما كان مبدء لما سواه فلا مبدء له من حيث ذاته
وما لا جزء فيه ولا مبدء له مطلقا فلا حد له ولا برهان عليه لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة الصريحة او من طريق الافعال والاثار
والاول لا يمكن الا بانسلاخ النفس عن هذا الوجود الجزئى وفنائها عن ذاتها وعن كل شئ الا بوسيلة الحكمة فبقى الشق الاخر فالغرض
الاقصى للنفس من هذا العلم فى هذا العالم هى مطالعة الحضرة الالهية وهى صنع الله يصنعه وفعله الخاص المنبعث عن حاق ذاته
بذاته وهذا النحو من المعرفة ليس باقل من معرفة الشئ بحده ومن هذه الجهة قالت الحكماء القوى يعرف بافاعيلها وقال الشيخ فى الحكمة
المشرقية ان بعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن بصورها الى حاق الملزومات وتعريفاتها لا تقصر عن التعريف بالحد وهذا كلام
تم انى اقول ان الوجود طبيعة واحدة بسيطة ليس التفاوت بين احادها الا بالشدة والضعف والكمال والنقص والواجب مرتبة كاملة شديدة
غير متناهية فى الشدة فكل موجوده شاهد على وجوده لانه رشح منه وكل ما هو اقرب اليه فهو اتم شهادة عليه ولكن العالم بجميع اجزائه ملكه و
وملكوته اتم شاهد عليه واعظم مجلى له لانه على مثال ذاته فالعلم به هو الغرض الاقصى **قوله** فنقول ان المبدء للعلم اه اجاب عن هذا السؤال
بثلثة وجوه هذا احدها وهو ان المسائل فى هذا العلم التى لها مبادى من العلم الطبيعى غير المسائل منه التى هى مبادى فى ذلك العلم المسائل من
العلم الطبيعى التى هى مبادى فى هذا العلم غير مسائله التى لها مبادى فى هذا العلم وقوله ثم قد يجوز ان يكون فى العلوم مسائل الخ ثانى الوجوه
وهو ان المسئلة من احد العلمين التى يستعمل وضعا فى العلم الاخر لا يلزم ان يكون وضعها هناك مع وضع برهانه فيه بل يجوز ان يكون
وضعها فيه تسليما مجردا عن البرهان فلا يلزم دور مع اشتراك المسئلة وقوله على انه انما يكون مبدء العلم مبدءا بالحقيقة اه ثالث الوجوه
وهو انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان مختلفان احدهما برهان ان يعطى الوجود ولا يعطى علة الوجود وثانيهما برهان لم يعطى لميه الوجود
وعلته واطلاق المبدء فيه على الحقيقة وفى الاول ليس على الحقيقة واعطاؤه كاعطاء الحس بوجود الشئ دون حقيقته وعلته مثال ذلك

ان الهيولى

ان المهندس والطبيعي ينظران في كرية الفلك اما المهندس فيقول ان الفلك كرة لان اقطاره من جميع الجوانب متساوية ومحاذياتها اجزاء النقطة كذا
متشابهة وهذا البرهان من الحس وهو ليس علما حقيقيا واما الطبيعي فيقول ان الفلك ذو طبيعة بسيطة هي مبدأ حركته وسكونه على هيئته
فهيئته سكونه غير مختلفة لان القوة الواحدة في مادة واحدة تفعل هيئة متشابهة فنظر هذا من جهة طبيعة الفلك وهي علة المقومة له
ونظر ذلك من جهة كمية الفلك وهي معلومة المقوم به ومبدائية المعلول انما يعطي العلم لعلة ما ومبدائية العلة انما يعطي العلم بالمعلول
بخصوصه فلو فرض مطلوب واحد ثبت في احد العلمين كالطبيعي ببرهان ان وفي علم اخر كالالهي ببرهانان لم واخذ المعلوم بالوجه الاول في
بيان نفسه بالوجه الثاني لم يلزم منه الدور ولا مبدائية الشيء لنفسه على الحقيقة **قوله** فقد ارتفع اذن الشك فان المبدأ للطبيعي الخ
لما ذكر الوجوه الثلثة على الوجه الكلي العام شرع في اجزائها في ما هو بصدده من رفع الشك ودفع الاشكال فقوله فان المبدأ للطبيعي يجوز
ان يكون بينا بنفسه اشارة الى الوجه الثاني وانما قدمه ههنا لانه اخف مؤنة لانه مجرد منع وقوله ويجوز ان يكون بيانه الى قوله بل له مقدمة
اخرى اشارة الى الوجه الاول وانما قدمه هناك لانه اقرب الى الوقوع واكثر في التحقيق وقوله وقد يجوز ان يكون العلم الطبيعي الى قوله و
وخصوصا في العلل الغائية البعيدة اشارة الى الوجه الاخير واعلم انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان لميان من علمين مختلفين احدهما
تحت الاخر كالطبيعي والالهي وذلك اذا كانت للحظ مبدأ ان قريبا كالصورة والمادة وبعيدا كالفاعل والغاية او يكون له غاية بعيدة فوق غايته
القريبة مثاله ان العلم الطبيعي والالهي يشتركان في النظر في تشابه الحركة الاولى وثباتها لكن الطبيعي ياخذ الوسط من الطبيعة التي لا ضد لها
والمادة البسيطة التي لا اختلاف فيها والفيلسوف ياخذ الوسط من العلة المفارقة التي هي الخير المحض والعقل المحيط والعلة الغائية الاولى
التي هي الوجود المحض فالطبيعي يعطي برهانا لميا ما دامت المادة والطبيعة موجودتين والفيلسوف يعطي البرهان اللمي الدائم مطلقا
ويعطي علة دوام المادة والطبيعة التي لا ضد لها فيدوم مقتضاها وبالجملة فاذا اعطى البرهان من العلل المقارنة كان من العلم السافل
وان اعطى من العلل المفارقة كان من العلم الاعلى والعلل المقارنة هي الهيولى والصورة والعلل المفارقة هي الفاعل والغاية وقد يفيد العلم
الاعلى مقدمات ثابتة في العلم الاسفل من مبادئ بينة بانفسها او بينة بالحس او التجربة فلا يكون البيان في العلم الاعلى دوريا كما سبق
قوله فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو مبدأ بوجه ما اه لما ذكر الوجوه الثلثة اولا على الوجه العام ثم ذكرها على الوجه الخاص الموافق
لمقصوده كرر عليها اجمالا زيادة في التوضيح والتاكيد **قوله** ويجب ان يعلم ان في نفس الامر طريقا اه لما ذكر مرتبة هذا العلم وحكم بانه
ينبغي ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية وقد سبقت الاشارة الى انه مقدم بالذات والشرف على ساير العلوم وان هذا التاخر
له من العلمين الاخرين امر قد عرض له لا لذاته بل بحسب وضع لاحق اراد ان يشير الى انه يمكن ان يكون ترتيبه الوضعي على وفق ترتيبه الذاتي
الطبيعي بان يكون تعلمه سابقا على تعلم العلمين الاخرين المتعلقين بالامور المحسوسة وذلك لان في نفس الامر طريقا الى حصول الغرض
من هذا العلم وهو معرفة الامور الكلية ابتداء من غير الاستعانة بعلم المحسوسات والطبيعيات كما في اثبات المبدأ الاول فانه وان وقع من
النظر في الامور المحسوسة وما يتعلق بها وتارة من النظر في الحركة وانها موجودة وان لكل ذي حركة محركا حتى لا ينتهي الى محرك اول غير
متحرك وتارة من النظر في هذا العالم المحسوس من جهة امكانه وان له مبدأ غير ممكن الوجود وتارة من النظر في النفس وانها قد تخرج من حد العقل
بالقوة الى حد العقل بالفعل وان مخرجها من القوة الى الفعل لا بد ان يكون عقلا كاملا من كل وجه لا يغرب عنه مثقال ذرة في السماء والارض
وفي جميع هذه الطرق استدلال بالامور المحسوسة او الطبيعية ففي ذلك طريق اخر لا يستعان فيه من النظر في شيء مما يبحث فيه احد هذين العلمين
كما سيتضح لك في الفصل السادس من هذه المقالة وكذا وحدانيته تعالى وبراءته عن صفات التكثر والتغير وكذا في الهيته ومبدائيته للكل
ونسبة الفعل اليه بالابداع الذي هو افضل ضروب الفاعلية وفي تحقيق اول الصوادر منه وصدور الاشياء منه على الترتيب الاشرف
فالاشرف كل ذلك من غير النظر الى ما سواه من الممكنات فضلا عن المحسوسات واعلم ان في كلامه اشارة الى فوائد ثلثة احدها استحقاق هذا
العلم للتقدم على ساير العلوم بالرتبة كما ان له تقدما بالذات وبالشرف وثانيها تحقق هذه الطريقة في تحصيل الغرض من هذا العلم
وثالثها الاشارة الى جواب اخر عن الشك المذكور واعلم ان هذا الذي هو سلوك عن المبادي الى الثواني هو طريقة قوم من الالهيين الكاملين
في القوة النظرية المؤيدين بالقوة القدسية الذين اشير اليهم في الكتاب الالهي بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد بعدما وقعت
الاشارة الى الطريقة المشهورة للحكماء المتالهين في خلق السموات والارض المتدبرين في الافاق والانفس بقوله سبحانه سنريهم ايتنا

في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق فهؤلاء القوم وهم الصديقون ينظرون بنور الله في جميع الأشياء ويستشهدون بالحق على ما سواه
لا بغيره عليه فيبرهنون بالنظر في طبيعة الوجود وأنه واجب أو ممكن على إثبات واجب الوجود فهو البرهان على ذاته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان
يبرهنون على وحدانيته وسائر صفاته فهو البرهان على كل شيء صدق دافعا له عنه واحدا بعد واحد فهو البرهان على كل شيء على الترتيب
العقلي والمعلولي فبراهين هذا المسلك مأخوذة من مقدمات ضرورية دائمة على الإطلاق لا أنها ضروريات بحسب وقت ما ودامت ذاتا
ولولا عجز النفوس لأمكن الاكتفاء بهذا العلم على هذا النهج عن سائر العلوم في معرفة كل شيء حتى الجزئيات والزمانيات فإنه يمكن معرفتها من جهة
العلم بأسبابها وعللها بأن ينظر في طبيعة الوجود ولوازمها ولوازم لوازمها وأقسامها وأقسام أقسامها وكذا إلى أن ينتهي في اللوازم
والأقسام إلى الجزئيات والمتغيرات فيعلم بأسبابها ولو أسباب أسبابها علما ثابتا غير زائل على الوجه الكلي من قبيل استثناء الشرطيات أنه متى كان
كذا كان كذا وهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي لكن النفوس البشرية قاصرة عن سلوك هذا النهج في التفاصيل الجزئية وضبط أقسامها ومبادي
تقسيماتها والإحاطة بأطرافها فيأخذ في استيناف موضوع آخر تحت مطلق الوجود كموضوع الطبيعيات والرياضيات والخلقيات و
المنطقيات فيبحث عن أعراضه الذاتية وأحواله الكلية الشاملة لأفراده لا الكلية على الإطلاق بل الكلية المختصة به ثم وربما يعجز عن سلوك طريق
العلم في معرفة جميع الأحوال المختصة بقسم واحد من الأقسام الوجود كالجسم الطبيعي المطلق في علوم الطبيعيين وكالكم في علوم الرياضيين بل يحتاج في معرفة
سائر الأحوال التي هي بعد الأحوال الكلية الشاملة لجميع الأفراد إلى ذلك الموضوع إلى استيناف موضوع آخر تحت الموضوع الأعم كعلم الطب تحت الطبيعي
الباحث عن الأحوال الكلية المختصة بالموضوع الذي هو بدن الإنسان من حيث يصح ويمرض وكعلم المناظر تحت الهندسة وربما يعجز البحث
عن هذه المرتبة أيضا فيجعل الموضوع أخص من الأخص لعجزه عن النظر في أحواله الخاصة الغير الشاملة على الوجه الكلي الذي يرجع إلى حال ذلك
الموضوع الجزئي الواقع إلى حال موضوع أخص من ذلك الموضوع الجزئي كعلم أمراض العين تحت علم الطب وكعلم الهالة والقوس تحت علم المناظر

قوله ونعني بالطبيعة إه لفظ الطبيعة كما ذكره الشيخ في رسالة الحدود والرسوم يطلق بالاشتراك على معان منها القوة التي هي
مبدأ أول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وتلك القوة هي عين الصورة النوعية في بعض الأجسام البسيطة والمركبة وغيرها في ذوات
النفوس من الأجسام لأن صورها النوعية نفوسها كما هو التحقيق دون طبائعها ومنها ماهية الشيء وصورته الذاتية ومنها الحركة التي عن الطبيعة
والأطباء يطلقون لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى القوة النباتية وكلها غير المعنى المراد ههنا لأنها عبارة عن مجموع الشيء
الحادث حدوثا ذاتيا أو زمانيا عن المادة الجسمانية والطبيعة بالمعنى الأول إما الأعراض وقوله فقد قيل الخ تأييد واستشهاد على صحة المراد

قوله ومعنى بعد الطبيعة إه للأشياء وجود في أنفسها ووجود بالقياس إلينا أما ترتيب وجودها في أنفسها فالأول هي المعقولات
ثم المتخيلات والموهومات ثم المحسوسات وأما ترتيب وجودها بالقياس إلينا فالأول المحسوسات ثم المتخيلات والموهومات ثم المعقولات ولهذا
قيل من فقد حسا فقد علما لأن وجودنا أيضا يبتدئ من المحسوسات فإذا تمت خلقتنا المحسوسات فاضت علينا من المبدأ الفياض أنوار
الحيوة وقوى النفس الحيوانية المدركة للجزئيات الخيالية والوهمية وإذا تمت فينا الحيوانية على التدريج فاضت علينا أنوار العقل وقوى
النفس العاقلة المدركة للكليات والمفارقات العقلية والمدرك لا يكون إلا من جنس المدرك ولما كان ترتيب وجود الإنسان لكونه واقعا في
سلسلة العود إلى غاية الوجود على عكس ترتيب الأشياء الصادرة عن الحق الواقعة في سلسلة البدء من مبدأ الوجود فلا جرم كان حدوث
وجوده والعلم بالشيء ليس إلا وجوده للعالم فكان وجود المحسوسات والمتخيلات له قبل وجود المعقولات فلهذا يسمى علم بها علم ما بعد
الطبيعة **قوله** ولقائل أن يقول الأمور الرياضية المختصة إه المراد من الرياضية المختصة ما لا يكون المادة المخصوصة معتبرة في قوام
حقيقته كالفلك في علم الهيئة والهواء الكيفية بالنغمات والإيقاعات الصوتية في الموسيقى وذلك هو العدد المحض المبحوث عنه في علم
الحساب والمقدار المحض المنظور فيه في علم الهندسة ومنشأ السؤال وإن كان أمرا عظيما هو سبب التسمية لكن لما ذكر أن موضوع هذا
العلم هو الأمور التي لا يتعلق بالطبيعة ودل بحسب المفهوم على أن غيره من العلوم ليس كذلك فورد السؤال عليه بأن علمي الحساب والهندسة
أيضا مما يبحث عما لا تعلق لوجوده بالطبيعة أما الحساب فلأن موضوعه العدد وهو كسائر الأمور العامة التي لا تعلق لوجودها ولا
لحدودها بالطبيعة وأما الهندسة فإن موضوعها المقادير المختصة المجردة عن المادة حدا ووهما وخارجا أما تجردها بحسب الماهية
والحد فظاهر وكذا بحسب الوجود الوهمي وأما تجردها في الوجود الخارجي فكما عند معشر من يرى أن للمتعلميات وجودا مفارقا عن عالم

علم الأشياء على نحو صدقها

الـ

الطبيعة وستعلم الحال في كيفية ذلك في موضعه وحاصل ما ذكره الشيخ في دفع هذا السؤال اما من جهة الحساب فبان جعل موضوعه عددا مختصا بالماديات والمحسوسات واما من جهة الهندسة فيحققون ان المبحوث عنه فيها ان كان الانواع الثلثة اعني الخط والسطح والجسم على الوجه المختص فهي امور متعلقة الوجود بالمادة والطبيعة وان كان الوهم تجردها والعقول يتجردها عن المادة في الوجود الخارجي بطاعته كما سيجيء وان كان المبحوث عنه هو المقدار المطلق لا المختص باحد الثلثة ~~فيجب ان يكون المختص باحد الثلثة~~ فيجب ان يكون ماخوذا على وجه يستعد لعروض الاشكال والنسب المقدارية المختلفة من التثليث والتربيع والتكعيب والفصل والوصل وغير ذلك وبالفرق بين المقدار الذي هو بمعنى البعد مطلقا وهو المقوم للهيولى المقدم بالذات على الجسم وبين المقدار الذي هو بمعنى البعد ~~مطلقا وهو المقوم للهيولى المقدم بالذات على الجسم~~ وبين المقدار الذي هو من باب الكم القابل للمساواة واللامساوات والتقسيمات والتشكيلات من جهة المادة المستعدة لانه نسب واشكال انفقت وهذا هو المبحوث عنه في الهندسة دون الاول ولقائل ان يقول ان الاقسام الاولية للمقدار اي الخط والسطح والجسم لما كان كل واحد منها مجعولا مع المقدار بجعل واحد ولا يكون للمقدار بما هو مقدار وجود الا بواحد منها كما هو شان الجنس مع الانواع البسيطة تحته فكيف جوز الشيخ مفارقة المقدار المطلق عن الطبيعة في القوام ولم يجوز مفارقة الخطوط والسطوح والجسمات مع انه لا قوام للمقدار الا بواحد من هذه الانواع البسيطة على ان الحق ان كل من هذه الاقسام امكان تحقق في غير هذا العالم مفارقا عن المطبيعة كما سيظهر لك منا ان شاء الله تعالى فالاولى ان يذكر في هذه الاقسام ايضا ما ذكره في مطلق المقدار من ان كلا من الخط والسطح والجسم الذي جعل موضوع الهندسيات ويبحث عن احواله المهندسون هو ما من شانه ان يقبل النسب الوضعية والاجزاء والاقسام والتجذير والتكعيب وغير ذلك من الصفات التي لا يمكن عروضها لشيء من انواع المقدار الابعد تعلقه بالمادة الطبيعية **قوله** وقد عرفت في شرحنا للمنطقيات والطبيعيات اه الفرق الذي ذكره في ذينك العلمين هو ان الجسم الذي هو قبل الطبيعة وهو مقوم للهيولى هو جوهر يفرض له ابعاد ثلثة متقاطعة على قوام وتلك الابعاد امتدادات مطلقة لا يعتبر فيها انها على اي حد ونهاية ولا يتعين فيها مرتبة من الطول والقصر فلا يخالف فيها جسم جسم ولا الجسم بهذا المعنى قابل لنسبة من النسب كالتضعيف والتضعيف والتثليث والتربيع والتجذير والتكعيب والمساواة والمفاضلة وغيرها والجسم الذي هو بعد الطبيعة وهو يقوم بالمادة هو القابل للابعاد المحدودة الذي يوجد فيه الجزء العاد الماسح له بالقوة وهو القابل لانه نسبة من تلك النسب المذكورة وهو الذي يصلح لان ينظر في احواله المهندسون ويتكلم في لواحقه الذاتية الرياضيون وكذلك السطح الذي يبحث عنه المهندسون فان له صورة غير الكمية وتلك الصورة هي انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لا حل انه نهاية شيء ما يصح فيه فرض ثلثة ابعاد واما السطح بالمعنى الاخر هو الذي من باب الكمية فهو كمية السطح بالمعنى الاول ونسبته الى ذلك كنسبة الجسم الذي من باب الكم الى الجسم الذي من مقولة الجوهر وكذلك حكم الخط في معنييه احدهما مطلق البعد الواحد وهو غير قابل للمساواة واللامساواة الثاني الذي يكون ذراعا وذراعين فيكون الجسمية التي من باب الكم وان كانت من لوازم الجسمية التي هي الصورة ضرورة ما يلزمها من التناهي والتحدد لكن صورة الجسم اذا تجردت بكميتها او جردت منها الكمية ماخوذة في الذهن شيء المجرد جسما تعليميا والعجب من الشيخ ان هذا الفرق كما اثبته وذكره في نفس المقدار اثبته وذكره في انواعه الثلثة ايضا فيما حكم فيها بعدم المفارقة عن المادة من كل وجه دون المقدار نفسه وقد علمت انها متحدة الوجود مع المقدار لا قوام له الا مع شيء من هذه الثلثة **قوله** فالشبهة فيه اكد وذلك لان من افراده ما وجد قبل الطبيعة مفارقا عنها من كل وجه واعلم ان القبلية او البعدية قد يكون حقيقية وقد يكون اضافية فالقبل الحقيقي ما لا يكون قبل قبل والبعد الحقيقي ما لا يكون بعده بعد فعلى هذا توصيف موضوع هذا العلم بانه ما قبل الطبيعة او ما بعدها بالاعتبارين يمكن ان يكون من جهة المعنى الحقيقي منهما واما موضوع التعليميات فتوصيفه بالقبلية او البعدية انما يكون بحسب المعنى الاضافي منهما على ان التسمية بما يكفي فيها ادنى مناسبة ولا يلزم فيها ما يلزم التعريفات من الاطراد والانعكاس **قوله** ولكن البيان المحقق قد سبق في تعريف الحكمة النظرية وتقسيمها الى اقسامها الثلثة ما يدفع سر هذا الاشكال الذي حمل صاحب المطارحات على ان جعل علم الحساب من الفلسفة الاولى وهو بعينه ما يذكره الشيخ في هذا الموضع من الفرق بتخصيص العدد المبحوث عنه في علم الحساب بما يعرض الماديات واعلم ان هيهنا فرقا اخر بين طبيعة الكثرة والعدد مطلقا وهو المؤلف من الوحدات على الاطلاق من غير ان تعتبر فيها تماثل في الوحدات ولا كونها على حد خاص ومرتبة معينة لا على وجه الخصوص ولا على وجه العموم ككون عشرة معينة او مائة

او الفا او غير ذلك او ككونه زوجا او فردا او زوج زوج او زوج فرد او عادا او معددا او مضروبا او جذرا او مجذورا او مكعبا او كعب كعب او غير
ذلك وبين العدد الذي هو من باب الكم وهو موضوع التعليميات الذي هو مؤلف من الوحدات المتماثلة الواقعة على حد معين والوحدة التي هي مبدء
العدد التعليمي غير الوحدة التي توجد في المفارقات فان المفارقات ليست ذوات عدد كي مؤلف من تكرارها مما تماثلة كما هو التحقيق عندنا
فالعدد الذي من باب الكم وسيستعد لهذه النسب المذكورة لا غير وهو لا يوجد الا في الماديات لانها من عوارض الطبيعة لا من مقوماتها
قوله فالحساب النظر في ذات العدد اه قد علمت الفرق بينهما بوجه اخر دقيق لا بمجرد العموم والخصوص وهو من قبيل الفرق بين المقدار
الطبيعي والتعليمي والجسم الطبيعي والتعليمي وكلامه معنى السطح والخط ايضا فارتعفل **قوله** في جملة ما يتكلم فيه اه اعلم ان من عادة القدماء ان
يعرضوا في صدر كتابه شرحوا فيه علما من العلوم الشريفة لاشياء كانوا يسمونها الرؤس الثمانية احدها الغرض من ذلك العلم وهو العلم الغائي
لئلا يكون الناظر فيه عابثا وثانيها المنفعة وهي ما يتشوقه الكل طبعا ليحمل المشقة في تحصيله وثالثها السمة وهي عنوان الكتاب ليكون عند
الناظر اجمال ما يفصله الغرض ورابعها المصنف هو الواضع للعلم او الكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه لاختلافه ذلك باختلاف المصنفين وخامسها انه
من اي علم هو ليطلب فيه ما يليق به وسادسها انه في اي مرتبة هو ليعلم انه على اي علم يجب تقديمه في البحث ومن اي علم يجب تاخيره فيه وسابعها
القسمة وهي ابواب الكتاب وفصوله لتطلب في كل باب ما يختص به وثامنها انحاء التعاليم وهي التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان ليعرف ان الكتاب
يشتمل عليها كلا او بعضا اذا عرفت هذا فاعلم ان المقصود من هذا الفصل الاشارة الى رؤس المسائل التي سيذكرها في كل فصل من مقالاته
وهو الغرض من القسمة وقد ذكر انفا من هذه الرؤس الثمانية الغرض والمنفعة والسمة والمرتبة وانه من اي علم واما الواضع لهذا العلم
فلم يتعرض له فلعل ذلك لانه اجل من ان يكون له واضع بشري لان واضعه هو الله بالوحي والالهام لانبيائه عليهم السلام واما اخذ السابقون من
الحكماء اصول هذا العلم مقتبسين من مشكوة النبوة والاشبه ان اول من دون هذا العلم بجميع ابوابه ومقاصده واغراضه على وجه
التمام هو ارسطاطاليس وكان قبله بيد الناس موروثا من الاقدمين صحف ورسائل متفرقة فهو اول من ضبط اطراف هذا العلم ورتبها
ترتيبا انيقا وبسطها بسطا لا يقال بغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فانتشر بعده في العالم ولم يبلغ احد شاوه من الاخرين اشركنا الله
في صالح دعائه واما انحاء التعاليم فكلها موجودة في هذا العلم فالتقسيم هو التكثير من فوق الى اسفل كتقسيم الجنس الى الانواع و
النوع الى الاصناف والذاتي الى الجنس والنوع والفصل والعرض العام والتحليل هو التكثير من اسفل الى فوق والتحديد هو معنى
الحد وهو ما يدل على الشيء دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الاسم فانه يدل عليه دلالة مجملة والبرهان طريق هو موثق به موصل الى الكون
على الحق فهذه عمدة انحاء التعاليم **قوله** ان يعرف حال نسبة الشيء والموجود الخ هذا حكاية ما سيذكره في الفصل الذي يلي هذا الفصل فانه
يذكر فيه ان معناهما يرتسم في النفس ارتساما اوليا وان نسبتهما الى المهيات نسبة اللازم لا مقوم وان مفهوم وجود العام الانتزاعي غير
وجود الخاص بكل شيء الذي هو عين مهيته في الخارج وان مفهوم الموجود ليس بجنس لانه مقول عليها بالتقدم والتاخر لا بالتساوي
فيذكر حال العدم وان المعدوم لا يعاد **قوله** وحال الوجوب في الوجود الضروري اي يعرف حال الوجوب في الواجب والامكان الممكن
وحال الامتناع ويذكر ان هذه المعاني الثلثة ايضا يرتسم في النفس ارتساما اوليا ومن رام تعريفها وقع في الدور ويذكر في الفصل
الذي يتلوه ان لكل من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فمن خواص الواجب الوجود انه لا علة له وانه مبدء غيره من الموجودات
وانه لا كثرة فيه بوجه وانه لا اشتراك معه لغيره وانه لا علاقة له بغيره وان لا مكان له في الوجود وانه لا يكون واجب الوجود بذاته راجحا
الوجود بغيره ومن خواص الممكن انه في وجوده وعدمه مفتقر الى غيره وان ما لم يجب لم يوجد وما لم يمتنع لم يعدم وانه لا يكون ممكنا بالغير
ويكون بالقياس الى الغير وانه لا يكون بسيط الحقيقة وهذا كله في الفصل الذي بعد الفصل التالي لهذا الفصل وفي الذي يتلوه
قوله وفي الحق والباطل ذكرهما في الفصل الاخير لهذه المقالة وذكر فيه الذب عن مبدء المبادي في العلم وهو ان الايجاب والسلب
لا يصدقان معا ولا يكونان معا وفيه تثبيت السوفسطائي وتنبيه المتحيرة فيه ان ذلك على الفيلسوف لا على المنطقي ولا على غيره من اهل العلوم
الجزئية **قوله** في حال الجوهر وكم اقسامه اه وذلك في الفصل الاول من المقالة الثانية فانه ذكر فيه حد الجوهر واثبات وجوده وانه
مقوم للعرض وغير متقوم به وانه لا يكون شيء واحد جوهرا وعرضا وانه غلط فيه جمع وذكر فيه الفرق بين الموضوع والمحل والمادة وكذا
بين العرض والحال والصورة وذكر فيه ان اقسامه الاولية خمسة **قوله** في ان يكون جوهرا اه اعلم انه كما لا يحتاج الموضوع يعني الموجود

في ان يكون

فى ان يكون جوهرا مطلقا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا كذلك لا يحتاج فى ان يكون اقساما اوليته الى ذلك ككونه ذا ابعاد ام لا وكذا فى
اقسام اقسام ككونه عقلا او نفسا او جسما او مادة او صورة بل فى ان يكون نوعا من انواع شئ من هذه الامور الخمسة ككونه نفس فلك
من الافلاك او كوكب من الكواكب او جسمه او صورته او صورة لشئ من العناصر او المعدن ياتا او نفسه او مادته وهذه الاجناس
والانواع كلها يصلح لان يبحث عنها فى هذا العلم وبالجملة كل ما لا يحتاج فى وجوده الى سبق استعداد وحركة وكيفية لاحقة فى
غريبة من الاحوال الذاتية للموجود بما هو موجود حرى بان يكون من مسائل هذا الفن وقد علمت ان مجرد الاخصية عن الموضوع
لا يوجب ان يكون العارض من الاحوال الغريبة له **قوله** فيجب ان يعرف حال الجوهر الذى هو كالهيولى اه اى انها موجودة وانها
جزء الجسم الطبيعى وانها موضوعة للاتصال الجوهرى ومقابله وانها بسيطة وان الاستعداد فضلها لا صورتها وذلك
كلها فى الفصل الثانى من المقالة الثانية **قوله** وهل هو مفارق الى قوله وما نسبته الى الصور وذلك فى الفصل الثالث
منها وذكر فيه ايضا ابطال كون مبادئ الاجسام اجساما غير منقسمة كما ذهب اليه ذيمقراطيس وتجويز تولد المقادير على مادة
واحدة بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين او غيرهما واثبات صورة طبيعية غير الصورة الجرمية **قوله** وان الجوهر الصورى
كيف هو الى قوله والمحدودات ذكر هذه الامور فى الفصل الرابع منها من اثبات تقدم الصورة على المادة وبيان كيفية التلازم
بينهما وان لكل منهما علية ومعلولية للاخر على وجه لا يلزم منه دور مستحيل وبيان حد حقيقية كل منهما متميزا عن الاخر
مع كون كل منهما مخلوطا وجوده بوجود الاخر **قوله** فينبغى ان يعرف فى هذا العلم طبيعة العرض اه ذكر فى فصول المقالة الثانية
الاشارة الى حال المقولات التسع التى ذكر مهياتها وحدودها فى اوايل المنطق واثبت وجودها وعرضيتها وابطل اولا القول بجوهرية
الكم بتقسيمه وبين حال الواحد وانه مقول بالتشكيك على معان ثم ذكر حال الكثير وابان عن عرضية العدد ثم بين ان الكميات المتصلة اعراض
ثم عطف على العدد تحقيق مهيته وتحديد انواعه وبيان اوائله ثم بين ان التقابل بين الواحد والكثير من اى قسم من التقابل ثم اثبت كون
الكيفيات اعراضا وبين ان العلم الذى هو من جملة الكيفيات النفسانية عرض ثم تكلم فى الكيفيات التى تختص بالكميات واثبت وجودها
وعرضيتها ثم ذكر القول فى المضاف وحقق مهيته وانها موجودة فى الاعيان ودفع وقوع التشكيك فيه **قوله** وتعريف مراتب الجوهر
اشارة الى ما ذكره فى فصول المقالة الرابعة فانه ذكر اولا اقسام المتقدم والمتاخر والحدوث ثم بين معنى القوة والفعل والقدرة و
العجز واثبت حال الامكانات وموضوعاتها وبين ان امكان المفارقات ليس قبل وجودها ولا لامكانها موضوع الا نفس مهياتها وان
كل متكون مسبوق بمادة هى حاملة امكان وان امكان الاعراض فى موضوعاتها وبين ان ما بالفعل مطلقا اقدم من ما بالقوة ثم عرف
التام والناقص والمكتفى وما فوق التمام وعرف الكل والجميع والجزء **قوله** ويليق بهذا الموضع ان يتعرف حال الكلى والجزئى اه اشارة
الى المذكور فى المقالة الخامسة فانه ذكر فى الفصل الاول منها تعريف الكليات الطبيعية وكيفية وجودها فى الاعيان ووجودها فى
النفس وفى الفصل الثانى منها كيفية لحوق الكلية للطبايع العامة والفرق بين الكل والكلى والجزء والجزئى وفى الثالث منها تعريف الجنس وذكر
معانيه والفرق بين الجنس والمادة وانه كيف يتصور الجنس فى المركبات وفى الرابع منها كيفية دخول المعانى الخارجة عن الجنس على الجنس الطبيعى و
فى الخامس منها تعريف النوع وفى السادس تعريف الحد والفرق بين الاشتقاق والمحمول منه ودفع الشكوك فيه وفى السابع منها حال الحد
واختلافه فى الاشياء وان فى بعض الحدود زيادة على المحدود وانه قد يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود وقد لا يكون اجزاء الحد اكثر من ما بحذاء المحدود
قوله ولان الموجود لا يحتاج فى كونه علة اه اشارة الى المذكور فى فصول المقالة السادسة من البحث عن الاحوال العلل الاربع والاعراض
الذاتية لواحدة واحدة منها فان اعراض كل منها ايضا من عوارض الموجود بما هو موجود فان كون الموجود مادة او صورة او غير ذلك
ككونه علة مطلقة لا يفتقر الى صيرورته طبيعيا او تعليميا وذكر فى الفصل الاول منها اقسام العلل واحوالها على الاجمال وفى الثانى بين مذهب
اهل الحق فى ان كل علة مع معلولها وحقق القول فى العلة الفاعلية والفرق بينها وبين ما يسمونه الجمهور من اهل الكلام فاعلا وفى الثالث
منها ذكر المناسبة بين الفواعل ومعلولاتها وفى الرابع منها ذكر حال العلل الاخرى من العنصرية والصورية والغائية واقسام كل منها وفى
الخامس منها ذكر اثبات الغاية ودفع الشكوك فيها والفرق بينها وبين الضرورى وهو غاية بالعرض وبيان الوجه الذى به يتقدم على سائر
العلل والوجه الذى به يتاخر عنها جميعا وبيان الفرق بين الغاية بحسب القوة الفكرية والتى بحسب القوة الخيالية التى فى العبث والجزاف وذكر فيه

ان مبادى الشر داخلة تحت الضرورى الذى من جملة الغايات بالعرض واثبت ايضا لكل من هذه العلل المبدء ومبدأ وانها لا يذهب الى غير النهاية
قوله ثم الكلام فى التقدم والتاخر اه وما يتلوه الى قوله فهذه وما يجرى مجراها الواحق الوجود بما هو وجود اشارة اجمالية الى جميع ما
ذكره فى المقالة الرابعة والخامسة والسادسة فان الموضوعات المذكورة فيها نسبتها الى الوجود بما هو وجود نسبة اللواحق والاحوال
للشئ كما ان الامور المبحوث عنها المذكورة فى المقالات السابعة عليها نسبتها اليه نسبة الانواع والاضافات للشئ والامور التى يبحث عنها
فى المقالة الثالثة والسابعة هى من احوال الوجود بما هو واحد وهى احوال الوحدة ومقابلها من الكثرة واعلم ان الوحدة عندنا عين
الوجود بالذات وغيره بحسب المفهوم وعند الشيخ زائدة عليه وهى احص بالاعتبار من الوجود عنده وعلى اى التقديرين فالبحث عن احوالها
ايضا يرجع الى البحث عن احوال الوجود بما هو موجود لئلا يتوهم ان الموضوع فى هذا العلم غير واحد **قوله** ولان الواحد مرادف
للوجود اه اشارة الى المذكور فى المقالة الثالثة والمقالة السابعة فان كثيرا من هذه المباحث اعنى احوال والكثير والتقابل بينهما ونسبة
العدد الى الموجودات ونسبة الكم المتصل اليها واثبات عرضيته اقسامه وابطال القول بجوهريتها واثبات عوارض العدد وعوارض
الكم المتصل من الاشكال وغيرها مما ذكرها فى المقالة الثالثة واما المذكور فى السابعة ففى الفصل الاول منها ذكر من لواحق
الوحدة الهو هو واقسامها من التشابه والتساوى والتوافق والتشاكل والتناسب والتجانس والتماثل فان هذه اقسام وحدات
عارضة للكثير بما هو واحد ولو لحق الكثرة من اصناف الغيرية والخلاف واصناف التقابل والتضاد الحقيقى والمشهورى فان هذه
عارضة للكثير وفى الثانى منها ابطال مذهب افلاطون من قبله فى الصور المفارقة وفى الثالث منها ابطال القول بالتعليميات المفارقة بما هو كثير
عن المادة **قوله** ثم بعد ذلك ينتقل الى مبادى الموجودات اه اشارة الى المذكور فى المقالة الثامنة والتاسعة من اثبات المبدء
الاول ووحدانيته وصفاته الاولى وانه تام وفوق التمام وكيفية تعقله للكليات والجزئيات ونسبة المعقولات اليه وان له
البهاء الاعظم والجلال الارفع والبهجة العظمى وهذه فى المقالة الثامنة ثم كيفية مبدئيته للاشياء ونحو صدورها عنه واثبات
المفارقات العقلية وكيفية تحريكها للافلاك وانها محركات فاعلية بعيدة لها بوجه وانها محركات غائية بوجه اخر واثبات النفوس
الفلكية وانها محركات فاعلية قريبة لها وكيفية صدور الاجسام وغيرها من المبادى العالية ليعلم انها من المشوقات العقلية و
كيفية ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية من المبدأ الاول وحال تكون الاسطقسات من العلل الاولى واثبات سببية
العناية الالهية وكيفية دخول الشر فى قضاء الالهى وكيفية معاد الاشياء اليه على عكس ترتيب المبدائية عنه وهذه كلها فى المقالة التاسعة
قوله ويدل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة اه اشارة الى المذكور فى المقالة العاشرة فذكر فى الفصل الاول منها بعد الاشارة
الى المبدء والمعاد بقول مجمل حال الالهامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية واحوال النبوة وكيفية دعوة النبى عليه والسلام
الى الله وان الابتداء منه والمعاد اليه وذكر فى الثانى منها العبادات ومنافعها فى الدنيا والاخرة وفى الرابع منها عقد المدينة وعقد
البيت من النكاح والسنن الكلية فى ذلك وفى الخامس منها حال الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات والاخلاق
والمعاملات ويختم كتاب الشفا **قوله** مما يكون فيه تنبيه على الغرض وهو تعيين موضوع هذا العلم وانيته لا من جهة الاكتساب بقول
شارح اوجه **قوله** وان لم يكن التعريف الذى يحاول اه واعلم ان التعريف على وجهين احدهما ان يكون الغرض منه افادة تصور مجهول
بواسطة تصور حاصل والثانى ان يكون الغرض فيه التنبيه على الشئ وتعيين مفهومه واحضاره بالبال من جهة المفهومات المعلومة
للمفتش لشئ وان كان ذلك الشئ اخفى من المعرف فى نفس الامر فتعريف الوجود على الوجه الثانى جائز وعلى الوجه الاول غير جائز **قوله**
لو كان كل تصور اه اعلم انه ليس يجب ان يكون كل تصور مكتسبا والا لزم التسلسل اما فى موضوعات متناهية وهو الدور او فى موضوعات
غير متناهية وهو المسمى بالتسلسل المطلق **قوله** واولى الاشياء بان يكون متصورة اه لما وجب انتهاء سلسلة الاكتساب الى
ما يكون اولى التصور وذلك الشئ لا محالة اعرف الاشياء وابسطها واعمها ومن هذا القبيل الوجود وما يجرى مجراه لكونه عاما فالوجود
اولى التصور اذا عرفت هذا فاعلم انه لا ينبغى الاكتفاء ههنا على هذا القدر بل يجب على الحكيم فى هذا المقام ان يبين امورا ثلثة الاول
ان الوجود اولى التصور الثانى انه يمتنع تعريفه الثالث انه اول الاوائل فى التصورات وهذه المباحث متغايرة وان كانت متقاربة اما
بيان الاول فذكروا فيه وجهين الاول ان العلم بان الامر لا يخلو عن النفى والاثبات علم بديهى اولى والعلم مسبوق بالتصور فهذا

العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم والسابق في التصور على الاولى اولى بان يكون اوليا فتصور الوجود بديهي اولى الثاني ان علم كل
انسان بوجود ذاته غير مكتسب وهو متضمن الوجود المطلق فعلمه بالوجود المطلق سابق على العلم بوجوده السابق على الاولى اولى بان يكون
اوليا فتصور الوجود بديهي اولى ولنا في هذا المقام خوض في عرفان الوجود ليس هنا موضع بيانه واما بيان الثاني وهو امتناع تعريف
الوجود فبانه لو امكن تعريفه فهو اما ان يكون بنفسه او بامر داخل فيه او بامر خارج عنه والاول باطل لبطلان وهو كون الشيء معلولا
قبل كونه معلوما وكذا الثاني لان اجزاءه ان كانت كلها وجودات او معلومات او بعضها كان الوجود الواحد وجودات وكان العدم جزءا
من الطبيعة ويلزم ايضا احتياج الشيء الى مثله وان لم يكن وجوديه فعند اجتماعها اما ان يحدث صفة الوجود او لا يحدث فان لم يحدث
كان الوجود عبارة عن الامور العدمية وان حدثت لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع مقدما عليه اما فاعلا او قابلا فيكون التعريف
بالذاتي تعريفا بالخارجي هفوة واما التعريف بلوازمه الخارجة فهو ايضا باطل لانا ما لم نعرف وجود تلك اللازم واتصاف الوجود به لم يكن ذلك
معرفا له والاتصاف ايضا ضرب من الوجود لانه عبارة عن وجود الوصف لشيء فيلزم تعريف المطلق بالمقيد بل تعريف الوجود بالوجود واما بيان
الثالث وهو ان الوجود اول الاوايل في التصور وذلك لانه اعرف الاشياء فان معرفة كل شيء عبارة عن حصوله لنا وفي ضمنه مطلق الحصول
فمطلق الحصول اقدم واعرف من حصول كذا وحصول ذلك الحصول مرادف للوجود وهذا امر وجداني والمنازع فيه مكابر **قوله**
ولذلك من جاول اه اعلم ان قوما كانوا يحدون جميع الاشياء وحد الوجود ايضا الما التزموا ذلك وقد علمت بطلان ذلك ووجوب
انتهاء المبادي في العلوم الى الاوليات وانه لا يتبين الشيء بما هو اخفى او يساويه في المعرفة والجهالة وقد علمت بطلان التعريف للوجود
على الوجه المطلق من حيث ان كل ما يوصف به الوجود يوجب كون ما وصف به موجودا في نفسه وموجودا للوجود فذلك تعريف الشيء
بما لا يعرف الا به فان الوجود من حيث انه موجود لا يعرف الا بالوجود فكيف يعرف به الوجود ومنهم من عرف الوجود بانه الذي ينقسم الى
القديم والحادث وهما لا يعرفان الا بالوجود ماخوذا مع اعتبار سبق عدمه او لا سبقه **قوله** وهذا ان كان ولا بد الخ مراده لو سلم
انهما مقسمان ذاتيان للوجود لازمان له بان لا يخلو عنهما البتة فهما من اقسام الموجود وللوجود اعرف منهما اذ كيف ما يتصور الوجود
مع الذهول عن معرفتهما **قوله** لم يتضح لي ذلك الا بقياس اه ومن سخيف الكلام ما اورده بعض الناس على الشيخ من انا نعرف
الفاعل والمنفعل من طريق الحس من غير حاجة الى قياس ولم يتفكر هذا القائل ان الفاعلية ليست من الامور التي ينالها الحس ولم يتفكر ايضا
انها اذا كانت محسوسة فهي من اي جنس من المحسوسات وباية حاسة يقع ادراكها واعجب من هذا ان الشيخ قد نبه في الفصل الاول
من هذا العلم على فساد زعمه حيث قال واما الحس فلا يؤدي الا الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان واجب ان يكون احدهما سببا للاخر فاذا
لم يمكن ادراك مطلق السبب والمسبب بالحس فبان لا يمكن ادراك الفاعل والمنفعل به كان اولى اذ العام من كل معنى اعرف من الخاص منه
عند الحس ايضا كما عند العقل كما حققه الشيخ في اوائل الطبيعيات **قوله** ونقول ان معنى الوجود ومعنى الشيء اه لما فرغ من بيان
ان كلا من مفهومي الوجود والشيء بديهي مستغن عن التعريف وان كان لكل منهما الفاظ مترادفة حاول بيان انهما متغايران في المعنى فقد سبق
في التحقيق ليس احدهما اعم تناولا من الاخر اما بيان الاول فبقوله فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو الى اخره واما بيان الثاني فبقوله ولا
يفارق معنى الوجود اياه اه وحاصل ما علل به الاختلاف بينهما انه يصح ان يقال حقيقة كذا موجودة ولا يصح ان يقال حقيقة كذا شيء وفي
هذا التعليل نظر فان للمنازع ان يمنع عدم صحة ان يقال حقيقة كذا شيء او يمنع الفرق بينهما في الصحة وعدمها وعكس الامر فان الجمهور اعترفوا
بان الحقيقة لا يقال حقيقة الا عند اقترانها بالوجود فيكون قولهم حقيقة كذا موجودة كانه يقال المهية المقترنة بالوجود واما التعليل في
عدم صحة ان يقال حقيقة كذا شيء لانه غير مجهول فليس بتام لانه ليس من شرط ما يصح ان يكون مجهولا فالبديهيات التي هي مبادي الاول صحيحة
ان كانت غير مجهولة **قوله** وهو الذي سميناه الوجود اه اعلم ان المفهوم من كلام الشيخ في هذا الموضع ان لفظ الوجود مشترك بين
امرين فقد يطلق ويراد به المفهوم العام البديهي وقد يطلق ويراد به المهية المخصوصة كمهية المثلث ومهية الانسان والحق ان لكل من الوجود
والشيئية مفهوم عام مشترك وامور مخصوصة في الاعيان والاذهان يطلق عليها ذلك المفهوم لا باشتراك الاسم فقط نعم الوجود مقول
بالتشكيك على افراده بوجوه من التشكيك ففي بعضها اقوى وفي بعضها اضعف وفي بعضها اقدم وفي بعضها ليس كذلك والمهيات ليست كذلك
وايضا الوجودات الخاصة امور مجهولة الاسامي شرح اسمائها انه انسان او فلك او مثلث وغير ذلك ثم يلزم الجميع في الذهن الامر العام

ونسبة الوجود الى اقسامه كنسبة الشيء الى اقسامه لكن اقسام الشيء معلومة الاسامي والخواص والحدود وليس كذلك اقسام الوجود والسبب في
ذلك ان انحاء الوجودات هويات عينية لا صورة لها كلية في الذهن حتى يوضع لها اسام بخلاف اقسام الشيء فانها قد يكون مهيات ومعان كلية
فاعلم هذا فانه من مزال الاقدام ومضلة الافهام ثم الفرق بين الوجود والشيئية مما لا حاجة فيه الى ما تكلفه الشيخ في بيانه فان افراد الوجود
هويات بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا هي ايضا مفهومات كلية ذاتية او عرضية بخلاف اقسام الشيئية كما مر فكما ان الفرق حاصل بين
مهية المثلث ووجودها الخاص به فكذا الفرق حاصل بين مطلق الشيئية ومطلق الوجود **قوله** ولا يفارق لزوم معنى الوجود له
شروع في بيان المساوقة بين الوجود والشيئية واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الشيء اعم من الوجود واحتج على ذلك بان الذي يمتنع
وجوده او يمكن ولكنه معدوم هو شيء لا محالة لان له صورة عقلية وليس له وجود في الاعيان وحاصل ما ابطل به الشيخ احتجاجهم و
بين هو خطاؤهم في هذا التعليل ان كل ما هو شيء في عين او ذهن فهو ايضا موجود فيه وكل ما ليس بموجود في الاعيان فهو ايضا
ليس بشيء في الاعيان وكما انه شيء باعتبار معقوليته فهو موجود في الذهن بهذا الاعتبار فلا انفكاك بينهما بل الوجود المطلق من دون
شرط يوازيه شيئية مطلقة دون قيد الذهني يوازي الذهني والعيني يوازي العيني والتعليل المذكور لا حاصل له ومنهم من احتج
على كون الشيئية اعم بان الشيئية يعم الموجود والمهية التي يعرض لها الوجود فهي اعم منها وقد عورض بان الوجود يقع على المهية
المحضة المحضة وعلى اعتبار الشيئية الزائدة عليها لان لها وجودا ولو في الذهن فهو اعم منها فالحق ان كلا منهما اعم باعتبار من الآخر
بوجه ليس شيء منهما اعم مطلقا من الآخر وانما الكلام في المقام الثاني **قوله** وان ما يقال ان الشيء هو الذي يخبر عنه اعلم ان عمدة الاستدلال
القائلين بشيئية المعدوم مما يخبر عنه وكل ما يخبر عنه فهو شيء فالمعدوم شيء والشيخ صحح كبرى هذا القياس و
فصل القول في الصغرى بانه ان كان المراد من المعدوم المذكور فيها المعدوم في الخارج فهي مسلمة ولا يلزم من ذلك صحة دعواهم جواز الاخبار
عن المعدوم الخارجي الذي له صورة ذهنية من جهة وجوده الذهني فبالحقيقة وقع الاخبار عن الموجود وان كان المراد من المعدوم
المطلق فهي باطلة اذ المعدوم المطلق ليس عنه خبر اصلا ولا له صورة يشار بها الى خارج سواء كان الخبر عنه بالايجاب كما في الموجبة المحصلة
او بالسلب كما في الموجبة السالبة المحمول لان مقتضى الرابطة المعبر عنها بهو سواء كانت ملفوظة او لا وجود الموضوع اذ معناه هو الرابطة
هي الاشارة الى وجود شيء لشيء والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له ذهنا وخارجا ثم هي عبارة عن ايجاب شيء على شيء آخر وكيف يوجد
شيء على معدوم لان مرجع قولنا المعدوم كذا ان وصف كذا موجود لما هو معدوم وهو بديهي البطلان ويحتمل ان يكون قوله واذا الخبر
عنه بالسلب ايضا فقد جعل له وجودا اشارة الى الحكم السلبي اذ تقرر في مقامه ان القضية السالبة يشارك الموجبة في استدعاء الموضوع
والذي يقال من ان موضوع الموجبة اخص من موضوع السالبة معناه انه مع قطع النظر عن المساوقة بينهما في استدعاء الوجود من جهات
كان بخصوص الحكم الايجابي اقتضاء لتحقق الوجود الموضوع لا يكون هذا الاقتضاء في الحكم السلبي اذ سلب الشيء عن المعدوم جائز واما ايجاب الشيء
للمعدوم فهو ممتنع من هذه الجهة يقتضي الايجاب وجود الموضوع دون السلب واما من جهة مطلق الحكم فكلاهما مشتركان في استدعاء وجود
الموضوع وفي المحصورات خاصة يقتضيان جميعا ذلك من جهة عقد الوضع فيها الذي هو بمنزلة حكم ايجابي بخلاف الشخصيات والطبيعيات
قوله والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب اه لك ان تقول هذا منقوض بنفسه لانه وقع الاخبار فيه بعدم الاخبار عنه وهو كشبهة
المجهول المطلق المشهورة وجوابه بعينه جوابهما والقوم ذكروا وجوها كثيرة في حلها لكن ليس شيء منها يسمن ولا يغني ونحن بفضل الله وجوده فككنا
العقدة وحللنا الشبهة بما لا مزيد عليه ولا يتم فيه وملخص جريانه ههنا ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب كلام موجب صادق
لا انتقاض فيه بنفسه اذ لم يقع الخبر عن افراد المعدوم المطلق كما في القضايا المتعارفة اذ لا افراد له خارجا ولا ذهنا ولا عن طبيعة المعدوم
المطلق كما في القضية الطبيعية اذ لا طبيعة له بل حكم فيه على عنوان لا مر باطل الذات وذلك العنوان من افراد الموجود وليس فردا لنفسه ولكن يحمل
على نفسه بالحمل الذاتي فهو من حيث كونه موجودا يوجب صحة الخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه
فاذن في هذا الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث وقوعه مخبرا عنه اعتباران متناقضان في الصدق على شيء لكنهما اجتمعا فيه بوجه آخر فان
الموجود والمعدوم متناقضان في الصدق بشرط وحدة الموضوع واما اذا اريد باحدهما المفهوم وبالآخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم
المطلق جاز ان يكون موضوعا للموجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد من الوجود المطلق لاختلاف الحيثيتين في هذا الخبر والحكم ايضا اعتباران

متناقضان ولكن اجتمعا لا من جهة التناقض فان صحة الحكم بعدم الحكم وصحة الاخبار انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق هو بعينه
فرد للموجود وما يقال من ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان ما يصدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ينافي ذلك كون العنوان موجودا كما
ان موجودية الموضوع ههنا بعينه موجودية العدم فكذا ثبوت الخبر عنه انما يكون بنفي ثبوت الخبر عنه **قوله** وعند القوم الذين يرون
هذا الرأي اه اعلم ان جماعة من الذين جعلوا الشيئية اعم من الوجود لهم خبايا لا تجيبه فقالوا المعدوم الممكن شيء هو ثابت وسلموا ان الخ
منفي وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وربما اثبتوا الواسطة بين الموجود والمعدوم وجعلوا الثابت مقولا على الموجود والمعدوم وعلى ما ليس بموجود
ولا معدوم مما سموه محالا وعلى بعض المعدوم ايضا وهو الممكن وجماعة من هؤلاء وجعلوا المخبر عنه اعم من الشيء اظنهم انه يمكن الاخبار عن
الممتنع الذي هو المنفي الذي عنده وهو ما لا شيئية له قالوا اذا قسمنا المعدوم الى الممكن والممتنع فلا بد من تفرقة بين القسمين بالامكان
والامتناع وشيء حكم الامكان لهذا القسم من المعدوم يوجب شيئية وبناء علمائهم على الغفلة من الامور الذهنية وانها في الاذهان
شيء كما نبه عليه الشيخ **قوله** وانما وقع اولئك فيما وقع وقوعا في القول بثبوت المعدومات والقول بالواسطة وساير هوساتهم لاجل
جهلهم بالامور الذهنية ولم يعلموا ان الفرق بين المعدومين من الاعيان باعتبار ما اضيف الى المتصور من مفهومين مما اذا اخذ هكذا
فالممتنع ايضا بحسب ما يفهم معنى اسمه يحمل عليه امر ويسلب عنه امر هو شيء ايضا اذ لو لم يكن صورة شيئية في العقل ما صح الاخبار عنه
ولا الايجاب له والسلب عنه وما ليس له ثبات في الذهن والعين فالتصديق بثبوته هذا بان يخبر والاخبار عنه ممتنع كما مر **قوله** بان هذا
المعنى يصح اي معنى القيمة يتحقق في معقول اخر وهو المعقول من الزمان المستقبل لانه ظرف وقوع القيمة فيه وهو حين الحكم بوقوعها
فيه معدوم في الخارج لكن صورته معقولة للنفس فههنا معقولات ثلثة هي المعقول من القيمة ومن الوقت المستقبل ومن يكون
فالمعقول الاول يوصف في المعقول الثاني بالمعقول الثالث وهو معقول الكون والوجود **قوله** قد بلغني ان قوما يقولون
هذه الاقوال الثلثة وقد مرت الحكاية بها عنهم احدها القول بشيئية المعدومات والثاني القول بكون صفة الشيء واسطة بين الموجود
والمعدوم القول الثالث بان المخبر عنه اعم من الشيء واعلم ان من جملة ما يفتضحون به هو ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما فوجوده هل هو
ثابت او منفي فانه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والاثبات فان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز ان يوصف بها الشيء
فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما وهو ح فان منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالمهية
المعدومة يجب ان لا يصح لها انها شيء فان الشيئية ثابتة لها وقد التزم على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشيء بامر ثابت له فليس بشيء
وقد قالوا انها شيء وكذا الامكان ونفس الثبات للمعدوم وان قالوا انه منفي وكل منفي ممتنع عندهم فيكون وجود الامر الممكن ممتنعا وهف
ويتاتى ايضا ان يقال لا المعدوم الممكن هل هو موجود او ليس بموجود ولا شك ان احدهما نفي والاخر اثبات ولا مخرج عنهما فان قال موجود
فقد احال وان قال ليس بموجود فقد نفى فبعض الممكن صار منفيا وكان كل منفي عنده ممتنعا فبعض الممكن ممتنع واستحالته ظاهرة ثم من العجب
ان الوجود عندهم مما يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم ولا يفيده الفاعل وجوده الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثبوته
فانه كان ثابتا بامكانه في نفسه لان كل ممكن ثابت عندهم فما افاد الفاعل المهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع ولولا تضييع الوقت لعلمنا
بعض هوساتهم وخرافاتهم **قوله** وهؤلاء ليسوا من المميزين الظ ان هؤلاء وصل اليهم كلمات من الاوايل الذين كانوا مشهورين بالفضل و
البراعة وما فهموا اغراضهم فقلدوهم من غير دراية ثم لحقتهم اغراض نفسانية وتعصبات ورياسات فاكدوا القول فيها فلزمهم امور شنيعة
متناقضة لم يقدروا على دفعها فالتزموها تعصبا ولجاجا رغبة في الرياسة واتباع العامة لهم **قوله** وان لم يكن الموجود كما علمت جنسا
اشارة الى ما ذكره في الفصل الاول من المقالة الثانية من فن المنطق لكن الذي عول عليه في نفي الجنسية عن الوجود انه مشكك بالقياس الى
افراده وهذا الوجه لا ينفي الجنسية عنه بالقياس الى الامور التي لا تشكيك فيها ثم نقل فيه عن بعضهم احتجاجا على ذلك بانه لو كان جنسا لكان
فصله اما موجودا او غير موجود فان كان موجودا وجب ان يكون الفصل نوعا لما هو فصل له اذ يحمل عليه الجنس وان كان غير موجود فيلزم تقوم
الموجود بما ليس بموجود قال الشيخ هذا الاحتجاج ليس بمعين فان فصول الجواهر جواهر وهي مع ذلك فصول واما كيفية الصورة في هذا فهي بصناعة
اخرى لا يفي به المنطق انتهى والمراد بالصناعة التي احال اليها كيفية لحوق الفصول الجوهرية باجناسها هي الفلسفة الاولى وسيحقق هذا المعنى
في مباحث المهية والحق ان يقال في نفي كون طبيعة الوجود جنسا بعد ما علمت انها ليست مهية كلية والجنس من اقسام المعنى الكلي ان الوجود

لوكان جنسا لزم ان يكون الفصل المقسم للجنس مقوما لمهيته وذلك لان حاجة الجنس الى الفصل ليس في تقرر مهيته وتقويم معناه بل في تحصيل
وجوده وذلك انما يتصور فيما ليس معناه حصة عين الوجود واما الذي حقيقة معناه نفس الوجود فلو كان جنسا لاحتاج الى فصل
مقسم وشان الفصل المقسم تحصيل وجود الجنس واذا كان الوجود نفس معناه كان الفصل مقررا لمعناه ومقوما لمهيته فلزم كون المقسم
مقوما هف وبمثل هذا البيان يظهر نفي كون الوجود نوعا لافراده لان حاجة الطبيعة النوعية الى المشخص كحاجة الطبيعة الجنسية الى الفصل
في انها ليست الا في تحصيل الوجود لا في تقرر المهية وهذا انما يتصور فيما ليست حقيقة حقيقة الوجود فالوجود كما ليس بجنس ليس بنوع واذا
لم يكن جنسا ولا نوعا فليس بعرض عام ولا خاص اذ كل منهما وان كان عرضا بالقياس الى غيره فهو نوع بالقياس الى افراده الذاتية فكل ما ليس
بنوع ليس بعرض واما الفصل فان اريد به الفصل الحقيقي المنطقي فجاز ان يكون الوجودات الخاصة فصولا وصور الاشياء محصلة للوجود والا
فهو ايضا مهية كلية والوجود زائد عليه ليس بفصل فاعلم بهذه الاصول فانها اجدى من تفاريق العصى **قوله** فانه معنى متفق فيه اه
يعني ان الوجود مقول بالاشتراك المعنوي على الاشياء كلها وهذا قريب من الاوليات وان تصدى المتاخرون من المتكلمين وغيرهم لبيانه
بوجوه عديدة مشهورة فان العقل يجد بين وجود ووجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم يكن للوجودات
مشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليس هذا الا حال الاشتراك
في الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد اصلا لم يكن المناسبة بين
القبيلين كالمناسبة بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم كما حكم به صريح العقل والعجب ان من قال بعدم اشتراك الوجود بين الموجودات
فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر لان الوجود في كل شيء لو كان بخلاف الوجود في الاخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه
بل يكون ههنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم ان الوجود مشترك
فيه وايضا الرابطة في القضايا والاحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الاحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات امر واحد **قوله**
على التقدم والتاخر اه انحاء التشكيك ثلثة الاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها والوجود جامع لوقوع هذه الثلثة فيه فانه في
بعض الموجودات مقتضى ذاته دون بعض كالواجب تعالى والممكن وفي بعضها اقدم بحسب الذات من بعض كالعلل ومعلولاتها وفي بعضها اتم واقوى
من بعض كالجوهر والعرض والمفارق والمادي من الجوهر والقار وغير القار من العرض واعلم ان المشائين اذا قالوا ان العقل مثلا مقدم على
الهيولى بالطبع او كل واحدة من الهيولى والصورة مقدم بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان مهية شيء من هذه الامور
متقدمة على مهية الاخر او حمل الذاتي كالجوهر على العقل والهيولى وعلى الجسم وجزئيه متقدم وتاخر بل المراد ان وجود ذلك مقدم على وجود
هذه ووجود الجسم مؤخر عن وجود جزئيه وتحقيق ان التقدم والتاخر في معنى ما يصدق على وجهين احدهما ان يكونا بنفس ذلك المعنى حتى يكون
ما به التقدم هو بعينه المعنى الذي فيه يقع التقدم وكذا التاخر بنفس ذلك المعنى الذي فيه التاخر كالتقدم والتاخر الواقعين بين اجزاء الزمان
وفيه وثانيهما ان لا يكون كذلك بل يفترق المعنى الذي فيه التقدم عن المعنى الذي به التقدم وكذا في التاخر كتقدم الانسان الذي هو الاب
على الانسان الذي هو الابن وكتقدم الجوهر العقلي على الجوهر النفسي فان ما فيه التقدم والتاخر في الاول ليس معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي
بل معنى اخر هو الزمان وفي الثاني ليس الجوهرية المقول عليهما بالتساوي بل الوجود فالحق ان ما فيه التقدم كما به التقدم في غير الوجود انما يكون
بواسطة الوجود واما في الوجود فهو من جهة نفسه لا بسبب شيء اخر غيره فكما ان بعض الاجسام متقدم على بعض لا في الجسمية كما برهن عليه بل في الوجود
فكذا اذا قيل ان العلة مقدمة على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده في الوجود وبه وكذا تقدم الاثنين على الثلثة فان لم يعتبر
الوجود فلا تقدم ولا تاخر فالتقدم والتاخر والكمال والنقص والشدة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بامر اخر وفي الاشياء و
المهيات بواسطة وجوداتها لا بانفسها ومن ههنا تبين البرهان على ان الموجود افراد حقيقية عينية وليس مجرد هذا المفهوم العام النسبي
بل الافراد هي اصول الحقايق مع اشتراكها في معنى واحد والعجب من بعض اجلة المتاخرين ان الوجود عنده امر انتزاعي يعتبره بنفس ما اضيف اليه
من الامور كسائر الاضافيات وان المجعول عنده وكذا الجاعل هو المهية دون الوجود على انه نفى التشكيك بالاقدمية عن المهيات وذهل عن
انه يلزم عليه التناقض فيما اذا كان جوهر سببا لجوهر اخر كالعقل للصورة والصورة للمادة واما اتباع الاشراقيين ممن قالوا باعتبارية الوجود
فعندهم ان الجاعلية والمجعولية بين المهيات وجوز والتشكيك بالاقدمية وغيرها في المعاني الذاتية كالجوهرية بين الجواهر فجواهر العالم

الادنى عندهم ظلال تابعة لجواهر العالم الاعلى في معنى الجوهرية لا في الوجود لانه اعتباري وكذا ذهبوا الى ان بعض الحيوانات اقوى في باب
الحيوانية من بعض الاخر فان فضل الحيوان القوم بلهيته هو الحساس المتحرك فالذي حواسه اكثر وحركته اقوى كالفرس مثلا فهو اشد حيوانية
من الذي حواسه اقل وحركته اضعف كالبعوضة وكذا الحرارات والسوادات متفاوتة بالاشد والاضعف في نفس المعنى المشترك فيه وبه و
كل ذلك عندنا يرجع الى الوجود كما اشرنا اليه **قوله** ولذلك يكون له علم واحد اه هذا هو الذي اشار اليه في عنوان الفصل فانه اذا ثبت
وتبين ان الوجود حقيقة واحدة مشتركة بين جميع الاشياء ومع وحدته واشتراكه بين الكل يكون مختلفا بالذات بحسب الوجوب والامكان
والتقدم والتأخر والكمال والنقص فلا جرم ههنا علم يتكفل بمعرفة احواله واحوال اقسامه الذاتية وكما ان هذا الموضوع شامل لجميع الاشيا
وفيما هو مبدء لجميع الاشياء فالعلم الباحث عن احواله يجب ان يكون علما محيطا لجميع العلوم على اختلافها وفيه ايضا مبدء سائر
العلوم فافهم جدا **قوله** وجميع ما قيل في تعريف هذه قد تعسر علينا ان نعرف حال هذه المفهومات الثلثة اعني الواجب والممكن
والممتنع الا على وجه العلامة المنبهة دون التعريف المحقق المفيد لما ليس عندنا فنقول على ما جرت العادة ان الممكن هو غير الضروري
وجوده وعدمه او الذي اذا فرض موجودا او معدوما لم يفرض فيه محال ثم نقول الضروري هو ان لا يمكن ان يفرض معدوما او
الذي اذا فرض معدوما كان محالا ثم نقول المحال هو العدم او الضروري الذي لا يمكن ان يوجد والممتنع هو لا يمكن ان يكون او هو
الذي يجب ان لا يكون والواجب هو الممتنع ان لا يكون او ليس يمكن ان لا يكون والممكن هو الذي ليس بممتنع ان يكون وان لا يكون او الذي
ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذا كله كما ترى دور ظ واعلم ان في بعض التعريفات المذكورة يلزم الخطاء من وجوه اخرى غير
الدور من جملتها انه ذكر ان الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال والواجب نفس عدمه محال وليس لاحد محال اخر يلزم بل قد لا يلزم محال اخر او
لا يكون ما يلزم اظهر ولا ابين من نفس عدمه او نفس فرض عدمه وكذا ما يقال ان الممتنع ما يلزم من فرض وجوده محال فالمحال نفس الممتنع
وهو تعريف الشيء بنفسه وليس امتناعه لما يلزمه ثم كثير من الاشياء يلزم من فرض وجودها او عدمها محال لامور اخرى فاذن
ينبغي ان يوجد هذه الاشياء من الامور المبينة فلا يعرف شيء منها وان كان لا بد من التعريف فليؤخذ بعضها بينا بنفسه ولكن
اولى هذه الثلث ان يتصور اولا هو الواجب ثم الممتنع ثم الممكن لان الوجوب هو تاكد الوجود والامتناع تاكد العدم والامكان لا
تاكد شيء منهما والوجود اعرف من العدم لانه يعرف بذاته والعدم يعرف به فحاله اعرف من حال العدم والحال الوجودي اعرف من حال
العدمي **قوله** فقد مر لك في انولوطيقا اه هذه لفظة يونانية موضوعة في لغة اليونانيين لاحد اقسام الحكمة الميزانية فان
اقسامها تسعة فنون في كل منها كتابا صنفه بعض الحكماء ولكل منها اسم يوناني الاول كتاب ايساغوجي صنفه فرفوريوس بين فيه
معاني الالفاظ الخمسة للكليات الثاني قاطيغورياس صنفه ارسطاطاليس وكذا الكتب السبعة الباقية بين فيه المعاني المفردة الذاتية
الشاملة لجميع الموجودات لا من حيث جهة وجودها وعدمها بل من جهة نفس معناها الثالث باريرمينياس بين فيه تركيب المعاني المفردة
بالايجاب والسلب ليصير قضايا الرابع انولوطيقا بين فيه تركيب القضايا حتى يصير قياسا منتجا مفيدا لعلم اخر الخامس افودوطيقي ويقال له
انولوطيقا الثاني ايضا يعرف فيه شرائط القياس ومقدماتها التي بها يصير برهانا منتجا لليقين السادس طوبيقا بين فيه
شرائط القياس النافع في مخاطبة الجمهور ومن يقصر فهمه عن تبيين البرهان في كل شيء السابع سوفسطيقي وهو تعريف
المغالطات الواقعة في الحجج والقياسات الثامن رطوريقي بين فيه احوال الاقيسة الخطابية المفيدة للظنون الحسنة التاسع
فوانيطقي يعرف فيه احوال الاقيسة الشعرية المفيدة للتخيل اذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ ذكر في الفصل الرابع من المقالة الاولى
من الفن الرابع المسمى بانولوطيقا حال هذه الجهات اعني الضرورة والامكان والامتناع واقسام كل منها فاقسام الضرورة كالضرورة
الازلية والضرورة الذاتية ما دام وجود ذات الموضوع والضرورة الوصفية ما دام الوصف او بشرط الوصف والضرورة الوقتية
وغيرها وكذا اقسام الامكان من العامي والخاصي والذاتي والوقوعي والاستقبالي والاستعدادي وغير ذلك واقسام الامتناع
كاقسام الضرورة حذو النعل بالنعل **قوله** ومن تفهمنا هذه الاشياء المذكورة في هذا الفصل التي من جملتها بيان التمايز
بين الشيئية والوجود وان المعدوم ليس بشيء ولا يوصف بشيء ولا يخبر عنه بشيء وان هذه الاضافات الواقعة في مثل قولنا العنقاء
معدوم او شريك الباري ممتنع ترجع الى مفهومات يعينها العقل فيصفها بامور عقلية والا فعروض العدم للشيء ليس ابطالا له راسا

يتضح بطلان القول باعادة المعدوم لان اول شئ محال يلزم فيه مع قطع النظر عن الحجج الدالة على استحالتها انه يجب عنه بالصفة الوجودية بل بالوجود
لان المعاد ضرب من الوجود كالمستانف وقد فهمت ان المعدوم لا يوصف بصفة على الاطلاق سواء كانت سلبية او ايجابية فضلا ان يوصف
بصفة وجودية فكيف بنفس الوجود **قوله** وذلك ان المعدوم واعلم ان هذه المسئلة اي قولنا المعدوم لا يعاد بديهية اولية بعد
تذكر معنى الوجود والعدم والاعادة وذلك لان الوجود كما عرفت ليس الا نفس هوية الشئ الوجودي وكذا العدم ليس الا بطلان الشئ المسمى
بالمعدوم فكما لا يكون لشئ واحد الا هوية واحدة فكذا لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات واحدة
بعينها ولا فقدان لشخص واحد بعينه فان المعدوم لا يعاد كيف واذا كانت الهوية الشخصية للمعاد هي بعينها الهوية المبتدئة على ما
هو المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين
حيثية الاعادة مع كونهما متنافيان هذا محال وقس عليه تكرر عدم شئ واحد بعينه فهذا القدر كاف للمستبصر ولا حاجة الى ما تشحنوا
به الكتب من الادلة التي ليست ايضاحها ازيد مما ذكرناه ولهذا حكم الشيخ بالبداهة على قولنا المعدوم لا يعاد كما سيصرح به واستحسنه
الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع على فطرته السليمة ونفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم
ممتنع لكن ذكر الوجه الاول مما يلزم فيه من اتصاف المعدوم بالوجود وذكر الوجه الثاني للتنبيه على لزوم محال اخر **قوله** وذلك
ان المعدوم اذ العيد اه تقريره انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد معه ابتداء ما يماثله في الهوية وجميع العوارض لان حكم
الامثال واحد ولان وجود فرد لكل من هذه الصفات من الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان القدر اشتراكهما
في الهوية وجميع العوارض فلو كان الفرق بان احد المثلين هو الذي كان معدوما والمثل الاخر ليس الذي كان معدوما رجع الى ان
هذا في حال العدم كان غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا اذ صار مخبرا عنه كما سبق واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم
التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز الم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو
متميز في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق
لهذا البحث باعادة المعدوم اقول الجواب اما عن الاول فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما في الهوية واما في العوارض
الشخصية فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميزا لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب في بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة لشئ و
فرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والاخر مستانف واما عن الثاني فبان فرض الشيئين من جميع
الوجوه حيثما كان وان كان دفعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة
قوله وعلى انه لو اعيد هذا وجه اخر في استحالة اعادة المعدوم وهو انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع لوازم شخصيته
وتوابع هويته لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا معدوم فيجوز اعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغير الزمان
الا اعادة او بطريقا لالزام على من يعتقد هذا الراي لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشئ مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود
في وقته ففيه مفاسد اربعة تقدم الشئ على نفسه بالزمان وهو في الاستحالة كتقدمه على نفسه بالذات وجمع بين المتقابلين ومنع
لكونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني لا الموجود في الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبدء والمعاد حيث لم يكن معادا
الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما ضروري وهذا الوجه لا يبتني على كون الزمان من المشخصات بل يكفي كونه من الامور التي
هي امارات للتشخص ولوازم للهوية العينية التي لها امثال من نوعها واقعة في الاحياز والاوضاع والازمنة واعترض على هذا
الدليل بانا لا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ثم بهذا الكلام اورد على ما سبق
لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدا والمعاد والمهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض المشخصة والا لم يكن له اعادة
بعينه بل بالسابقية واللاحقية بان هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم وينتقض اقول
في دفعها انه لا يخفى عن فطانتك ان السبق والابتداء واللحوق والانتهاء من المعاني الذاتية لاجزاء الزمان كما حقق في مقامه وبالجملة وقوع
كل جزء من اجزاء الزمان حيث وقع او يقع من الضروريات الذاتية للهوية الزمانية لا يعدلها وكذا نسبة كل جزء الى غيره من بواقي الاجزاء فلو فرض
وقوع يوم الخميس يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس وكذا لو فرض وقوع امس في الغد كان مع كونه في الغد امس

لان

لان كونه مساوقا له لا يمكن انفكاكه عنه فحينئذ يقول الزمان المبتدأ كونه مبتدأ عين هويته فلو فرض كونه معادا لا ينسلخ عن هويته فيكون
حينئذ مع كونه معادا بحسب الفرض مبتدأ بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فاستقر الاشكال وانهدم الجوابان واعلم ان الزمان عند المتكلمين ليس
بموجود حقيقي بل هو عبارة عن امر نسبي هو موافقة امر حادث معين يجعلونه تاريخا وهو ماخوذ من العرف ولهذا رد الشيخ ليكون البيان شاملا
لمذهبهم الزاما لهم **قوله** ونعود الى ما كنا فيه اه اذا ذكر ان معنى الوجود والشيئية العامين هما اعرف الاشياء تصورا ووجودا واشار
الى ان لا مفهوم بعدهما اعرف ولا اقدم من الضروري والاضروري فاذا نسبت الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسبت الى العدم كان امتناعا و
اذا نسبت الاضرورة الى احدهما او كليهما كان الامكان العام او الخاص فعاد الى خواص كل منها بحسب المعنى والمفهوم لان الخواص والاعراض الذاتية
للاقسام الاولية للموضوع هي كالمبادي للاحوال الذاتية لاقسام الاقسام فينبغي تقديمها **قوله** ان الامور التي تدخل في الوجود اعلم ان
القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم الشيء الى هذه المعاني الثلثة نظروا الى حال الماهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات
الاقسام من غير ملاحظة نسبتها الى ما في الواقع بمقتضى البرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا الا وله الاتصاف بواحد منها فحكموا بان كل
مفهوم بحسب ذاته اما يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي شيئا منهما فحصل الاقسام الثلثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته ولما
احتمال كون الشيء مقتضيا للوجود والعدم جميعا فيرتفع بادنى التفات من العقل وهذا هو المراد من كون الحصر بين الثلثة عقليا ثم لما
جاؤا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون الماهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بالبرهان وان خرج من التقسيم في اول الامر فوضعوا
او لا معنى الواجب على ذلك فاذا شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى اخر لواجب الوجود وهو ما وجوده نفس ذاته وهذه عادتهم في بعض المواضع
لسهولة التعليم واما الشيخ فسلك في التقسيم مسلكا اقرب الى التحقيق وهو ان كل موجود اذا لاحظه العقل واعتبر ذاته من حيث هي هي وجرد
النظر عما عداه اليه فلا يخلو اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بان يكون ذاته بذاته مصداقا لحمل الموجود بالمعنى العام او لا يكون كذلك
فالاول هو الواجب بذاته والحق الاول واما الثاني فهو لا يكون متنعا حيث جعل الموجود قسيمه فلنسميه ممكنا سواء كان ماهية او انية
فالممكن ما يفتقر في كونه موجودا الى شيء وراء نفس ذاته وهو الامر الذي به يصير محكوما عليه بالوجود سواء كان بانضمام شيء اليه او بتعلقه الى
شيء فالاول كالماهيات الموجودة والثاني كالوجودات فوجودية الماهيات بانضمامها بالوجود واتحادها به وموجودية الوجودات بصدورها
عن الجاعل التام جعلا بسيطا مصداقا لحمل الموجود العام ومبدأ انتزاعه في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا اعتبار حيثية اخرى
تقييدية او تعليلية وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى غير نفس الذات انضمامية او اتحادية اذا اريد به ماهية من الماهيات او ارتباطية
تعليقية اذا اريد نحو من انحاء الوجودات فامكان الماهيات الخارجة عن مفهوم ماهيتها الوجود والموجود عبارة عن لاضرورة وجودها و
عدمها بالنظر الى ذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها متعلقات ومرتبطات وبحقايقها تعلقات وربط
الى الواجب الحق بذاته فحقايقها حقايق تعليقية وذواتها ذوات فيضانية لمنبع الوجود وهي كاشعة لنور الانوار بخلاف الماهيات فانها ثابتة
في انفسها وان لم يكن ثابتة قبل الوجود الا انها اعيان متصورة بكنهها ما دام وجودها ولو في العقل فانها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة
اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات فهي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي ازلا وابدا وتمام التحقيق في هذا
المقام يطلب من الاسفار الاربعة **قوله** ان الواجب الوجود بذاته لا علة له اه ذكر من خواص الواجب بذاته خمسة امور اصلية يتفرع
عنها غيرها من الخواص احدها انه لا علة له وثانيها انه واجب الوجود من كل جهة وثالثها انه لا مكافئ له ورابعها انه بسيط الحقيقة
لا تركيب فيه وخامسها انه لا مشارك له في الحقيقة فيترتب على هذه الامور انه لا تعلق له بغيره ككونه عرضا لموضوع او صورة لمادة او مركبا
من جملة اشياء او متحيزا في ذاته او في صفة متقررة لذاته فلا موضوع له ولا مادة له ولا صورة له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا فاعل له
ولا غاية له ولا مشارك في وجوده الخاص اما الاشتراك في مطلق الوجود فلا يلزم منه تركيب ولا مفسدة اخرى فذكر من خواص الممكن
انه محتاج في وجوده الى علة وانه مما يجب وجوده او عدمه بعلة وانه ليس بسيط الحقيقة **قوله** واما ان الواجب الوجود
لا علة له لا يجوز ان يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره بل لا بد ان يكون الموصوف بواجب الوجود بغيره ممكن الوجود لذاته لانه
ان دفع ذلك الغير او لم يعتبر وجوده لم يخل اما ان يبقى وجوب وجوده بحاله او لا يبقى فان بقي فلا يكون وجوب وجوده بغيره وان لم يبق فلا يكون
وجوب وجوده بذاته ثبت ان كل ما وجب وجوده بغيره فهو لا يكون واجب الوجود بذاته لاستحالة اجتماع المتناسبين فلا محالة يكون ممكن الوجود

لذاته فقد بان ان كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته **قوله** ان كل ما هو ممكن الوجود لذاته يريد بيان حاجة الممكن الى العلة دائما في حالتي
وجوده وعدمه فانه اما ان يكون حاصل الوجود او حاصل العدم في الواقع وان لم يكن شيء منهما باعتبار ذاته بذاته لان ارتفاع النقيضين عن الواقع
ممتنع واما عن مرتبته فاذا حصل شيء منهما في الواقع فلا يخلو اما ان يكون ذاته بذاته كافية في اتصافها بما حصل فيها عليه فيكون ذاته
واجبة لا ممكنة وقد فرضناها ممكنة هف وان لم يكن كافية فلها في كل من الحالين علة لا محالة وهو المطلوب اما علة الوجود فوجود العلة واما علة العدم
فعدمها لكن السببية والمسببية بين الاعدام كما سيأتي بعضها من بعض انما يكون على سبيل التبعية وبالعرض كما علمت فيما سبق **قوله**
يجب ان يصير واجبا لعلة يريد بيان ان الممكن ما لم يصير واجبا بعلة الموجبة له لم يصر موجودا وذلك لانه بعد تحقق ما يتم علة اما ان يجب وجوده
او لم يجب فان وجب فذاك وان لم يجب فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ولم يحصل الفرق فيه بين هذه الحالة والحالة الاولى لانه يجوز وجوده
ويجوز عدمه فيحتاج في حصول احدهما الى حال اخرى والسؤال مع تلك الحال عائد انه واجب او ممكن فان كان ممكنا بعد فقد كان حالته الحالة
الاولى والمفروض خلافه هف وان وجب فوجوبه بما هو الموجب له وهو العلة لا غير ما الشيخ قرر ذلك الشق بانه اذا جاز وجوده وعدمه مع تحقق
علة الوجود فيحتاج الى انضمام علة اخرى وهكذا يرد السؤال ويلزم الاحتياج الى علة ثالثة ورابعة وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وهو لزوم
التسلسل سواء كان ممتنعا او لا نقول لا يخ اما ان يحصل الوجود في الايجاب بمجموع تلك العلل المتسلسلة ام لا فان حصل فثبت المطلوب وهو ان الممكن ما
لم يجب بعلته لم يوجد وان لم يحصل فلم يكن ما فرضناه علة للموجود علة له هف واما صيرورة الشيء من جهة علة او من جهة ذاته بحيث يكون اولى
له الوجود والعدم اولوية غير بالغة حد الوجوب او كون احد الطرفين اليق بالنسبة الى الذات الامكانية ليافة غير واصلة الى حد الضرورة لا
من قبل مبدء خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية فهذه كلها من تلفيقات المتأخرين لا يحتاج ابطالها الى كثير مؤنة بعد تعرف حال الماهية والوجود
ومعنى الاقتضاء وان الماهية من حيث هي هي لا سببية لها بالقياس الى الوجود لا تاما ولا ناقصا على انا قد بسطنا الكلام في ذلك المبحث في الاسفار
الاربعة من اراده فليرجع اليه **قوله** وبالقياس اليها اه اعلم ان كلا من الوجوب وشقيقيه يتصور بحسب المفهوم ان يكون بالذات وبالغير
وبالقياس الى الغير فهذه تسعة اقسام لكن الفحص والبرهان ابطلا كون الامكان حاصلا بالغير وذلك لان موضوع الامكان بالغير اما الممكن
بالذات فيلزم ان يكون شيء واحد حاصلا بالذات وبالغير جميعا وقد ثبت بطلانه مثل ما مر واما الواجب بالذات او الممتنع بالذات فيلزم
انقلاب الحقيقة ورد الى ما بالذات فبقي الاقسام الباقية فموضع الوجوب بالغير ليس الواجب بالذات كما مر ولا الممتنع بالذات والا لزم التناقض
بل الممكن بالذات لان معناه ما الاضرورة له في الوجود والعدم لا ايجاب الا ضرورة فيهما ولا امر بالفعل فالامكان حالة استعدادية نسبتها الى
الى الضرورة نسبة الناقص وكذا موضوع الامتناع بالغير لا يكون الا الممكن بالذات دون الممتنع بالذات والواجب بالذات بمثل ما علمت واما الموضوع
للوجوب بالقياس الى الغير فقد يكون الواجب بالذات والممكن بالذات دون الممتنع بالذات لا بحسب التقدير بالقياس الى ما يلزمه او يستلزمه اذ
معنى الوجوب بالقياس الى الغير هو ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان ذلك الغير بالنسبة
الى ذاته لا ان يكون له ذلك الشيء ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاتي او بحاجة ذاتية لاجل وجود تعلقي فلكل من العلة التامة ومعلولها وجوب
بالقياس الى الاخر بهذا المعنى فوجوب العلة بالقياس الى المعلول عبارة عن استدعائه بحسب ان وجوبه بها ان يكون هي مما وجب وجوده ما سواء
كان بذاتها او بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى العلة كونها بتمامها مناسبة الا ان يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر
عن ان المعلول له وجوب مستفاد من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه ويعبر عنه بالوجوب بالغير واما الموضوع للامكان بالقياس الى الغير
فانما يتحقق في الاشياء بالقياس الى اشياء ليست بينها علاقة العلية والمعلولية كحال الواجب بالذات بالقياس الى واجب وجود اخر مفروض او
لازمه او معلوله وكحال الممتنع بالذات بالقياس الى ممكنات موجودة واما موضوع الامتناع بالقياس الى الغير فهو ايضا قد يكون واجبا بالذات
كما اذا اعتبر حاله بالقياس الى نقايض ما يجب او يجب بالقياس اليه كحاله بالقياس الى عدم العقل الاول وقد يكون ممكنا بالذات كما في حال الممكن بالقياس
الى نقيضيه او بنقيض علته وقد يكون ممتنعا كحال نقيض الواجب بالذات بالقياس اليه والى لوازمه ومعلولاته **قوله** ولا يجوز ان يكون
واجب الوجود مكافيا اه قد علمت ان وجوب الوجود بالقياس الى الغير لا يتحقق في شيء الا بالقياس الى ما هو علة موجبة له ومعلول واجب به
فلا يتحقق بين واجبين بالذات والمراد بالتكافي بين شيئين في الوجود هو التلازم العقلي بينهما بان يكون كل منهما يستدعي بحسب الذات وجود الاخر
ويأبى الانفكاك عنه وهذا بعينه معنى الوجوب بالقياس الى الغير وهو غير معنى الوجوب بالغير لكنه لا يتحقق الا بين شيئين كل منهما يجب بالاخر

بوجه او كلاهما يجب ثالث يوقع العلاقة بينهما فان كل شيئين لا يكون احدهما موجبا للاخر ولا ايضا يوجبهما شيء ثالث يوقع العلاقة بينهما بان
اوجب تلك الثالث كلا منهما بالاخر او مع الاخر فلا تلازم بينهما في الوجود ولا العقل يابى في النظر الى كل منهما انفكاكه عن الاخر كما سيجيء تحقيقه في
مباحث التلازم بين الهيولى والصورة وسيشير الشيخ ايضا فاذن لا بد في التكافي بين الواجبين ان يكون كل منهما واجبا بذاته اذا تقرر هذا فلنعد
الى توضيح المتن فنقول ملخص ما افاده الشيخ انه اذا فرض كون الواجبين متكافيين في لزوم الوجود فلا يخلو اذا اعتبر ذات احدهما بذاته اما ان يجب
وجوده او لا فان وجب وجوده بذاته فلا يخلو اما ان يجب وجوده بالاخر ايضا او لا يجب والاول باطل كما علمت والثاني يوجب خلافا فرضنا
حيث لا تعلق لاحدهما بالاخر فلا تلازم بينهما عقلا وان لم يجب وجوده بذاته فكان ممكنا بذاته اذ لا مخلص عن القسمين واجبا بالاخر
لثبوت العلاقة الوجوبية فلا يخلو اما ان يكون الاخر ايضا كذلك يعني ممكنا بذاته واجبا بغيره ام لا فعلى الاول لا يخلو اما ان يفيد الوجوب
لهذا وهو في حد الامكان او يفيده وهو في حد الوجوب فان افاده وهو في حد الوجوب فيلزم الدور ولم يحصل وجوب وجوده لان ذلك الوجوب
للاخر ليس من ذاته كما هو المفروض ولا من ثالث كما في التلازم الذي بين المعلولين لعلة واحدة بل من الذي يستفيد منه الوجوب فان افاده وهو
في حد الامكان فيكون وجوب هذا مستفادا من امكان ذاك امكانا ذاتيا له غير مستفاد من ذات هذا فلم يكونا متكافيين لما علمت من
معنى التكافي وايضا لو كان ذاك بحسب امكانه الذاتي علة لوجوب هذا لزم ان يجوز انفكاك وجود هذا من وجود ذاك ويوجد مع عدمه
وهذا ايضا ينافي التكافؤ في الوجود وايضا يلزم ان يكون ما بالقوة مقتضيا لما بالفعل وان العدم مفيد للوجود لان الامكان امر عدمي بالقوة
فاذن ثبت من هذه المقدمات استحالة كون الواجبين متكافيين في الوجود اذ لا بد في التلازم من كون احد المتلازمين علة موجبة للاخر او كونهما
معا معلولي علة خارجة وجميع ذلك ينافي كون المتلازمين واجبي الوجود فان قلت كيف ابدى الشيخ في هذا الدليل احتمالا يعضها ينافي
الاصل الوضع في هذه المسئلة كون احد الواجبين ممكنا بالذات واجبا بالاخر والامكان بالذات ينافي الوجوب بالذات قلنا وضع المسئلة
في نفي كون الواجبين متكافيين في وجوب الوجود من جهة ان العقل ربما يحتمل عنده في اول النظر ان يكون في الوجود شيئان ذاتاهما يكفي
في لزوم الوجود لهما ولكل منهما بالقياس الى الاخر من غير حاجة الى امر خارج عنهما زائد على ذاتيهما فكونهما واجبي الوجود بالذات بهذا
المعنى لا ينافي عدم استقلال شيء منهما في الوجود وافتقاره الى الاخر اما الثاني له افتقارهما معا او افتقار شيء منهما الى ثالث **قوله**
او يكون هناك سبب خارج يوجبهما اه مفاده كما مر الاشارة اليه ان التلازم عند التحقيق لا بد له من علة مقتضية ويكون اما بينهما وبين
معلوليهما او بين معلولين لهما لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي العلة الموجبة تعلقا ما وحاجة لكل واحد منهما بالاخر اذ كل شيئين ليس
احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ولا وجوب له بالقياس اليه
ويمكن العقل فرض احدهما منفكا عن الاخر لكن كثيرا من الناس ومنهم ابو البركات البغدادي والامام الرازي وصاحب الاشراق لم يتفطنوا
لذلك وزعموا ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر ربما يكون من غير ان يوجب الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك
بالمضافين وذلك ظن بهم اسناد الشيخ الى ابطاله بقوله يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما فالعبارتان اشارتان
الى ما يلزم من هذا التلازم الذي بين المعلولين فالاولى اشارة الى التلازم في الوجود الخارجي كما بين الهيولى والصورة اذ لكل منهما اصل وجود
غير مستقل وشيء متعلق بالاخر به تتم وجوده فالعلة الخارجية يوجبهما ويوجب كلا منهما بالتعلق بالاخر والاخرى اشارة الى التلازم في التعقل
كتلازم المضافين ثم اشار الى بطلان ما تمسكوا به من التمثيل بالمتضايفين بيان حالهما في الحاجة الى امر ثالث جامع بينهما بقوله والمضاف ان ليس
احدهما واجبا وبيان ذلك ان المضافين ليسا كما ظنوه انهما بحيث لا يفتقر احدهما الى الاخر ويفتقر كل منهما وان كان مع الاخر الى ثالث
هو العلة لهما والى المادة الا خر او موضوعه فليس كل منهما غنيا عن الاخر من كل وجه ولا الاحتياج دائرا بينهما على وجه مستحيل وتفصيل
المقام ان نقول ان كان المراد من المضافين هما الموصوفان فكل منهما محتاج لا في ذاته من حيث هي هي بل في صفته التي بها يسمى مضافا حقيقيا
الى ذات الاخر ولا يكون هذا دورا وان كان المراد البسيطين الحقيقيين فكل منهما محتاج في ذاته لا الى الاخر بل الى مادة او موضوعه وهو
ايضا ليس بدور محال وان كان المراد المركبين المشهورين الماخوذين من الصفة والموصوف معا فكل منهما محتاج لا في كله بل في جزئه الى
الاخر لا في جملته بل في بعضه الغير المحتاج الى الجملة الاولى وهما ايضا لا يلزم الدور المستحيل وان ظن لاختلاف الجهة في الافتقار فاذن ليس
التلازم بين المتضايفين على اي وجه اخذ وعلى وجه الاحتياج لاحدهما الى الاخر ولا على سبيل الدور **قوله** وذلك لانه لا يخلو اه اشارة

الى ما بين

يعني الاخر ولا يكون كلاهما

الى ما سبق من قوله ليس يمكن ان يكونا متكافئ الوجود اه اى اذا لم يكن احد الواجبين علة مطلقة للاخر ولا لهما علة خارجة عنهما كذلك فلا يخ
اما ان يكون نحو وجود واحد منهما وحقيقته الخاصة به ان يكون مع الاخر ولا يكون كل منهما على الاول يكون وجوده وجودا نسبيا تعلقيا
كوجود الاضافات والاعراض والصور المنطبعة فكيف يكون واجب الوجود وهو من الممكنات المناقضة الوجود لا المستقلة الوجود كالجواهر
المفارقة وكيف يكون علة الشئ الذى يكافيه فى الوجود بل هى متقدمة عليه مطلقا وهو المتاخر عنها مطلقا فلا يكون بالعلاقة بينهما من الطرفين
كما هو شان المتكافئين بل من جانب واحد كما هو شان العلة والمعلول واما على الثانى فلا يكون بينهما معية ذاتية وعلاقة وجودية يكون
المعية طارئة عليه بعد تقرر وجوده الخاص كحال المتضائفين اللذين عرضت لهما الاضافة بعد وجودهما كالمربان مع السفينة وصاحب الدار
مع الدار فان لكل من الطرفين وجودا خاصا لا يكون بحسبه متعلقا بالاخر ولا معه ثم لحقه صفة بحسبها كان مع الاخر **قوله** وايضا
فان الوجود الذى يخصه اه يريد التنبيه على ان هذا الشق الذى يكون المعية فيه طارئة على المتكافئين بعد وجود كل منهما الخاص يحتمل
قسمين احدهما ان يكون احد المعيتين علة للاخر والاخر ان لا يكون كل منهما فى الاول انه وان كان وجود احدهما الخاص به متعلقا بالاخر
لكن ليس متعلقا به من حيث هو مكافئ ومن حيث يكون معه بل من حيث ذاته المتقدمة عليه بالذات ومن حيث وجوده الذى يخصه كالاب
والابن وكالصانع والمصنوع فانهما ليسا متكافئين فى اصل الوجود بل فى صفة لاحقة لهما هى معنى الابوة والبنوة ومعنى الصانعية والمصنوعية
ثم مع ذلك يكون سبب المعية الطارئة والعلاقة الذاتية العقلية هو تلك العلة بوجودها الخاص المتقدم وبين فى الثانى وهو ان لا يكون
فيه احدهما علة للاخر وتكون العلاقة عارضة لهما لازمة او غير لازمة انه لا بد فيه ان يكون العلة الاولى للعلاقة امرا خارجا عنهما موجدا لذاتهما
وتوسطهما للعلاقة الارضية كما سبق فلا تكافى بين هذين القسمين من الشق الثانى الا بالعرض سواء كان لازما او مفارقا والذى
كلامنا فيه هو المتكافيان بالذات وفى نحو الوجود الخاص وقد علمت انه لا بد فى المتكافئين بالعرض كالمتضائفين من علة سواء كانت العلة
فى احدهما او خارجا عنهما وعلى كلا التقديرين يكونان من حيث التكافى معلولين فثبت ان التكافى العرضى ايضا بين الواجبين لو فرضنا اى الواجبين
وفرض لا يخلو عن معلولية احدهما او كليهما وهو ينافى الوجوب الذاتى فلو تحقق واجبان فرضا كانت بينهما مصاحبة اتفاقية لا علاقة
ذاتية ولا عرضية اى الكائنة ايضا ومن الاغلاط الواقعة فى هذا المقام انه استدل بعض المشهورين بالفضل على توحيد الواجب انه لو وجد
واجبان فلا يخ اما ان يجوز انفكاك احدهما عن الاخر او لا يجوز فان جاز يلزم جواز عدم الواجب وهو محال وان لم يجز كان بينهما تلازم تحقق
والتلازم يقتضى معلولية احد المتلازمين او كليهما وعلى الوجهين يلزم معلولية الواجب وهو محال فتعدد الواجب ممتنع والغلط انما نشأ
فيه من الاشتباه بين معنى الامكان الذاتى والامكان بالقياس الى الغير والمنافى للوجوب الذاتى انما هو المعنى الاول دون الثانى كما سلف
قوله ان واجب الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة يريد بيان نفى الشركة فى وجوب الوجود بالذات ولنفرد بجعل دليله على نحو التلخيص ثم
نرجع الى حل الفاظه فنقول لا يجوز ان يكون واجب الوجود بالذات الا واحدا اذ لو وجد واجبا الوجود بالذات فلا يخ اما ان يكون المعنى
المتفق فيه لهما تمام حقيقة احدهما حتى لا مخالفة له عن الاخر فى اصل الحقيقة او لا يكون كذلك فان وافق هذا الاخر فى اصل الحقيقة وهذا النفى
انه هذا وهو ذاك فلا بد هناك من امر يقارن تلك الحقيقة المتفقة فيهما الذى به يمتاز احدهما عن الاخر وذلك الامر المقارن يكون لا محالة
من قبيل العوارض اللاحقة الغير المقومة لتلك الحقيقة المشتركة وكل عرضى معلل اما بنفس الحقيقة او بعلة خارجة فان كانت علة ذلك المقارن
الذى يتميز هذا الواحد عن الاخر هى نفس تلك الحقيقة فلا تعدد فى لازم الحقيقة فلم يكن الواجب الوجود الا هذا الواحد وان كانت العلة
امرا خارجا عنهما فيكون تعين الواجب الوجود بامر خارج فلو لم يكن ذلك الامر لم يكن واجب الوجود الا واحدا فيلزم ان يكون واجب الوجود
بذاته واجب الوجود بغيره والحاصل انه لم يكن ذلك الامر فلا يخ اما يبقى واجب الوجود واحدا فيلزم ما ذكر والا فيلزم امكان الواجب الوجود
وكونه معللا بغيره وان خالف احدهما الاخر فى المعنى والحقيقة بعدما وافقه فى المعنى الذى اتفق فيه فما به الاختلاف ان كان شرطا فى تحقق
الوجود فلا واجب الا ما اتفق فيه فلا يكون الا واحدا وان لم يكن شرطا فيتحقق وجوب الوجود منفردا دونه هذا حاصل ما ذكره واما الفاظ
الكتاب فقوله كل واحد منهما فى المعنى الذى حقيقته لا يخالف الاخر اراد بذلك الذى هو حقيقة كل منهما تمام الماهية النوعية التى لا اختلاف
بين افرادها الا بالعوارض اللاحقة وانما اتى بهذا اللفظ دون الماهية النوعية او النوع ليشمل المشترك الوجود منهما والوجود كما علمت
ليس بماهية نوعية ولا نوعا **قوله** قد قارنه شئ كونه هذا او فى هذا او قارنه نفس انه هذا او فى هذا يحتمل ان يكون مراده من احد

التردد بين اشارة الى قسمى التركيب العقلى الذى احدهما بحسب الاجزاء المحمولة والثانى بحسب الاجزاء الذهنية او الى قسمى التركيب الذهنى والخارجى اذ
لم يثبت بعد بساطة الواجب بالذات فان المعنى المشترك فيه جزء ذهنى او خارجى لافراده التى يتركب كل منهم ومن مخصص غيره وهو موجود فيها ذهنا
او خارجا وليس الحال كذلك فى المعنى المشترك فيه اذا اخذ مطلقا بلا شرط بالقياس الى افراده البسيطة فى الخارج او المركبة لكونه محمولا
عليها بهذا الاعتبار فلا يتوهم ان اللون فى السواد ويتوهم فى الاسود ومراده من التردد الاخر اشارة الى نحو الفرق بين الفصل كالحساس و
الناطق وبين مبدئه كالحس والنطق بل كالصورة الحيوانية والصورة الانسانية فلحوق الناطق مثلا للحيوان لحوق نفس كونه انسانا ما
او انه صار انسانا لكونه متحدا مع الحيوان ولحوق الناطقية به لحوق امر به صار انسانا ونسبة التشخص ومبدئه ايضا الى النوع كنسبة الفصل
ومبدئه الى الجنس وقوله ولم يقارنه هذا المقارن فى الاخرى لم يقارن المعنى المشترك فيه النوعى الذى هو تمام حقيقة الافراد هذا المقارن
الذى به صار المعنى المشترك هذا او قارنه نفس انه هذا بل قارنه مخصص اخر او تخصيص اخر اى قارنه شئ به صار المعنى المشترك فيه ذلك الاخر
او قارنه نفس انه ذلك الاخر وانما لم يذكر التردد الاخر ههنا لبعد احتمال التركيب الخارجى فى الواجب فاكتفى بالتعميم الاول لكنه غير لائق
فى قوله ذاك ذاك فى الوضعين وكان فرزانه بحسب ما ذكره اولا ان يقول به صار ذلك ذاك او نفس انه ذاك لكن المآل واحد فان المعنى
المشترك فيه موجود فى الفرد الاخر باعتبار وعينه باعتبار فيشار اليه بنحو الاشارة الى ذلك الاخر على ان الامر فيه بين هذين **قوله** هى الاعراض
واللواحق الغير الذاتية ليس مراده من الغير الذاتية ههنا الاعراض الغريبة بل ما يقابل الذاتى بمعنى المقوم سواء كان لازما او مفارقا واعلم
ان تتميم هذه الحجة وساير الحجج التى ذكرها الشيخ موقوف على مقدمات احدها ان وجوب الوجود امر ثبوتى بل هو تاكد الوجود خلافا لصدر
المتاخرين ومن تبعه وثانيها ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون وصفا خارجا عن الذات لازما خلافا للفخر الرازى وكثير ممن وافقه وثالثها
ان وجوب الوجود معنى واحد مشترك بين الواجبات الوجود لو فرضت تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا خلافا للاشاعرة حيث ان الوجوب
عندهم مشترك لفظى ورابعها ان التعين امر ثبوتى زائد على الماهية المتعينة وخامسها ان مابه الاشتراك غير مابه الاختلاف خلافا
للاشراقيين فى باب الاشد والاضعف فهذه خمس مقدمات يبتنى على جميعها كل واحدة من تلك الحجج والشيخ لم يتكلم بعد فى اثباتها
والخوض فيها الا بما يسير الى بعضها ومن اراد الاستقصاء فى تحقيق هذه المباحث فليرجع الى الاسفار الاربعة فانا قد بذلنا الجهد فيها
والكد فى تحقيقها جهدنا وفقنا الله وكثيرا لنا احمد الله وشكر النعمة فعلى هذا اندفع عن هذه الحجة ما ربما يتوهم اعتراضا عليها تارة باختيار
ان كلا من الواجبين لا يشارك الاخر فى تمام الماهية ولا فى بعضها بل هذا هذا بنفسه وذاك ذاك بنفسه الا انهما اشتركا فى معنى عرضى هو
وجوب الوجود وهو لازم غير معلل بشئ اصلا وتارة بان الوجوب فى كل واحد منهما بمعنى اخر سواء كان عين ذاته او لازم ذاته وتارة بان
فى هذه الحجة وامثالها وقع الخلط بين المفهوم وما صدق عليه حيث اريد بوجوب الوجود الحقيقة الواجبية او ما يجرى مجريها من الامر
المشترك بين الواجبين فرضنا تارة المفهوم وتارة ما صدق عليه كما اريد فى هذه الحجة فى احد شقى الترديد وهو قوله وهذه اللواحق
فاما ان يعرض الحقيقة الشئ المعنى المشترك فيه وبالاخر وهو قوله واما ان يعرض له عن اسباب خارجة ما صدق عليه اذ لو اريد بالشق الاول
ما صدق عليه لم يلزم الاتفاق فيه ولو اريد فى الشق الثانى المفهوم المشترك لم يلزم افتقار الواجب بالذات الى علة **قوله** بل يجب ان نزيد
لهذا بيانا من وجه اخر لما كان توحيد واجب الوجود ونفى الشركة فيه من اعظم المقاصد واشرف المطالب لم يجز الاكتفاء فيه على وجه
واحد من الحجج والبينات **قوله** وهو ان انقسام معنى وجوب الوجود مفاد هذه الحجة نفى كون واجب الوجود معنى جنسيا يختلف افراده
بالفصول اذ معنى جنسيا يختلف افراده بالعوارض ومبنى ذلك على ان وجوب الوجود لو كان مشتركا بين الاعداد لكان امرا متحققا ذاتيا لها
لما سبق من المقدمات فلم يكن عرضا عاما بل يكون اما جنسا لها او نوعا وكلاهما ممتنع اما اذا كان جنسا لها فانه يلزم ان يختلف فيها
بالفصول وذلك محال بوجهين احدهما انه يلزم ان يكون الفصل المقسم مفيدا لحقيقة الجنس ومعناه واللازم ممتنع لانه قد ثبت فى المنطق
ان الفصل المقسم لا دخل له فى افادة معنى الجنس ولا فى تقرير حقيقته بل انما مدخليته فى افادة الوجود له واما بيان الملزوم فلان الوجود ههنا
نفس المعنى الجنسى المفيد لوجوده وهو الفصل لزم كونه مفيدا لاصل معناه وثانيهما انه يلزم ان يكون وجوب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره
واما وجه الملزوم فلان وجوب الوجود بنفسه موجود لان حقيقته حقيقة الوجود المتاكد فاذا كان له فصل كان الفصل ايضا مفيدا لوجوده
فيلزم كون واجب الوجود موجودا بذاته وبغيره واما بطلان اللازم فلما مر من ان واجب الوجود لا يجب بغيره واما اذا كان واجب الوجود نوعا

لافراده فهو باطل لوجوه ثلثة احدها ان تكثر افراد النوع الواحد انما يكون بالمشخصات ونسبة المشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس
في انه لا يفيد المعنى النوعي بل انما يفيد وجوده فيلزم في هذا الشق مثل ما لزم من لحوق الفصل في الشق الاول من المحال وثانيها انه يلزم كون
واجب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره مثل ما مر وهو الذي اشار اليه الشيخ وثالثها انه يلزم كون واجب الوجود متعلقا بالمادة وذلك لان تكثر
المعنى النوعي لا يمكن ان يحصل باللوازم لانها توجب الاتصاف واحد بل لا بد فيه من العوارض المفارقة الممكنة الزوال فيحتاج وجود كل من الافراد
الى مادة حاملة للقوة والاستعداد له وحامل قوة الوجود لشيء حامل لقوة عدمه ايضا فذلك ينافي وجوب الوجود بالذات **قوله**
وقد يمكن ان يبين هذا النوع من الاختصاص اي يريد انه يمكن بيان توحيد الواجب بضرب من الدليل يكون مختصرا وليس المراد ان هذا المذكور فيه اختصار
للوجه الاول لاختلافهما في المأخذ **قوله** ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء المراد بالصفة ههنا المعنى الكلي سواء كان عين الموصوف او
جزءه او زائدا عليه كما يراد بالوصف العنواني في المنطق **قوله** فاما ان يكون واجبا في هذه الصفة اراد بهذه الصفة احدى الشخصيات المعينة من افراد
هذا العنوان الذي هو وجوب الوجود والترديد انما وقع في شخص معين منه كما سينبه عليه لكن من جهة اقتضاء اصل المعنى المشترك اولا اقتضاء
والحاصل ان صفة وجوب الوجود اذا كانت حاصلة لشيء فهي من حيث حقيقتها اما ان يقتضي ان يكون في هذا الواحد الموصوف او لا يقتضي فان
اقتضت بحقيقتها ان يكون في هذا الموصوف فيلزم ان لا يوجد شيء منها الا فيه فلا واجب الوجود غيره وان لم يقتض بذاتها وحقيقتها ان يكون في
هذا الواحد فيمكن لهذه الصفة الشخصية من حيث ذاتها وحقيقتها ان تزول عن هذا الواحد فيكون حصولها فيه بعلة فيجوز ان يكون هذا
الشيء ممكن الوجود وهو واجب الوجود بذاته هذا ويرد عليه ان هذا خبط من باب الاشتباه بين المفهوم والفرد فان صفة واجب الوجود يحتمل
ان لا يقتضي شيئا بل المقتضي للاتصاف هو فرد واجب الوجود فيحتمل في بادي النظر ان يكون لها موصوفات متعددة كل واحد منها يقتضي لذاته
الاتصاف بها فلا منافاة بين نسبة الامكان الى المفهوم العنواني والصفة ونسبة الوجوب الى الفرد والموصوف فان الانسانية مثلا يمكن لها
في نفسها ان يكون لزيد مثلا وان لا يكون واما زيد فيجب لذاته ان يكون انسانا واما انه دافع بما تمهد من المقدمات التي منها ان وجوب الوجود
فلو اشترك بين شيئين لكان مقوم كل منهما ماهية كانه يقتضي امكان واجب الوجود لا يخلو عن صعوبة **قوله** فان قال قائل تقرير هذا الاعتراض
ان قولكم اذا اقتضت صفة وجوب الوجود ان يكون لهذا الموصوف فلا موصوف بالوجوب الا هذا الواحد ممنوع لجواز ان يقتضي كونها لهذا ولغيره
جميعا اذ لا يمنع وجودها لهذا وجودها لذلك وجوابه ان الكلام في صفة معينة من وجوب الوجود لموصوف معين من حيث لا يلتفت الى غيرها
فانها اذا وجبت لها من حيث ذاتها وحقيقتها ان يكون لهذا الواحد فلم يكن الموصوف بشيء من افرادها الا هذا الواحد فقط دون غيره وهو المطلوب
ويرد عليه ما اورد لا غير **قوله** وبعبارة اخرى نقول اه هذه الحجة قريبة المأخذ من التي قبلها والفرق بينهما بان المنظور اليه المردد فيه هناك
هو صفة وجوب الوجود وههنا هو الموصوف بها وزيادة شق اخر وهو كون الموصوف والصفة شيئا واحدا لكن حكمه كحكم الشق الاول من
الترديد الثاني ومندرج تحته فجاز انطواؤه كما في الحجة السابقة والفاظ الكتاب واضح غني عن الشرح ولكن لقائل ان يقول انما نختار الشق
الثاني من هذه الشقوق الثلثة الذي هو الشق الاول من الترديد الثاني وهو ان مقارنة واجب الوجود لهذا الواحد امر لذاته اي لذات
هذا الواحد لم يلزم انحصار واجب الوجود فيه لجواز ان يكون غيره ايضا يقتضي لذاته ان يكون واجب الوجود فان الواحد بالعموم يجوز ان
يقتضيه اشياء كثيرة كلها لذواتها كالحرارة يقتضيها النار لذاتها والنور لذاته والحركة لذاتها **قوله** فاذن واجب الوجود واحد
بالكلمة اي بالاسم او بالهوية اي ليس لاسمه مسمى اخر ولا لهويته مماثل في مفهوم اسمه **قوله** ليس كانواع تحت جنس تفسير لقوله واحد بالكلمة
وعطف بيان له اذ لا يقال للانواع المختلفة وان كانت تحت جنس واحد انها واحدة بالكلمة اذ المراد بها ما يدل على تمام حقيقة الشيء ومعناه
وقوله ليس كاشخاص تحت نوع تفسير وعطف بيان لقوله وواحد بالعدد وقوله بل معنى شرح اسمه له فقط متفرع على الحكم الثاني والمراد بالواحد
بالعدد الواحد بالشخص ومن ههنا نشأت الشبهة المشهورة التي تشوشت بها طبائع الاكثرين وتبلدت اذهانهم عن دفعها وهي انه لا يجوز ان
يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا منهما
مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الشركة بينهما في هذا المعنى العرضي والافتراق بصرف حقيقة كل منهما وقد سمى بعضهم صاحب هذه الشبهة افتخارا
الشياطين لاشتهاره بابداء شبهة موبصة وعقدة شديدة عجزت الاذكياء عن حلها ووجه اندفاعها ان مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداقا
ومطابق حمله ومنشأ انتزاعه نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية اخرى اي حيثية كانت او لا يكون كذلك وكلا الاحتمالين ممتنع اما الثاني

فلانه

فلا يلزم كونه ممكنا اذ لا يعني بالممكن الا ما لا يكون في حد نفسه موجودا او واجبا بل بسبب امر عارض او مبدء خارج واما الاول فلان المعنى الواحد
لا يمكن ان يكون مطابق صدقه ومصداق حمل حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة وجوب الوجود الهما على ذلك التقدير نسبة المعاني
المصدرية الذاتية الى المهيات كنسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان حيث انها تنتزع من نفس تلك المهيات بدون صفة اخرى
او اعتبار اخر فالضرورة قاضية بان الانسان مثلا لا يمكن ان ينتزع من انواع مختلفة غير مشتركة في ذاتي بل لا بد ان ينتزع عن امر هو في حد نفسه
انسان وكذا مثل الحيوانية لا يمكن ان ينتزع من مختلفات الحقايق بتمام الذوات بلا جامع ذاتي بل لا بد ان يكون المنتزع منه لها امرا هو في
في حد ذاته حيوان وان كان مشتملا على شيء اخر فكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة شيء فلا بد ان يكون حقيقة وجوب الوجود
ذاته نفس واجب الوجود لا شيء اخر غير واجب الوجود بلازمه وجوب الوجود او واجب الوجود فظهر وتبين ان وجوب الوجود لا يمكن ان يكون
من الاعراض اللازمة لاشياء لها مهية هي غير معنى واجب الوجود قال الشيخ في المقالة الثالثة من الهيات الشفاء ان وجوب الوجود اما ان يكون
شيئا لازما لمهية تلك المهية هي التي لها وجوب الوجود كما تقول الشيء انه مبدء فيكون لذلك الشيء ذات ومهية ثم يكون المبدء لازما لتلك الذات كما
ان امكان الوجود قد يوجد لازما لشيء له في نفسه حقيقة غير الامكان مثل انه جسم او بياض او لون ثم هو ممكن الوجود ولا يكون داخلا في
واما ان يكون واجب الوجود بنفس كونه واجب الوجود او يكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له فنقول اولا لا يمكن ان يكون وجوب الوجود
من المعاني اللازمة للمهيات فان تلك المهية حينئذ يكون سببا لوجوب الوجود معلقا بسبب فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته ثم مع
ذلك فان وجوب الوجود من المعلوم انه اذا لم يكن داخلا في مهية شيء بل كان الشيء كانسان او شجر او سماء او ماء او غير ذلك مما قد علمت ان
الوجود ووجوبه غير داخل في مهيته كان لازما له كالخاصة والعرض العام لا كالجنس والفصل واذا كان لازما كان تابعا غير متقدم والتابع
معلول فكان وجوب الوجود معلولا فلم يكن وجوب الوجود بالذات وقد اخذناه بالذات فان لم يكن وجوب الوجود كاللازم بل كان داخلا
في المهية او مهية فان كان مهية عاد الى ان النوع فيه واحدة وان كان داخلا في المهية فتلك المهية اما ان يكون بعينها لكليهما فيكون
نوع وجوب الوجود مشتركا فيه وقد ابطلنا هذا او يكون لكل منهما مهية فان تشاركا في شيء لم يجب ان يكون كل واحد منهما الا في موضوع
وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية وليس لاحدهما اولا وللثاني اخرا فكذلك هو جنس لهما فان لم يجب ذلك كان احدهما قائما في موضوع
فيكون ليس واجب الوجود وان اشتركا في شيء ثم كان لكل منهما بعده معنى على حدة يتم به مهيته ويكون داخلا فيها وكل واحد منهما منقسم بالقول وقد
قيل واجب الوجود لا ينقسم بالقول فليس ولا واحد منهما واجب الوجود انتهى كلامه في الشفاء وسياتي في المقالة الثانية من هذا الفن ايضا شبه ما ذكره
هناك فقد ظهر وتبين ان احتمال كون وجوب الوجود عرضا عاما لانواع هي واجبات الوجود بذواتها احتمال ساقط كما ذكره اكثر المتاخرين لعدم
امعانهم في هذا المقام وقلة تتبعهم لكتب الشيخ والتدبر في اقواله استصعبوا تلك الشبهة وبلدوا عن دفعها اعاذنا الله من القصور والتقصير
في درك هذا المنال على ان لنا بفضل الله وحسن توفيقه عصمته برهانا خاصا عن شيء محفوظا عن مس سياطين الاوهام محكما في وثاقته
وانتظامه عن الخلل والقصور والاشكال مذكورا في كتبنا كالاسفار الاربعة والمبدء والمعاد والشواهد الربوبية والحكمة العرشية وقد علمت ان
الواجب لا حد له اذ لا جنس له ولا فصل له ولا مهية له بالمعنى الكلي ولكن اخص خواصه هو وجوب الوجود حتى انه لو كان ذا مهية كان وجوب الوجود
نفس مهيته وما لا مهية له لا يمكن ان يوضع له اسم يفهم منه نفس حقيقة المسمى نعم لو فرض ان لمعناه اسما خاصا لكان وجوب الوجود شرح
ذلك الاسم ولما ثبت انه واحد لا شريك له فشرح اسمه الخاص وهذا معنى قوله انه واحد بالكلمة وقد علمت ايضا ان ذاته تعالى ليست مهية كلية ولا
معنى كليا اذ كل ما يكون كذلك كان وجوده بسبب اخر فلا يكون موجودا بذاته فلو لم يكن تعالى انه ليس له جنس ولا نوع ولا وجوب الوجود عرض عام له فكذلك
هو ليس جنسا ولا نوعا ولا عرضا عاما لامور تشترك فيه ثم خلافا لطائفة من المتصوفة زعموا ان الاله جل اسمه طبيعة كلية في الممكنات افراده
وبنى ما ذكروا بان الواجب تعالى لا يجوز ان يكون معنى عدميا او معدوما وهو ظاهر ولا مهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا
لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فيتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد العروض فمحتاج ضرورة
احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود فبقي انه الوجود المطلق وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب
غير موجود وان كل ممكن حتى الفاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي والكلي لا تحقق له في الخارج عما هو
كلي ولا من حيث هو هو بل من جهة اتحاده بالافراد فالاصل في الموجودية هو الفرد لا الطبيعة الكلية ولا شك في تكثر الموجودات التي هي

افراد الوجود فيلزم عليهم ان يكون هي واجبة الوجود دون المطلق وما توهموا من احتياج الخاص الى العام بيّن بل الامر بالعكس اذ العام يحتاج الى الخاص
في وجوده لان الشيء ما لم يتعين لم يوجد نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقرر معناه وتحققه مفهوما في العقل دون العين فالعام يفتقر الى الخاص
في الوجود والخاص يفتقر الى العام اذا كان ذاتيا في الماهية والمعنى لا في الوجود واذا كان عارضا فلا يفتقر اليه اصلا واما قولهم اذا ارتفع الوجوب المطلق
ارتفع كل موجود حتى الواجب بذاته فممتنع عدمه فموجود واجب فغالط منشاها الخلط بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان
امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل السببية والعلية والعالمية
وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا
بالاشتقاق مثل الوجود معدوم كيف وقد شاع بين القوم ان الوجود العام من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان

قوله واما الممكن الوجود فقد تبين من ذلك خاصية اي ظهر من قولنا ان الواجب الوجود لذاته لا علة له اثبات ان كل ممكن فله علة ولان الامكان
عبارة عن لا اقتضاء الماهية الوجود والعدم فكل منهما بعلة اخرى غير الذات فيحتاج في وجوده بالضرورة الى علة يجعلها موجودا وكذا في عدمه
وفي كل من الحالين لا يخرج عن حد الامكان لانه ذاتي للممكن فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود واعلم ان ههنا شبهة مذكورة في بعض المسفورات
الحكمية والكلامية وهي ان اتصاف الماهية بالامكان غير مستقيم اذ الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين يمتنع ان يقبل مقابل
ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان في موضوع وهو محال واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين
يستلزم وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق ههنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع عدمه فيمتنع
فاين يمكن والجواب عن الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة ان اريد من الوجود والعدم التحقيق اذ يعوزه شيء اخر وهو عدم اعتبار شيء
منهما اذ الموصوف بالامكان هو الماهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من
حيثية اخرى هي حيثية الماهية المطلقة وكذلك بالعكس بل الصحيح لقبول كل منهما حال الماهية بحسب اطلاقها عن القيود وان اريد بهما مجرد التوقيت
قلنا انا نختار كلا من الشقين قوله في كل من الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قلنا هذا ممنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف بشيء
مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير مخدوش وعن الثاني ان قوله الشيء اما مع وجود سببه او مع
عدم سببه الترديد فيه محتمل ان اريد المعية بحسب حال الماهية واعتبار المراتب فيها الا ان يراد بالشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع وان اريد المعية
بحسب الواقع فيصح الترديد لكن اتصاف الماهية بالامكان ليس في اعتبار الوجود سواء كانت مع السبب او لا بل في اعتبار ما اخذها من حيث هي هي فقد
ثبت ان كل ممكن وان كان محفوفا اما بالوجوبين السابق واللاحق اعني بحسب ايجاب العلة وبحسب حاله في الواقع وبقولنا الضرورة بشرط المحمول واما
بالامتناعين كذلك لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب ماهيته من حيث هي هي ولهذا قال فهو دائما اي سواء كان في حال الوجود ام لا باعتبار
ذاته ممكن الوجود فاذن سقط قول من زعم ان الاتصاف بالامكان انما يختص بزمان العدم لزعمه ان فاعل الوجود اخرجه من الامكان الى الوجوب
فلا امكان في وقت الوجود بل في وقت العدم ولم يعلم انه كلما جعلته علة الوجود واجبا جعلته علة العدم او عدم علة الوجود ممتنعا فلزم ان لا ممكن
في الحالين اصلا هذا محال فبطل ان يكون الممكن ممكنا حال العدم واجبا حال الوجود بل الممكن في حد نفسه ممكن وبغيره واجب وممتنع واي السببين
تحقق تحقق مقتضاه من الوجود والعدم فالامكان باعتبار ذاته وكل من الوجوب والامتناع باعتبار شرط لاحق ولا تناقض في ذلك فاذن ليس
للممكن في حد نفسه وجوب وجود بل ما دام تلك الذات لم يكن الا متعلق الوجود بالغير وكلما احتيج فيه الى شرط وسبب فهو معلول فكل ممكن معلول
دائما فان كان سبب وجوده ووجوبه دائما فهو معلول دائما لكن تارة في وجوده وتارة في عدمه ومثل هذا الممكن يحتاج الى مادة حاملة لامكان
وجوده قبل زمان وجوده وحاملة لفعلية وجوده في زمان وجوده كما سيجيء في الفصل الثاني من المقالة الرابعة **قوله** والذي يجب وجوده
بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة تريد بيان خاصية اخرى للممكن كما بينها للواجب بالذات فانه كما ان الضرورة الازلية والوجوب الذاتي
مساوقة للبساطة والاحدية وملازمة للواحدية والفردية فكذلك الامكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج وقرين الشركة والازدواج
فكل ممكن زوج تركيبي اذ الماهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والوجود الامكاني لا تعين له الا بماهية خاصة من القصور عن درجة الواجبية
يتنوع بحسبها الماهيات ويترتب عليها بعض الآثار لا الآثار المطلقة الكلية التي يفيض عن الواجب بالذات على كل قابل فان كل هوية امكانية تنتظم
من مادة وصورة عقليتين هما المسماتان بالماهية والوجود وكل منهما متضمن فيه الاخر وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس القاصية

كما بيناه في الاسفار وايضا كل من الذوات الامكانية هي في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهي من تلقاء فاعلها بالفعل فان بحكم المهية
الليسية المحضة وبحكم سببها التام الانيسية الفايضة عنه فهي مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين والفرق بين العدم
والقوة ان القوة ضرب من العدم لا مرتبة وجوده ولهذا قيل الامكان بالقوة استبرء بالعدم فكل ممكن هو حاصل الهوية من القوة و
الفعلية جميعا فلا شيء غير واجب الوجود متبرئ الذات عن شوب القوة فكل ما سواه مزدوج الحقيقة من هذين المعنيين والقوة والامكان
يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففي كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة وامر يشبه الصورة فان البساطة الحقة
مختصة بعالم الوجوب الذاتي ممتنعة التحقق في عالم الامكان واما الوترية فهو ايضا مما يستاثر الحقيقة الواجبية لان كل ممكن بحسب مهيته
مفهوم كلي لا يابى معناه ان يكون له تحصلات متكثرة ووجودات متعددة فاذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما بالحقيقة بل انما بالاضافة الى ما هو
اشد كثرة واكثر شركاء فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة وهي ظلال للوحدة الحقة الالهية فكلما كان الممكن اشد وحدة كان اقرب
الى الوحدة الحقة وبالعكس ثم اعلم ان الشيء كلما كان اشد وحدة فهو اتم كمالا واكثر احاطة بالاشياء حتى ان البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل
الموجودات لا يخرج عنه شيء من الحقايق والذوات وتحقيق هذا المقام يطلب من كتابنا الكبير **قوله** في معنى الحق والصدق والكذب عن اول
الاوائل في المقدمات الحقة قال اما الحق فيفهم منه الوجود الدائم يريد تفسير الحق والباطل فالحق يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على
معان فتارة يطلق ويفهم منه الوجود العيني مطلقا اي سواء كان دائما او غير دائم فيقال زيد موجود حقا وتارة يطلق ويفهم منه الوجود
الدائم فكان ما لا يدوم وجوده ليس موجودا بالحقيقة وتارة يطلق ويراد به حال القول او المعقد اي القضية الملفوظة او المعقولة اذا كان دالا
على حال الشيء الخارجي مطابقا له فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق والحق بهذا المعنى يلازم الصادق في المدلول لكن يقال صادق باعتبار
نسبته الى الامر الواقع ويقال حق باعتبار نسبة الامر اليه والباطل يقابل الحق في جميع هذه المعاني فلا تغفل هذا فالحق الاشياء في ان يكون
حقا هو الذي يدوم وجوده والحق الاشياء الدائمة الوجود هو الذي يجب وامر لذاته وهو الواجب بذاته والممكن الوجود سواء كان دائما او غير دائم
حق بغيره لكونه موجودا بغيره فكل ما سوى الواجب بذاته باطل في نفسه حق بالواجب كما في قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل واما الحق
من جهة الاقاويل الحقة الصادقة فما كان صدقه ضروريا اوليا واحق ذلك ما ينتهي اليه كل عقد وتصديق عند التحليل حتى انه يكون مقولا
في كل عقد اما بالقوة او بالفعل وهو قولنا الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات ولا يتصف بهما جميعا فههنا مقامان احدهما انه لا يمكن اقامة البرهان
عليه والاخر انه اول الاوائل وهو في كل برهان اما بالفعل او بالقوة عند التحليل اما الاول فنقول ان الذي يستدل به على شيء فهو الذي يستدل
بثبوته على ثبوت شيء وبانتفائه على انتفاء شيء فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء لم نامن في ذلك الدليل ان يخلو عن الثبوت والانتفاء وبتقدير
خلوه عنهما لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن كل ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك
لا يمكن اثباته الا بالبيان الدوري وهو باطل وايضا فالدليل الدال على انهما لا يجتمعان فيه لا بد ان تعرف منه اولا ان كونه دليلا على ذلك
المطلوب لا يجتمع مع لا كونه دليلا عليه اذ لو جاز ذلك لم يكن اقامة الدليل على استحالة هذا الاجتماع ما نعا من لا استحالته ومع هذا الاحتمال
لا يدل على المقصود واذا كانت الالة الدليل على اثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية اخرى لزم الدور وهو
محال فثبت ان هذه القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها واما المقام الثاني وهو كون سائر القضايا حتى البديهيات فرعا عليها فلان العلم بان الموجود
لا يخلو عن ثبوت الوجود وتقييد الذي هو الامكان لان معناه سلب الضرورة او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته الذي هو الوجوب وهذا هو العلم الاول
مقيدا بقيد خاص وكان العلم بان الكل اعظم من جزئه متفرع على ان زيادة الكل على جزئه اذا لم يكن معدومة كانت موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين
واذ هي موجودة مع المزيد عليه فمجموعهما اعظم اذ لا يفهم من الاعظم الا ذلك وكذا قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبنية على تلك
القضية فان تلك الاشياء اذا كانت طبيعتها كطبيعة هذا الواحد فاستحال ان يكون طبيعتها مختلفة لامتناع اجتماع النقيضين وكذلك
قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين فان الشيء الواحد لو حصل في مكانين لما امتازت حالة عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم
يتميز الواحد عن الاثنين كان وجود الثاني كعدمه فيكون ذلك الثاني اجتمع فيه الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاولين في قوة قولنا النفي
والاثبات لا يرتفعان والقضيتين الاخريين في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان فظهر ان هذه القضية اولى الاول في التصديقات كما ان
معنى الوجود اول الاوائل في التصورات ومفادها وهو كون الثبوت والاثبات لا يجامع العدم والنفي ليس من الاعراض الذاتية لشيء الا

للموجود بما هو موجود نعم هو منه في كل موجود **قوله** والسوفسطائي اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه قد علمت ان هذا القول مما لا يمكن اقامة البرهان
عليه لكونه اول الاوائل فالمنازع له لا يستحق المكالمة والمناظرة وهو ان لم يكن اثر في عقله او مرض في قلبه فليس ينكره عقلا بل لسانا فقط فالذي
ينازع هذه القضية اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل له تصور لاجزائها واما لكونه معاندا لغرضه المماراة وطلب التفوق على الاقران وغير ذلك
من الامراض النفسانية واما لاجل انه تعارضت وتعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتايج المتناقضة ولم يكن قادرا على ترجيح بعضها على البعض
فان كان المنازع من القسم الاول فعلاجه تفهيم مفهومات اجزاء تلك القضية وان كان من القسم الثاني وهو المختص باسم السوفسطائي فعلاجه الضرب
واللاضرب والحرق واللاحرق واحد وان كان من القسم الثالث وهو المسمى بالمتحير فعلاجه حل شكوكه وبالجملة ينكت السوفسطائي الذي غرضه
المماراة والمتحير الذي يريد التخلص عن حيرته انما يكون على الفيلسوف لانهما ينازعان في حال من احوال الموجود بما هو موجود وقوله في كل حال
معناه انه سواء كان القياس الذي يؤتى به في الذب عن هذه القضية قياسا في نفسه او قياسا بالقياس اذ قد علمت انه لا يمكن اثبات هذا
القول بالقياس في نفسه بالحقيقة فالاول هو قياس مادته مقدمات صادقة في الواقع وصورته صورة منتجة في الواقع فهو القياس البرهاني
والثاني هو قياس مادته مقدمات صحيحة صادقة في الواقع او صحيحة ولم يكن اعرف من النتيجة وكذلك صورته صورة منتجة في الواقع وهو القياس الجدلي
ومعنى القياس اللغوي شامل لهما اذ معناه القول المؤلف من القضايا اذا سلمت لزم منها لذاتها قول اخر فيكون ذلك من هذه الحيثية قياسا وليس
يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم منه قول اخر يقتضيه بل قياس كل انما يكون قياسا لانه مشتمل على امور اذا وضعت او سلمت يلزم منه
شيء فهو اعم من القسمين اللذين في نفسه وهو مقدماته سالمة صحيحة سواء سلمت ام لا واقدم واعرف من النتيجة والذي هو بالقياس قياس
وهو مقدماته مسلمة عند المخاطب وكذا صورته فيلزم النتيجة **قوله** ومن العجائب ان السوفسطائي الذي غرضه المماراة اه وذلك
لان كل صاحب غرض اذا تكلم في غرضه يريد اثبات غرضه وينكر خلافه فلا بد ان يعترف بثبوت شيء ونفي مقابله وباثبات شيء ينتج غرضه
وبان الاثبات ينافي اللاثبات واذا اعترف باشياء ينتج له فيلزم عليه الاعتراف باشياء ينتج عليه فهو لا محالة يضطر الى السكوت والاعراض
عن البحث والتكلم واما الى الاعتراف بهذا القول **قوله** واما المتحير فعلاجه حل شبهته وظاهر ان الشبهة التي يستدعي حيرته مثل
هذا المتحير تكون من قبيل هذه الامور التي ذكرها الشيخ احدها تناقض ارآء الافاضل المشهورين بالحكمة والعرفان كرأي ارسطو طاليس
اذا خالف رأي افلاطون في كثير من المسائل وكل منهما قرن الاخر لا يقصر احدهما عن الاخر قصورا يوجب تجويز مثل هذه المخالفات بينهما فلا
يكون قول احدهما اولى بالقبول والصدق من قول الاخر الذي نقيضه وثانيها سماع اقاويل مخالفة للعقل بحسب اول فطرته عن الاكابر
المعروفين بالفضل والكمال المشهورين بالاصابة في الرأي وحسن السيرة والصدق في الكلام كقول من قال ان الشيء الواحد لا يمكن ان يرى
مرتين وان مثل زيد مثلا لا يمكن ان يرى مرة واحدة فكيف مرتين وان لا وجود لشيء في نفسه بل بالاضافة وامثال ذلك كثيرة في اقوال
الحكماء واكثرها في كلمات الانبياء والاولياء عليهم السلام وادراك هذه الامور يحتاج الى فطرة اخرى وعقل مستفاد ثان ولا يكفي فيه العقول
الاولية فكونها موجبا للتحير الشادي غير مستبعد وثالثها ان يجتمع عند الانسان اقيسة متناقضة النتايج متضادة
الاحكام لا يقدر على اختيار بعضها وابطال الاخر المقابل له وهمنا وجه رابع وهو ان يحصل عندهم قياس منعا لطي دال على ان لا وثوق لما
بشيء من المدارك فيلزم من ذلك الشك في الحقايق كلها وعدم الجزم بشيء منها فلهم ان يقولوا نحن انما جزمنا بثبوت هذه الحقايق لما نجد من
انفسنا الاحساس بالمبصرات والمسموعات والتالم بالمولمات والتلذذ بالملذات ثم انا بعد ان نجد الجزم من انفسنا بامثال هذه الاشياء
نعلم في وقت اخر ان ذلك الجزم كان باطلا فارتفع امانتنا عن الحس والبديهة وبيان ذلك ان الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس او التخيل او العقل
ولا وثوق على احد من هذه الثلثة اما الحس فلانه يرى المتحرك ساكنا مثل الظل والساكن متحركا مثل الساحل لمن كان في السفينة الجارية ويرى
الصغير كبيرا اذا حال بين المرائي والمرئي بخارات رطبة والكبير صغيرا اذا كان بعيدا وايضا الاثنان يشتبه يرى القطرة النازلة خطا مستقيما
والنقطة الدايرة بسرعة دائرة والمبرسم والمجنون يرى صورا لا يرتاب في ثبوتها وهي غير موجودة واما التخيل فلان النائم يرى في الرؤيا امورا
يجزم بها ولا يرتاب في كونها كذلك ثم بعد الانتباه يتيقن ان كل تلك الاعتقادات كانت ظنونا باطلة وتخيلات فاسدة واذا كان كذلك من
المحتمل ان يكون ههنا نشأة نسبتها الى النشأة اليقظة كنسبة حالة اليقظة الى حالة المنام فيعرف فيها ان كل ما تخيلناه او احسسناه كان باطلا واما
العقل فلان تصديقه بالامور اما ان يكون بديهيا او كسبيا اما البديهيات فلا تعويل لها اما اولا فلان حكم العقل بالقضايا التي تسمى وهمية

ثم انه اذا عرفت كونه في الوهميات فزال عن مكانه في العقليات واذا لم يبق اعتماد عقلية في البديهيات ففي المطرات والمظنونات فاتم هذا اعتراف بان ههنا
حسا وخيالا وعقلا ونوما ويقظة وخطاء وصوابا وكل ذلك اعتراف بثبوت هذه الاشياء فنقول في الجواب لا شك ان ذلك بنفسه يثبت
الاعتراف بالثبوت لكن الذي اوردناه اوقع الشك في الثبوت فلذلك توقفنا ولم نحكم لا بالثبوت ولا بالانتفاء وجرى ذلك مجرى من قام عنده
دليلان على طرفي النقيض وعجز عن الترجيح فانه لا بد من التوقف فلئن حاول محال استخراج الاجوبة عن هذه الاصول كان غالطا او مغالطا
لان تلك الاجوبة لا شك انها علوم كسبية مبنية على العلوم الاولية فلم يكن تصحيح هذه الاولية الا بتلك العلوم الكسبية التي لا يمكن
اثباتها الا بتلك الاوليات فكان البيان دوريا وهو باطل فهذا غاية ما يمكن ان يراه اصحاب الحيرة او يورده بعض الافاضل من رفع لهم **قوله** فالفيلسوف
يتدارك ما عرض لامثال هؤلاء اقول يعني ان الفيلسوف هو الذي يبحث عن ثبوت الاشياء على ما هي عليه في الاعيان وتبيين حال عوارض
الموجودات بما هي موجودات ان يتدارك ما اعترى لهؤلاء المتحيرين واشالهم ويعالجهم بوجهين الاول حل شبههم المذكورة والثاني تنبيههم
وتذكيرهم في انه لا يمكن ان يكون بين النفي والاثبات واسطة اما حل شبههم الاولى بوجوه الاول الانسان وان كان من الافاضل والحكماء
فهو جائز الخطاء ليس كالملائكة ومن يجد وجدهم من صاحب القوة القدسية لتجردهم عن عالم الطبيعة ومعدن الظلمات الذي هو منشأ
الاوهام والجهل فوقوع منهم احيانا لا يوجب الظن في العلوم الحقة اليقينية والثاني ان الافاضل المتخالفين في الرأي ليس يجب ان يكونوا في درجة
واحدة من العلم واصابة الحق سيما في الغوامض الدقيقة فيجوز ان يعلم بعضهم اشياء غامضة لا يدركها الاخرون والثالث انه يجوز ان بعض العلماء
اكثر تحقيقا واصابة في طائفة اخرى من العلوم والمسائل ولاجل ذلك يقع بينهما مخالفات في عدة من المسائل والعلم باب واسع لا يلزم ان يكون
العالم الفحل البارع في العلم مصيبا في جميع المباحث والمقام حتى لا يخالفه عالم اخر فرزه في شيء منها والرابع ان اكثر المتفلسفين وان يعلم قواعد
علم الميزان لكن كثيرا ما لا يستعملها اعتمادا على اصل الفطرة والقريحة وقد علم ان الفطرة الانسانية غير كافية في اصابة الحق في الافكار و
العصمة عن الخطاء ما لم تزن افكاره بالميزان ليعلم صحيحها من فاسدها فمن ركب متن القريحة من غير هذه الالة فهو كمن ركض دابة جموحة من
غير كف عنان لها او جذب خطامها فخرج لا محالة من الطريق يمنة ويسرة والركض تحريك الرجل ومنه اركض برجلك وركضت الفرس برجل
اذا استحثته ليعدو والكف يكنى بمعنى القبض ولا يخفى ما في هذا التشبيه من اللطافة والمناسبة واما حل شبههم الثانية فهو ان بعض الحكماء
كسقراط مثلا عادته ان يرمز في اقواله ويؤتي بالفاظ ظواهرها مستبعدة تشمئز منه الافهام او مخالفة للحق وبواطنها صحيحة حقة ولم
في ذلك مصلحة مرعية وغرض صحيح حتى انه لو كان يصرح بمعناها فاتت المصلحة او لزم منه مفسدة ارجح من المصلحة الاظهار والتصريح بل
اكثر الانبياء المعصومين من السهو والخطاء الذين لم يؤتوا من جهة غلط او سهو بل اوتوا الحكمة وفصل الخطاب بهذه وتيرتهم وشيمتهم فان
كثيرا من ايات القرآن الحكيم واحاديث نبينا عليه وآله السلام من هذا القبيل وعلى هذه الوتيرة وقوله لا يؤتون على صيغة المجهول وفي بعض
النسخ غلطا او سهوا بالنصب فبهذا المذكور من الجوابين يزيل الفيلسوف شغل قلب المتحيرين من جهة ما استنكروا واستنكر بعوه من العلماء
وهو يخالفهم في الاقوال والاداء وصدور اقاويل منهم غير مقبولة عند اوائل العقول واما تلك الامور الثلثة المذكورة فالمراد من الاول
ان المرئي بالذات والبصر بالحقيقة هو الصورة المنتزعة من الامور الخارجية واطلاق المرئي على الامر الخارجي كما زعمه الناس ليس على الحقيقة
عند محصلي الحكماء فاذا كان كذلك فنحن اذا فتحنا العين نحو زيد وابصرناه ثم اذا اغمضنا العين ثم فتحناها وابصرناه مرة اخرى فيقال في العرف
ان زيدا رأى مرتين وليس الامر كذلك عند التحقيق لان المرئي بالذات في كل مرة صورة اخرى فايضه عن المبدء متمثلة عند النفس فاعلم ان الصور
التي هي المدركة بالذات لا يمكن ادراكها مرتين بان يتخلل بينهما زمان لان النفس اذا اعرضت عن ادراكها انمحت وعدمت واذا التفت النفس
حصلت صورة اخرى مثلها لا نفسها اذ المعدوم لا يعاد كما علمت فصدق القول بان الشيء الواحد لا يمكن ان يرى مرتين والمراد من الثاني ان
الشيء الخارجي لا يمكن ان يرى اصلا بل المرئي هو الامر الذي ليس في هذا العالم كما بينا والمراد من الثالث احد معنيين الاول ان يكون المراد من
الاضافة هي المضاف المشهوري اذ ما من شيء الا وقد عرضته الاضافة واقلها كونه علة او معلولا فقوله لا وجود لشيء في نفسه اي لا وجود له
منفكا عن الاضافة ولا يلزم من ذلك ان يكون من جنس المضاف والثاني ان الوجود منحصر في الواجب تعالى والمعلولات ووجود الواجب هو
بعينه مبدئيته وصانعيته للعالم اذ ليست صانعيته للعالم لشيء غير نفس وجوده البسيط كما حقق في مقامه فوجوده نفس قيوميته للاشياء
والقيومية ضرب من الاضافة الى غيرها نفس وجودها فلا وجود لشيء من الموجودات الا باضافة ولا يلزم من ههنا ايضا ان يكون كل شيء

من قوله

من مقولة المضاف لان الواقع تحت شئ من اجناس المقولات انما هو الماهية المعروضة للكلية لا الوجودات والوجود لا ماهية له فلا يقع تحت جنس اصلا
عن جنس المضاف اما حل شبههم من الوجه الثالث فهو بيان وجه الغلط الواقع في تلك القياسات المتقابلة النتائج ليظهر ان احد المتقابلين حق لصحة
قياسه المنتج له والاخر باطل بفساد قياسه وصحة القياس الاول وهكذا يفعل في كل قياسين متقابلي النتيجتين ليحق الحق ويبطل الباطل واما
حل شبههم من الوجه الرابع فبان يقال انا نجزم بثبوت هذه الاشياء وانما ساعدتم عليه لكنكم تقولون وجدنا ما يعارض ذلك الجزم ونحن نشرح
وجهه ثم نشتغل بحل ذلك المعارض وقولكم هذا يكون تصحيحا للاولى بالكسب فنقول ليس الامر كذلك فانا لا نحاول حجة على اثبات هذه الاوليات
بل الجزم بثبوتها حاصل لذاته وانما نحاول بالنظر حل الشكوك التي ترد على ذلك الجزم ولا يلزمنا اثبات الاولى بالكسب حتى يلزم ان يقع البيان الدوري
قوله ثم يعرفه اه قد مر ان تدارك حال المتحيرين لوجهين الاول حل ما عرض لهم من الشكوك والثاني الاشتغال بتنبيههم وتعريفهم ان لا
واسطة بين المتناقضين فههنا شروع في الوجه الاخر وهو بان يقال لهم هل اذا تكلمت بكلام يقصد نحو شئ معين من الاشياء او لا يقصد ظن
فان قال اذا تكلمت لم اقصد شيئا فهو خارج من الاسترشاد لانه ناقض الحال في نفسه لان منشأ تحيره اذا كان شيئا مما سبق من تخالف اراء
الفضلاء وغير ذلك من الوجوه فلا محيص كان فاهما المدلولات بعض الاقوال فعلى هذا ينبغي الكلام معه بنحو اخر لا على النمط الاعلى المتعلم وان قال
اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شئ فقد خرج ايضا عن المتعلم والاسترشاد وان قال اذا تكلمت فهمت به شيئا بعينه او اشياء كثيرة باعيانها محدودة
فعلى كل منهما وقف موقف المسترشدين فان كانت تلك الكثرة متفقة في معنى واحد كان اللفظ دالا على معنى واحد دون غيره واذا لم يكن
كذلك فالاسم مشترك لفظي بين معان متعددة باعيانها لا يشاركها غيرها ويمكن ان يوضع لكل واحد من تلك المعاني اسما مفردا واذا
كان الاسم دليلا على شئ واحد كالانسان مثلا فهو مباين للاانسان فالانسان لا يدل عليه اللاانسان بوجه فالذي يدل عليه الانسان ليس الذي
يدل عليه اللاانسان والا فيكون السماء والارض والحجر والفيل والسفينة وغيرها كلها واحدا ثم لا يخلو اما ان يكون الامر في كل لفظ مدلول
هكذا ويلزم ان يكون كل شئ كل شئ او لا يكون ولا شئ من الاشياء نفسه وعاد الى ان لا يكون للكلام مفهوم ثم لا يخلو اما ان يكون الامر في كل
لفظ ومدلول هكذا فيعرض ان لا كلام ولا شبهة ولا خطاب ولا حجة وان كان في بعض الامور يتميز الايجاب عن السلب دون بعض فحينئذ يتميز
فيه الطرفان كالانسان مثلا يلزم ان يتميز في غيره كالابيض فانه اذا كان المدلول عليه بلفظ الانسان مناقضا للمدلول عليه باللاانسان فيلزم
ان يكون المدلول بالابيض ايضا مناقضا للمدلول عليه باللاابيض اذ لو كان مدلولاهما واحدا كان الانسان وكل شئ الذي هو اللاابيض ابيض
وكان اللاانسان انسانا لان اللاانسان كالفرس والفيل وغيرهما ان كانت في انفسها لا ابيض فهي عين الانسان الذي في نفسه لا ابيض
اذ الابيض واللاابيض في انفسهما شئ واحد فعرض مرة اخرى ان كان كل شئ كل شئ فبمثل هذا البيان ونظايره يمكن ازاحة المتحيرين
الذين هم في صدد الاسترشاد فيعرف لهم ان الايجاب والسلب لا يجتمعان في شئ ولا يصدقان معا وكذا لا يرتفعان ولا يكذبان معا و
الفرق بين هذين القولين فيهما ان الاول بحسب الحمل بالاشتقاق ويقال له وجودي والثاني بحسب الحمل المواطاتي ويقال له حملي فاجتماع
البياض واللابياض في موضوع واحد ممتنع وكذا صدق الابيض واللاابيض على ذات واحدة وكذا ان ارتفاع البياض واللابياض عن موضوع
واحد وكذب الابيض واللاابيض عليه محال لانه لو جاز ارتفاع المتقابلين وكذبهما جاز اجتماعهما وصدقهما لانه اذا ارتفع عن شئ الانسان
واللاانسان فقد اجتمع فيه اللاانسان واللاانسان وهما ايضا متقابلان وقد نبه على بطلان اجتماعهما وكذا الكلام في ان كذبهما معا يوجب
صدقهما معا **قوله** فبهذا الاشياء وما يشبهها اي بهذين الوجهين وهما التنبيه بمثل البيان المذكور وما يجري مجراه وحل
الشبهة الحاصلة من القياسات المتقابلة النتائج للمتحيرين يمكن للفيلسوف هذا وارشاده الى الطريق واما السوفسطائي المتعنت الذي
غرضه المماراة فلا يمكن الزامه الا بمثل ما ذكره الشيخ وتكليفه بملاقاة النار ومصادفة الضرب والايلام انهذه الامور واحد لهما
واحدة عنده فلو تحاشى منها فهو اقرار منه بان ثبوتها ليس كسلبها **قوله** فهو المبدأ الذي في بيان غرضه المقدمة الاولية التي نفعا
عنه قول من ينكرها وكذبها هي اول الاوائل التصديقية ومبدأ المبادي العلمية حتى ان نسبتها الى الاوايل والثواني كنسبة مبدأ الموجودات
وعلل العلل والمعلولات اليها وقد علمت كيفية كونها مبدأ المبادي وان على الفيلسوف الاول اي من تعلم الفلسفة الاولى ان يذعن بها وانما
قال ومبادي البراهين ينفع في البراهين مع انها جزؤها الاول لا بد منها نظرا الى نفس معرفتها قبل تركيب الحجة منها وكذا الحال في كون البراهين
نافعة في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعات تلك الاعراض **قوله** لكن معرفة جوهر الموضوعات اه صحة هذا الاستثناء بان شان

البراهين

البراهين ليس ولا يكون الاثبات الاعراض الذاتية لموضوعاتها الا اثبات تلك الموضوعات فيقتصر في معرفتها على الحدود والتصورات دون
الاثبات والتصديق فيلزم ان لا سبيل الى اثبات شيء من الموضوعات فاستثنى من هذا الحكم الكلي السلبي اعني قولنا ليس لشيء من البراهين
اثبات الموضوعات حكما ايجابيا جزئيا وهو مفاد قوله لكن معرفة جوهر الموضوعات يعني براهين العلم الاعلى كما تثبت الاعراض الذاتية
لموضوعاتها كذلك يثبت الموضوعات فالموضوعات التي يعرف فيما سلف من العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية يعرف بالحدود
فقط دون الاثبات فعلى صاحب هذا العلم ان يحصل وجودها والتصديق باثباتها ولم يكن في علم واحد ان يتكلم في امرين لشيء اعني التحديد و
الاثبات جميعا بل كلما تكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم في الاثبات والتصديق الا هذا العلم حيث يتكلم فيهما جميعا لكن يشكل على هذا
اي على كون هذا العلم متكفلا للامرين بانه ان تكلم في الموضوعات على سبيل التحديد والتصوير فيكون علما جزئيا وهو علم كلي هف وذلك
لان تحديد الموضوعات كان شان العلوم الجزئية وان تكلم فيها في التصديق فقط كان الكلام فيها بنحو واحد وهو البرهان لا بالنحوين البرهان
والحد جميعا كما هو المفروض والجواب ان هذه الامور موضوعات في سائر العلوم وعوارض ذاتية في هذا العلم لانها احوال واقسام لموضوع هذا
العلم الذي هو الموجود مطلقا فموضوعيتها بالاضافة الى غير هذا العلم فلو تكلم هذا العلم في تحديدها لم يلزم ان يصير علما جزئيا اذ لم يتكلم
في تحديد الموضوع من جهة ما هو موضوع فيه بل من جهة ما هو موضوع في علم اخر وكذا اذا برهن عليها لم يبرهن عليها بما هي موضوعات فيه
بل يبرهن عليها بما هي احوال واعراض ذاتية لموضوعه وان كانت بعينها موضوعات في علوم اخرى **قوله** وايضا اذا لم يلتفت الى علم اخر وقسم
هذا العلم اه يريد بيان ان هذا العلم كيف يتكلم في الامرين جميعا لشيء واحد اعني التحديد والاثبات بانا اذا لم نلتفت الى علم اخر وقطعنا النظر عن سائر
العلوم ولم نقل ان الموضوعات لها محمولات في هذا العلم بل قلنا ان هذا العلم منقسم وينحصر الى جوهر وعوارض المحمل الى موضوع واحوال ذاتية
خاصة له كان الجزءان كلاهما من افراد الموضوع لان الموجود بما هو موجود شامل لهما جميعا بخلاف سائر العلوم الجزئية اذا انقسم الى جزئين
موضوعات وعوارض ذاتية لها فان محمولاتها مغايرة لموضوعاتها وهذا انما نشاهد ههنا لعموم الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع لهذا العلم
العلم فكلما فرضته موضوعا فيه فاذا نظرت اليه من حيث كونه قسما مغايرا للقسم الاخر الذي هو الاعراض الذاتية لم يكن المفروض موضوعا لهذا العلم
بل قسما من الموضوع اذ الموضوع شامل له وللاعراض الذاتية جميعا فالموضوع والجوهر بنحو ما فارض لطبيعة الموضوع والجوهر الذي هو
الموجود وان صار ذلك الموضوع والجوهر دون غيره مما هو من الاعراض لطبيعة الموجود بما هو موجود ان يقارنه طبيعة الموضوع او يكون
هو هو بعينه اما المقارنة والعروض فباعتبار كونه فردا من الموجود بما هو موجود واما العينية فباعتبار كونه نفسه اذ الموجود طبيعة يصح
حملها على كل شيء على نفسه وعلى مغايره فما هو جوهر وموضوع وما هو عرض وصفة كلاهما مشتركان في كونهما موجودا انما هو الجوهر والموضوع
ليست جوهريته وموضوعيته لانه طبيعة الموجود بما هو موجود بل لانه فرد للموجود وجزء للعلم الباحث عن احواله مغاير لاعراضه الذاتية المبحوث
عنها فيه والحاصل ان لهذا العلم دون سائر العلوم ان يتكلم في الموضوعات على سبيل الحدود والبراهين جميعا ومبنى الجواب الاول على ان
الموضوعات المبحوث عنها بالحدود والبراهين في هذا العلم موضوعات لسائر العلوم ومحمولات لهذا العلم من الجهتين تتكلم فيها بالوجهين
ومبنى هذا الجواب ان هذا العلم يصح ان يتكلم في الموضوعات بالوجهين من جهة واحدة لكن باعتبارين فان موضوعات هذا العلم باعتبار
محمولاتها فيه باعتبار اخر فان الموجود بما هو موجود اعم من الموضوع والعرض وان كان الموضوع نفسه فهو اعم من نفسه باعتبار الموضوعية
كما علمت **قوله** ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصور اه يريد ان هذا العلم قد يبحث عن المبادي التصورية والحدية لموضوعات
العلوم الاخرى بحثا تصوريا او حدياً ولا يلزم من ذلك ان يكون باحثا عن حدود تلك الموضوعات وتصوراتها وكذا يبحث عن المبادي
التصديقية لمسائل العلوم الاخرى بحثا برهانيا ولا يلزم منه ان يكون ذلك بحثا برهانيا عن نفس تلك المسائل حتى يلزم ان يكون البحثان
المتقارنان بحثا واحدا والعلمان المتخالفان اللذان احدهما فوق والاخر تحت علما واحدا ولا يبعد ان يكون هذا الكلام اشارة الى جواب اخر
عن الاشكال المذكور وان يكون اشارة الى دفع اشكال ربما يتوهم من جهة البحث عن مبادي الحدود والبراهين ان يلزم الخلط بين العلمين
والاتحاد بين البحثين والتوفيق من الله العليم الحكيم **قوله** المقالة الثانية الغرض من هذه المقالة البحث عن ماهية الجوهر ووجوده والاشارة
الى تعيين اقسامه الخمسة الاولية والبحث عن ما سوى القسمين المفارقين اللذين اخر البحث عنهما الى موضع اخر وهو الجسم وما دونه وصورته
فان هذه المقالة بين ماهية الجسم ووجوده وماهية جزئيه ووجودهما وكيفية التلازم بينهما واما الذي يبحث عن المطلق من حال الجوهر وخواصه كان

بحث شرح الاسم دون الحقيقة واما ههنا فبحث الحقيقة فالخلط فيه هنا لا مطلب بالشارح وههنا مطلب هل البسيطة وما الحقيقة
واعلم ان الجوهر لا حد له لكونه بسيطا وهو جنس عال لا جنس له وما لا جنس له لا فصل له فتعريفه ينحصر في ذكر خواص له لكونه مقصودا بالاشارة
ولكون الواحد منه موضوعا للاضداد ولنحو خواصه انه لا ضد له بالمعنى الاخص للضد يعني اذا اريد بالضدين ما يتعاقبان على موضوع واحد
بينهما غاية الخلاف واما اذا لم يعتبر بالموضوع موضوع الاعراض ولكن يعني به ما هو اعم منه كالحل كان الجوهر ضد فان الصورة النارية مضادة
للصورة المائية ويشاركه في هذا المعنى انواع من الكمية اذ لا ضد للثلثة ولا للاربعة ولا لشيء من مراتب العدد اذ لا يوجد في شيء منها غاية الخلاف
من غيره ومما يذكر من خواصه في المشهور ان الجوهر لا يقبل الاشد والاضعف ويذكر ايضا انه لا يقبل الاشتداد والتضعف ولنا في هذين
المقامين خوض شديد وبحث عميق يجب ان يطلب من مسفوراتنا من اراد التحقيق **قوله** فنقول ان الوجود للشيء قد يكون بان لذاته
قد تبين فيما سبق ان الكون على ضربين كون الشيء في نفسه وهو مطلب هل البسيطة كقولنا زيد موجود وكونه على صفة وهو مطلب
هل المركبة كقولنا زيد انسان او زيد كاتب والاول مختص بموضوعات العلوم والثاني بمطالبه ثم الموجود على صفة اما ان يكون موجودا
بالذات كقولنا زيد انسان او حيوان وهو ان يكون مصداقه ومطابق حمله على شيء هو وجود ذات الموضوع ووجوده في ذاته واما ان يكون
موجودا بالعرض كقولنا زيد ابيض او كاتب وهو ان لا يكون مصداقه ومطابق حمله هو ذات الموضوع ووجوده في نفسه بل شيء آخر يقارنه
او يقوم به وهو شيء غير منضبط ولا محدود وكل ما لا يكون محدودا لا يمكن البحث عنه على المنهج الحكمي فينبغي ان يكون متروكا ويكون
الاشتغال بالبحث مقصورا على الموجود الذي بالذات كالجوهر واقسامه والعرض واقسامه واعلم ان المشتق كالابيض مثلا ان اريد به
الموصوف والصفة جميعا فهو موجود بالعرض لا بالذات لان افراد الموجود بما هو موجود لا بد ان يكون كل منها تحت مقولة واحدة
من المقولات ان كان له جنس وفصل فالمركب من الجوهر والكيف لا يكون جوهرا ولا كيفا ولا موجودا اذ الوحدة معتبرة في المقسمات كلها والا لم
يكن شيء منها حاصرا فاذا قيل الموجود اما جوهر او كم او كيف او غير ذلك اريد به الموجود الواحد فالمركب من الجوهر والكم كالطويل ومن الجوهر و
الكيف كالابيض ومنه ومن الاضافة كالاب ومنه ومن الفعل كالكاتب وعلى هذا القياس باقي المقولات لا يكون موجودا واما اذا اريد به نفس
الصفة كما اذا اريد بالابيض نفس الابيض لا شيء آخر ذلك الشيء هو الابيض كما في المعنى الاول فح يكون موجودا بالذات مجعولا في العلم فيكون
عرضا وعرضيا باعتبارين او جوهرا وجوهريا باعتبارين كالناطق او غيرهما كالموجود البحت بما هو موجود بحت فانه وجود وموجود بحت
وهما اعتبار كونه بشرط لا واعتبار كونه لا بشرط فالابيض بشرط ان يكون ملحوظا معه شيء آخر عرض غير محمول ولا بشرط شيء وعدمه
عرضي محمول وكذا الناطق مثلا باحد الاعتبارين صورة وبالاعتبار الآخر فصل **قوله** فاقدم اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر
يريد تعريف الجوهر والعرض وبيان تقدم الجوهر على العرض بان يقال الموجود بالذات ينقسم الى قسمين احدهما الموجود في شيء آخر ذلك الشيء
الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء بمعنى ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده
لذلك الشيء وعندي ان هذا القيد معين عن قوله هو جزء منه لكن ذكره للتوضيح لخفاء هذا المعنى كما سيشير اليه فهذا القسم يخص باسم
العرض وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهذا هو
المخصوص باسم الجوهر وقد ترسم العرض بانه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه وهذا الرسم هو بحسب ظاهر الامر
وعلى الوجه المشهور والتحقيق هو المذكور ههنا واعلم ان ههنا اشكالا وهو ان قولنا الموجود في شيء وقع على اشياء كثيرة بعضها
بالتواطؤ وبعضها بالاشتراك وبعضها بالمجاز وبعضها بالتشكيك فان اطلاق لفظة في في كون الشيء في الزمان وكونه في المكان
وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون الجزء في الكل وكون الخاص في العام وكون الكل في الاجزاء والكلي في الجزئيات ليس بمعنى واحد في
الجميع فكون الماء في الكوز ليس بحسب المعنى ككون الشيء في الشهر والسنة وككون السواد في الثوب فلفظة في مختلف معناها في هذه المواضع
وليست نفس الاضافة مقتضية لنسبة في جامعة لمعناها فان مع وعلى واللام وغيرها مما يدل على اضافة ما واذا لم تكن نفس الاضافة
مرادة بلفظة في وخصوصية الاضافة مختلفة فيها ولكل واحدة معنى آخر فاللفظ فيها بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز فليست الفيود الباقية
مخصصة لمعنى واحد فالوجه في ذلك ان الجمهور يعرفون اشياء يقال انها في شيء فاريد ان يبين ان قولنا الموجود في شيء معناه ههنا ليس هو
كذا ولا كذا ليبقى رسم العرض فان ازالة الشبهة باشتراك الاسم اما بالحد والرسم او بنفي المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على

بيان المطلق والكلام

الباقي لا من ذاته بل بسبب القرينة فقوله الموجود في شيء فرق بين العرض وبين حال الكل في اجزائه لان وجود الكل في الاجزاء قول مجازي لانه
بنفسه عين الاجزاء فان الكل كالعشرة صورة تمامية لا يوجد في واحد واحد من الاجزاء بل اذا اجتمعت حصلت صورة العشرية
مثلا وقوله لا يخرج منه يفرق به بينه وبين وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان و
بين عمومية النوع في عمومية الجنس من حيث هما عامان وبين وجود المادة في المركب وقوله لا يمكن قوامه مفارقا له يفرق بينه وبين
كون الشيء في الزمان وكونه في المكان على ان الشيء الزماني لا يفارق المكان المطلق وبعض المكانيات لا يمكن ان يوجد الا في المكان
المخصوص الذي هو فيه كالشمس من فلكها والكواكب في افلاكها وكل ذلك في موضعه لكن المراد ما ذكرناه انفا من ان وجود العرض
في ذاته هو وجوده في موضوعه والاشياء المذكورة ليست كذلك وكون الشمس في فلكها ليس حيثية بعينها حيثية وجود طبيعة
الشمس وكذا وجود الشيء في الزمان ليس عين وجود ذلك الشيء بخلاف العرض فان وجوده في نفسه ليس الا كونه في الموضوع ويخرج
من قوله لا يخرج منه حال العرض كالبياض بالنسبة الى المركب عن المعروض والعارض كالابنية اذ ليست عرضيته بالقياس الى المركب
منه ومن الموضوع واما مثل الرائحة التي يظن انها يفارق التفاحة وينتقل الى الهواء والحرارة التي يظن انها ينتقل من النار الى الماء
فليس الامر فيه كما يظن وذلك غير خاف على اهل البصيرة **قوله** واذا كان ما اشير في القسم الاول موجودا في موضوع اه
واذ قد بان من هذه القسمة ضرورة وجود الموضوع في ان يكون شيئا متعلقا بالقسم الاول واما ان ذلك الشيء جوهر او مستلزم
له فلم يعلم منه فاذا لم يتبين وجود الجوهر بل معناه ورسمه فقط اذ ذلك الموضوع في بادي النظر يحتمل ان يكون عرضا كذلك فنقول ذلك
الموضوع ايضا لا يخلو اما ان يكون موجودا في شيء على الصفة المذكورة ام لا فان لم يكن موجودا في شيء كذلك فيكون جوهرا فثبت
وجود الجوهر وكونه مقوما للعرض وان كان ذلك الموضوع موجودا في شيء اخر كذلك ولم يكن جوهرا كان ايضا في موضوع اخر وكان الكلام
عايدا الى الزمن فاما ان ينتهي الى موضوع لا موضوع له فثبت وجود الجوهر وكونه مقوما للجميع اذ مقوم مقوم له واما ان يذهب سلسلة
الافتقار الى غير النهاية وهو محال كما سيجيء في المقالة الثامنة في مثل هذا المعنى خاصة اي في تناهي العلل والمعلولات القابلية المؤثرة
والعرض من جملة العلل القابلية ومعلولاتها واذا استحال ان يكون لكل موضوع موضوع فينتهي الى موضوع لا موضوع له فيكون
الجوهر موجودا لا محالة مقوما للعرض وغير متقوم به واعلم انه كان الجوهر في اصطلاح الاقدمين هو الموجود لا في محل والعرض هو
الموجود في محل ومن عهد ارسطو خصصوا اسم الجوهر بالموجود الذي وجوده غير مختص بالذي لا يكون في موضوع والعرض بالموجود في
الموضوع ويعنى به المحل المستغني عن قوامه عن ما يحله فالجوهر موجود لا في موضوع اي لا في محل يستغني عنه سواء وجد في محل يفتقر
اليه اولا والاول كالصورة والثاني كالهيولى والجسم فعلى هذا المحل اعم من الموضوع والحال اعم من العرض **قوله** واما انه هل
يكون عرض في عرض فليس ذلك بمستنكر اه اقول ان الذي ذكر اولا من كون موضوع العرض سواء كان عرضا او جوهرا لا بد فيه من وجود
الجوهر الانتهاء اليه كان كلاما على سبيل التجويز العقلي في بادي النظر وذلك لا يستلزم الامكان الذاتي والشيخ يريد ههنا اثبات
الامكان بحسب الامر في نفسه واستدل بوقوعه في مثال السرعة والبطوء في الحركة والاستقامة والاستدارة في الخط والشكل
كالمثلث والمربع وغيرهما في السطح واستدل ايضا لاتصاف الاعراض بالوحدة والكثرة واحال بيانها الى مباحث الوحدة والكثرة
واثبات عرضيتهما وباقي الالفاظ معناها واضح واعلم ان لنا في عرضية هذه الاشياء نظرا والعرض كما علم ليس المراد به مجرد الصفة
بل صفة يستغني الموصوف في تقومه نوعا عنه فالفصول المنوعة ليست اعراضا لاجناسها المفتقرة اليها في وجودها النوعي ولا الانواع
المفتقرة اليها في ماهيتها ومن هذا القبيل السرعة والبطوء للحركة والاستقامة والاستدارة للخط وكذا الاشكال للسطح فان الحركة
التي لا حد لها من السرعة والبطوء مستحيل الوجود وغير متصورة الا في ظرف التحليل العقلي وكذا الخط المجرد من الاستقامة ولذا السطح
المجرد عن الشكل والعجب ان الشيخ كثيرا ما يتمثل للفصول المنوعة بالاستقامة والاستدارة في الخطوط والسطوح فالحق ان هذه
الامور كلها فصول المنوعة لتلك الاعراض وهي متحدة الوجود معها فلا محالة بتة ولا محالة واما في ظرف الذهن فاجد وجهي الاعتبار
فصول لاجناسها لا بالوجه الاخر منه فهي بالصورة منها اشبه بالاعراض بالقياس الى موضوعاتها وان كان الجميع اعراضا في نفسها
واما الوحدة والكثرة فهي ايضا متكلم هناك فيما هو الحق عندنا وسنبين لك ضعف ما احتج به الشيخ وغيره في عرضية الوحدة وان

وحدة الشئ وتشخصه هي نفس وجوده والموجود في الموجود ليس عرضا فيه لمقومته كوحدة العرض كوجوده عرض بعين عرضية ذلك
العرض وكذا وحدة الجوهر كوجوده جوهرية ذلك الجوهر وليست الكثرة الا مجموع الوحدات فحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات
كما سنعلم انشاء الله **قوله** ثم قد جوز كثير ممن يدعي المعرفة اه اقول يريد انه قد وقع من جمع كثير ممن يدعون المعرفة وهم ليسوا بعرفاء بالحقيقة
امكان ان يكون شئ واحد بالشخص عرضا بالقياس الى شئ آخر وان يكون شئ واحد بالنوع جوهرا في موضع وعرضا في موضع آخر كما
تدل عليه عبارة التمثيل بحرارة النار فقط كلامه يدل على وقوع الخلاف في كلا الامرين قوله وقال الحرارة عرض في جسم النار اه يكون
بيانا للخلاف في الثاني ومعناه ان الحرارة في غير جسم النار كالماء والارض والهواء وسائر المركبات التي يعرضها الحرارة عرض لجواز
خلوها عن الحرارة وسلبها عنه لكنها في جملة افراد النار ليست عرضا لانها موجودة فيها كجزء لا كجزء لانها داخلة في معناها ولانها
بحيث لا يجوز رفعها عن النار نارا فاذن ليس وجودها في النار وجود الاعراض في موضوعاتها حيث يمكن رفعها مع بقاء الموضوعات
في انفسها **قوله** وهذا غلط كبير وقد اشبعنا القول فيه في اوائل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا فيه هناك
اقول يريد ان هذا اي كون شئ واحد جوهرا وعرضا غلط عظيم وفي بعض النسخ بالتاء المثلثة ولا وجه له وقد اشبع القول فيه اي في
تحقيق ان الشئ الواحد لا يكون جوهرا ورفع الشكوك الواقعة عنه وان لم يكن ذلك اي المنطق موضع اشباع القول فيه او
وان لم يكن ذلك الاشباع هناك واقعا في موضعه لان موضع تحقيق القول في جوهرية الجواهر وعرضية الاعراض انما هو هذا
العلم لا المنطق لكن لما وقع هذا الغلط هناك عند شرح الالفاظ وبيان حدود الاشياء بحسب الاسامي لزم دفع ذلك الغلط
وحل الشكوك هناك واعلم ان الشيخ في الفصل السادس من المقالة الاولى من الفن الثاني من الجملة الاولى في المنطق المعنون
ذلك الفصل وبانشا قول من قال شيئا واحدا يكون عرضا وجوهرا حقق القول في هذا المقام وازال عنه الشكوك والاوهام فذكر اولا
انا نعني بالجوهر الشئ الذي حقيقته وذاته انه يوجد من غير ان يكون في موضوع اي حقيقته وذاته لا يوجد في شئ البتة لا كجزء
منه وجود ان يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته اياه وهو قائم وحده وان العرض هو الامر الذي لا بد لوجوده من ان يكون في
شئ من الاشياء بهذه الصفة حتى ان ماهيته لا تحصل موجودة الا ان يكون لها شئ يكون هو في ذلك الشئ بهذه الصفة
فكل شئ اما جوهر واما عرض واذن من الممتنع ان يكون شئ ماهيته واحدة مفتقرة في الوجود الى ان يكون شيئا من الاشياء البتة هو
فيه كالشئ في الموضوع ويكون مع ذلك ماهيته غير محتاجة الى ان يكون شئ من الاشياء البتة هو فيه كالشئ في الموضوع فليس شئ
من الاشياء هو جوهر وعرض ثم اشتغل بحل الشبهة بابسط لائق كما هو دأبه في كتاب المنطق ولنذكر تلك الشبهة وحلها على وجه
التلخيص المغني عن المراجعة الى ما هناك فنقول لهم وجوه تمسكوا بها في ذلك الرأي احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان الحكماء
يقولون الكثير من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول جواهر واعراض معا فاجاب الشيخ عنه بان اطلاق الكيف على الفصول
وعلى التي هي من الاعراض بالاشتراك اللفظي ويمكن ان يؤتى في نفي كون فصول الجواهر اعراضا ان الفصل كما سيجئ ليس موجودا متميزا
في الوجود عن الجنس الا في العقل بضرب من التحليل فلو كان عرضا لوجب ان يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة
ان العرض وجوده مغاير لوجود موضوعه والفصل بما هو فصل وجوده عين وجود الجنس واما عند التحليل باعتبار كون كل من الجنس و
الفصل متميزا عن صاحبه بحسب الوجود الذهني فيصير الفصل في ذلك الاعتبار صورة عقلية والجنس مادة عقلية وهكذا الحال في
جنس المركبات وفصلها الا ان لها في الخارج ايضا مادة وصورة وثانيها ان الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت
عرضا وكانت في الجواهر المركب منها جزء منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا وعرضا والجواب ان الصورة ليس وجودها في حاملها
وجود الشئ في الموضوع ولا في المركب كذلك على ما قرره ولا وجود لها في غير هذين فلم يلزم كونه عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شئ من
الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فيكون جوهرا في ذاتها لا غير وثالثها ان الحرارة جزء من الحار كالنار والحار جوهر وجزء الجوهر جوهر
والحرارة جوهر بالنسبة الى الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها فهي تكون جوهرا وعرضا بالنسبة الى الامرين والجواب
انه ان اريد بالحرارة الطبيعية النارية الغير المحسوسة فخالها كما علمت من وجودها في النار كوجود الجزء في المركب واما وجودها في مادة النار فهي وان كانت
لا كجزء منها ليست كوجود شئ في الموضوع بل كشئ في محل لا يستغني عنه في تقومه نوعا وان اريد بها الكيفية المحسوسة فهي ليست جزءا للنار لا في النار ولا

وغيرها من حيث وجودها الحقيقي بل انما يجزها الشيء يكون وجوده بمجرد الاعتبار كالامر المركب من العرض والموضوع وعلى ذلك يصير الوجه جوهرا
اي ذاتيا لا جوهرا ولا منافاة بين كون الشيء عرضا وجوهرا كما لا منافاة بين كون الشيء جوهرا وعرضيا ورابعها وهو ايضا قريب الماخذ مما سبق
ان العرض في المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا في الشيء كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى القابل عرض فالشيء الواحد جوهر
وعرض والمعرضي والجواب ان هذه شبهة نشأت من الخلط بين مفهومي الجوهر والجوهري وكذا بين العرض والعرضي فان الاخير منهما اضافيان
والاولين حقيقيان فكما ان الجوهر جوهر في نفسه ليست جوهريته بالقياس الى شيء بل لانه في نفسه غير مفتقر الى الموضوع اصلا فكذا العرض
ليست عرضيته الا لانه في نفسه يحتاج الى موضوع كيف كان اي شيء كان بالقياس الى شيء واما العرضية والجوهرية بمعنى كون الشيء جنسا
وفصلا او خاصة وعرضا عاما فذلك انما يكون امرا اضافيا بناء على احد هذين الاعتبارين اي الدخول في شيء والخروج عنه فهنا اشتباهات
فان شيئا واحدا يجوز ان يكون عرضا في نفسه وعرضيا للشيء كالابيض عرض في نفسه وعرضي للحيوان ويجوز ان يكون عرضا في نفسه
وجوهريا لشيء كاللون عرض في نفسه وجوهري للسواد وان يكون جوهرا في نفسه وجوهريا لشيء كالحيوان بالقياس الى الانسان او جوهرا
في نفسه وعرضيا لشيء كالانسان بالقياس الى الضاحك او جوهرا في نفسه وجوهري للانسان وعرضي للماشي فقد وضح ان مجرد كون الشيء
في المركب ليس لاجزائه ما لا يوجب كونه جوهرا الا اذا لم يكن مهيته محتاجة الى الموضوع فان كانت محتاجة الى الموضوع فهو عرض سواء كان جزءا
للمركب او لا وما وجد في كلام القوم ان جزء المركب الجوهري جوهر فهو مشروط بان المركب ذا طبيعة واحدة فان جزء المركب الجوهري الطبيعي
اذا كان وجوده في شيء فلا يكون كوجود الشيء في الموضوع بل كوجوده في المادة وهذه المعاني مبسوطة في قاطيغورياس بما لا مزيد عليه ثم
العجب من صاحب المباحث المشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المعاني مرارا في كتبه وفي شروحه لكلام الحكماء كرر راجعا وقال ان لهم ان يحتجوا لمذهبهم
ان كل ما حل في شيء يكون لذلك الحال اعتبار انه في المحل واعتبار انه في المجموع واما الاعتبار الثاني فلا شبهة انه لا يوجب العرضية لانه
جزء واما اعتبار كونه في المحل فلا يخلو اما ان يعقل محل يقوم بما يحل فيه او لا يعقل والاول باطل لوجهين احدهما ان الحال محتاج الى
المحل فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الآخر والدور باطل والثاني ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان لوجود
الشيء من الصور العنصرية مدخل في تقوم وجود الهيولى وتتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فلا يكون الهيولى مشتركة
هف فيكون الحال جوهرا او عرضا وهذه هي العقدة التي لفقها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهرا او عرضا واما حلها فبذكر ما سلف حتى يظهر
وجود الفساد في كلامه اما اولا فلانه خلط بين الجوهر والجوهري اعني الذاتي والعرض والعرضي فاستدل على جوهرية كل ما حل في شيء بانه
جزء المجموع وجزء المجموع لا يكون عرضا والحق ان جزء المجموع لا يكون عرضيا وذلك لا يوجب الا كونه جوهريا لا كونه جوهرا ولا ينافي بين كون
الشيء عرضا في نفسه جوهريا لغيره واما ثانيا فلانه قد وقع في كلامه الخلط بين حال الشيء في نفسه وبين حاله قياسا الى غيره فاستدل
في نفي احدهما على اثبات مقابل للآخر وذلك فانه لا يلزم من عدم كون الشيء عرضيا اي خارجيا ان يكون جوهرا اذ ليس مقابلا له بل المقابل
له الجوهر فلا يثبت من نفي كون جزء المجموع عرضيا له الا كونه ذاتيا له لا كونه جوهرا في نفسه فان اللونية ذاتية للسواد وليست جوهرا واما ثالثا
فما ذكره من لزوم الدور فهو ليس الا الافتقار من الطرفين لا على سبيل الدور المستحيل لان جهة الافتقار فيما بين الحال والمحل المتقوم
به مختلفة كما سيقف عليه واما رابعا فلما سيجيء ايضا من ان المادة الاولى مفتقرة في ذاتها الى نوع من الصورة اي نوع كان وليست
مفتقرة الى شيء من الاعراض نحو افتقار وهذا مناط الفرق بين كون الحال صورة او عرضا ثم ان للمادة كونها حقيقة بهمة
تحصلا مختلفة نوعية ففي كل منها يحتاج الى صورة نوعية خاصة وارتفاعها لا يوجب زوالها بالكلية بل زوال نوعيتها الخاصة كحال
الجنس بالقياس الى الفصول المختلفة المقوم كل منها لوجوده النوعي فان زوال كل فصل لا يوجب زوال الجنس بالكلية بل زوال نحو واحد
من انحاء وجوداته وتحصلاته **قوله** فنقول قد علم فيما سلف ان بين الموضوع والمحل فرقا وقد سبق في اوائل الفن الثاني من
المسمى بقاطيغورياس الفرق بين الموضوع والمحل بالاخصية والاعمية وكذا الفرق بين العرض والحال فكل موضوع محل لانه جزء
معنى الموضوع وكل عرض حال كذلك وذلك لانه يعني بالموضوع ما كان بذاته ونوعيته قائما ثم كان سببا لقيام شيء آخر فيه لا كجزء
منه ويعني بالمحل ما هو اعم من هذا المعنى وهو كل ما يوجد له شيء يقوم به سواء تمت ذاته ونوعيته بدون ذلك الشيء او به فهو على كلا الوجهين

يصير

يصير بهما بحال وصفه وانما قال بذاته ونوعيته ليدخل موضوع الاعراض التي تسمى بالشخصات فانها مما يفتقر اليها المحال بحسب خصوصياتها
الشخصية وكذا موضوع الصفات المفتقر اليها الاصناف بما هي اصناف فانها ليست مما وقع الافتقار لعروضها اليه من جهة نوعيتها
وذاتها بل من جهة وجودها الشخصي او الصنفي **قوله** فلا يبعد ان يكون شيء موجودا في المحل يعني لما كان المحل بحسب المفهوم سببا من الموضوع
وكذا الحال اعم من العرض فلا يبعد في العقل مع قطع النظر عن البرهان ان يكون في الوجود شيء موجود في محل لم يصر ذلك المحل في نفسه نوعا
قائما كاملا بالفعل من جملة الانواع المحصلة المعينة الا بما حله فيكون المحل مادة والحال صورة اذ لا يعني بالمادة الا المحل الذي يقوم نوعا من
الانواع بما يحل فيه ولا يعني بالصورة الا ما يحل في شيء يحصله نوعا من الانواع ثم ان ذلك الحال المفتقر اليه المحل في قوامه ونوعيته ربما لم يكن وحده كافيا
في تقويم المحل وتنويعه مع شيء او اشياء اخرى صارت بالاجتماع جاعلة اياه موجودا بالفعل او نوعا محصلا مخصوصا من جملة الانواع المحصلة
فذلك الحال سواء كان وحده او مع شركة ما مقوما للمحل وجاعلا اياه نوعا خاصا يكون لا محالة موجودا لا في موضوع لان فيه لا يتحقق الا
الامران احدهما الجملة وهو في الجملة كجزء ليس لا كجزء فلا يكون الجملة موضوعا له ولا محلا ايضا اذ شرط الحال ان لا يكون كجزء للمحل وثانيهما المحل
وهو ليس وجوده فيه وجود شيء في شيء المقوم والنوعية بدون ذلك الشيء بل وجود شيء في شيء لا يقوم نوعا او لا يتم قوامه ونوعيته الا بما حل فيه فظهر
بين ان بعض ما في المحل يمكن ان لا يكون في الموضوع بل وان بعض الحال يجوز ان لا يكون عرضا واما اثبات انية هذا الشيء الموجود في المحل لا في
الموضوع بالبرهان فذلك مما سيجيء عن قريب فاذا ثبت بالبرهان فهو المختص باسم الصورة ومحله باسم المادة في مثل هذا الموضع اي من جهة
كونه حالا في محل غير متقوم بنفسه وان جاز ان يسمى صورة من غير هذه الجهة ايضا او لا يسمى ويسمى غيره بها بحسب الاشتراك الاسمي فان
هذا الاسم يطلق على معان كثيرة كما سيجيء في مباحث العلة والمعلول واعلم ان في قوله واذا اثبتناه فهو الشيء الذي يخصه باسم الصورة
مؤاخذة لفظية لانه يدل بحسب المفهوم على ان وضع الاسامي موقوف على وجود المسميات في الخارج وليس كذلك واعلم ايضا ان كون
صور متعددة محصلة لمادة واحدة جاعلة اياه نوعا واحدا انما يصح اذا لم يكن في درجة واحدة واما بدون ذلك فغير صحيح عندنا وكذا كون
صور العناصر باقية في المركبات الطبيعية كالجماد والنبات والحيوان مما هو بيط عند امعان البحث والنظر لكن ليس ههنا موضع بيانه وسنتكلم
في ذلك في موضع يليق به ان شاء الله تعالى **قوله** واذا كان الموجود لا في موضوع جوهرا يريد اثبات جوهرية كل من الصورة والمادة
والمركب منهما لانه لما كان معنى الجوهر هو الموجود لا في موضوع فكل صورة جوهر بشرط ان لا يكون محلها في موضوع وكذا كل مادة جوهر
بشرط ان لا يكون في محل اخر لانه اذا لم يكن في محل لم يكن في موضوع اذ لو كان في موضوع لكان في محل كما هو المقرر من كون نقيض الاعم
اخص من نقيض الاخص فيكون المحل الحقيقي ايضا جوهرا والمجتمع من المحل الحقيقي والعرض فالحق انه جوهر وعرض لانه شيئان لا شيء واحد الا باعتبار و
بحسب اعتبار الواحدة لا جوهر ولا عرض لانه شيئان لا شيء واحد الا باعتبار وبحسب اعتبار الوحدة لا جوهر ولا عرض لانهما من اقسام الموجود
بالذات وهذا المجموع موجود بالعرض والموجود بالعرض غير محدود كما مر **قوله** وقد عرفت من خواص التي لواجب الوجود يريد نفي كون المادة
والصورة والمركب منهما واجب الوجود بتعرف خواص الواجب فان من خاصيته انه واحد الحقيقة فلا يكون شيئا مركبا من مادة وصورة
وان من خاصيته ايضا انه لا مكان له في الوجود والمادة والصورة متكافيان في الوجود كما سيجيء اثباته فمن هذا يعلم ان كلا من هذه
الثلثة اعني المادة والصورة والمركب منهما ممكن الوجود في نفسه وله بالضرورة سبب ليس بجسم ولا جسماني يوجب وجوده واما نفي
كون الواجب جوهرا فسيجيء التنبيه عليه في المقالة الثامنة **قوله** فنقول اولا ان كل جوهر فاما ان يكون جسما او يريد اولا تقسيم الجوهر الى
اقسامه الخمسة ثم الاشارة الى اثبات كون كل قسم من اقسامه في موضع يليق به فالجوهر اما جسم او غير جسم وغير الجسم اما جزء الجسم او لا
بل يكون مفارقا وجزء الجسم اما مادته واما صورته والمفارق اما نفس او عقل لانه ان كان متصرفا في جسم من الاجسام بالتحريك على
وجه المباشرة فهو نفس والا فهو عقل سواء حركه على وجه اخر ككونه غاية او علة علة ام لا وهذا الجود التقسيمات لشموله المادة والصورة
المفارقتين عن عالم الاجسام والمركب منهما ان جاز وجودهما في الخارج على ان الحق عندنا ان ذلك ممتنع اذ المادة شيء لا يتم لها في ذاتها
وجود محصل نوعي الا بما يلحقها من الصورة وذلك لا يمكن الا بانفعال وتغير زماني وهو لا يكون الا في عالم الاجسام واما اثبات كل
واحدة من هذه الاقسام فثلثة منها يقع اثباتها على وجه التحقيق في هذه المقالة وهي الجسم وجزاؤه وان كان وجود الجسم بوجه ما يرى
من الوضوح وكونه جوهرا متصلا في نفسه قد مر اثباته في الطبيعيات واثنان منها يقع اثباتهما في المقالة التاسعة واما اللبحوث عنهما

في الطبيعيات لانه من حيث وجودها النسبي من حيث كونها من مبادي الحركة **قوله** فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يركب
منه العرض هذا الفصل تحقيق ماهية الجسم حدا واثبات وجوده وايضا فان من خاصية هذا العلم ان يتكلم في الامور جميعا فيما يبحث عنه ولما
كان نحو وجوده مركبا من جزئين احدهما بمنزلة منه منزلة الخشب من السرير والاخر بمنزلة منه منزلة الهيئة من السرير فيجب ان يبين نحو وجودهما
لكن اثبات وجودهما يتوقف على معرفة الجسم بحسب ماهيته وان كان نحو وجوده الخارجي الحقيقي متوقفا على اثباتهما واذا قال فاوذ للشارح
الجسم وتحقيق ماهيته اما مطلق وجوده بالمعنى الذي يصلح ان يبحث عنه اصحاب المذاهب المختلفة فقيل انه بديهي محسوس والحق ان المحسوس
ليس هو بذاته بل اعراضه وصفاته فيكون اثبات وجوده من جهة الآثار المحسوسة فيكون البرهان على وجوده دليلا غير مفيد
لليقين التام الا ان ههنا بيانا برهانيا بطريق اللم وهو معرفة ان حقائق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة والماهيات امور انتزاعية
تنتزع كل منها العقل من الوجود بضرب من التعبير فان الوجود بنفسه متقدم ومتأخر وعلة ومعلول وكل علة فهي في رتبة الوجود اشرف و
اكمل واربع من معلوله وكل معلول فهو من رتبة الوجود اخس وانقص واون حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى مرتبة
من التنزه والكمال الى حيث يحيط بجميع الموجودات والنشآت حتى لا يغيب عن وجوده شيء من الاشياء ولا يعزب عن نوره ذرة في الارض
ولا في السماء وينتهي ايضا في جانب المعلول وجهة النقص والقصور الى حيث لا جهة له وحدة ولا حضور لذاته في ذاته بل غيبة ذاته عن ذاته
وهو الوجود الاتصالي الامتدادي الذي وحدته عين قبول الكثرة واتصاله عين استعداده للانفصال وليس له من التحصيل الا الوجود
قدر ما يمكن ان يجمع كل جزء ولا من البقاء ما يشمل اوله اخره فظاهره مفقود باطنه وباطنه غيب عن ظاهره هذا بحسب المكان واوله
ما يفوت اخره واخره يعدم اوله هذا بحسب الزمان بل كل بعض فرض عنه فهو غائب عن بعض اخر وكذا بعض بعضه غائب عن بعض بعضه
الاخر فالكل معدوم عن الكل واذا كانت ذاته غائبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضور عنده فوجوده منبع الجهل والظلمة والتفرقة
والحرمان كما ان وجود الاول منبع العلم والنور والجمعية لكنه مع ذلك من مراتب الوجود فيجب صدوره ثم لو لم يكن نوبة الوجود اليه
لكان عدمه شرا وبالا لا يليق البخل به على مبدئ الجود كيف وعدم هذا الجوهر يستلزم وقوف الفيض حتى عدمناه وبقي
في كتم العدم انواع جم غفير مع افرادها الغير المتناهية مع امكان الجميع من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وذلك ممتنع لكون
المبدء ذا قوة غير متناهية في الفعال كما ان هذه المادة ذات قوة غير متناهية في الانفعال كما لو هذه المادة ذات قوة غير متناهية في
الانفعال كما سيجيء **قوله** واما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل ليس مركبا من الاجزاء لا يتجزى فقد فرغنا وذلك في الطبيعيات
وان كان اللائق بان يبين في هذا العلم لان البحث عن نحو وجود الاشياء وجوهرها انما يليق بان يذكر في الالهيات وذلك لان
نفي الاجزاء الفردة عن الجسم في قوة كونه متصلا واحدا والاتصال بهذا المعنى مقوم للجسم ومبدء فصله الذي هو القابل للابعاد الا ان
الواقع هنالك كان من البيانات الطبيعية من طريق الحركة بعد تسليم وجود الموضوع اعني الجسم واخذه من صاحب هذا العلم ولا
يبعد ان يكون الموضوع مطلوبا بنحو من البرهان في علم اعلى ثم يصير مطلوبا في علم اسفل بنحو اخر من البيان بما يناسبه بعد وضعه
وتسليمه من العلم الاول بذلك النحو فكان مطلوبا بوجه اخر من احواله نفسه **قوله** واما تحديده وتعريفه فقد جرت العادة بان يقال
ان الجسم جوهر طويل عريض عميق يريد بيان تحقيق ماهيته وتعريفه معناه على ما قد جرت العادة به ان يقال ان الجوهر الطويل العريض
العميق والمراد منه كما سينبه الشيخ كون الجوهر قابلا للابعاد يعني بحيث يمكن فرض الخطوط الثلثة على وجه التقاطع القائمي واختلف
في ان هذا التعريف بالمعنى المذكور حد او رسم وابطل الخطيب الرازي كونه حدا بان الجوهر لا يصلح ان يكون جنسا ولا قابلة للابعاد
وفصلا اما كون الجوهر غير صالح للجنسية فلوجوه الاول انه لو كان جنسا لوجب ان يمتاز قسم انواعه عن بعض بفصول وتلك
الفصول اما ان يكون في ماهياتها جواهر او اعراضا فان كانت جواهر لكان قول الجوهر عليها قول الجنس او قول اللوازم وعلى التقديرين
يلزم المطلوب وعلى الاول يحتاج كل فصل الى فصل اخر وهكذا الكلام حتى يلزم التسلسل وهو باطل وان كانت اعراضا يلزم تقوم الجوهر
بالعرض وهو ممتنع الثاني انه لو كان جنسا لكان جنسا للنفس ايضا لاتفاق الحكماء على جوهرية النفس بوجوه برهانية فيكون مقوما
بجوهرين اولا حاصلا دائما فلم يكن مكتسبا وليس كذلك فهذا الثالث من الوجوه الذي اعتمد عليها ان الجوهر يتصور بامور
ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون الماهية علة الاستغناء عنه بشرط الوجود والماهية التي عرضت لها هذه العلية فان اريد

المعنى الاول فلا يصح الجنسية لكونها سلبيا وان فسر بالثاني فكذلك لان العلية امر اضافي حاصل بعد تمام تحقق المهية وان فسر
بالثالث ففي الجايز ان يكون معروض تلك العلية خصوصية كل جوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا
لجواز اشتراك المهيات المختلفة في لازم واحد واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك ذاتي الرابع ان المهية التي يقال عليها الجوهر
اما بسيطة واما مركبة اما البسيطة فغير داخلة تحت جنس والا لكان لها فصل يميزها عن النوع الاخر فيكون مركبا وقد فرض بسيطا
هف واما المركبة ففيها الجزء البسيط وكل واحد منهما اما غني عن الموضوع او لا فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا وهو باطل كما مر و
ان كانت جوهرا وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته اصلا وهو المط واما نفي كون القابل للابعاد فصلا
فلان معنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحوهما من العبارات امر لا تحقق له في الخارج والا لقام بمحل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية
فننقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في العرضيات الموجودة معا ضرورة توقف كل قابلية على قابلية اخرى سابقة ومثله باطل بالاتفاق سيما
وهذه السلسلة محصورة بين الحاضرين وهما هذه القابلية والمحل والجواب اما عن الوجه الاول من وجوه نفي الجنسية عن الجوهر فبانه مختل لوضوح
ما اولا فبانا نختار ان فصول الجوهر ليست بجواهر في ذاتها ولا يلزم منه كونها اعراضا اذ المعتبر في كون الشيء تحت مقولة الجوهر او شيء من
مقولات الاعراض ان يكون له حد نوعي وان يكون امرا متحصل الذات ذا مهية ومفهوم الفصل البسيط والجنس القاصي ليس كذلك الا ترى
ان مفهوم الجوهر لا يصدق عليه جوهر ولا عرض واما ثانيا فبانا نختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم ان يكون الجوهر ذاتيا له في حد نفسه
حتى يحتاج الى فصل ولا ان يكون عرضا لازما من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر بل
هو في الواقع جوهر وان لم يكن من حيث ذاته بذاته جوهرا ولا عرضا لجواز خلو بعض مراتب الشيء من المقابلين كما ان الانسان الموجود
في نفس الواقع مثلا ليس من حيث مهيته موجودا ولا معدوما وما يقال ان كلا من الجنس والفصل عرضي لا عرضي ليس المراد به ان احدهما
عارض للاخر بحسب الواقع بل بحسب ظرف التحليل العقلي الذي هو مرتبة من مراتب الواقع وفصل الجوهر في كبد الواقع واصله يكون
الا جوهرا كما ان فصل الحيوان لا يكون الا حيوانا غير ان يكون الحيوان داخلا في معناه ومهيته واما ثالثا فبان التحقيق عندنا كما سيوحى
اليه ان حقايق الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة للمهيات والوجود بنفسه متميز وانه لا مهية له ولا جنس ووجود الجوهر جوهر
لاتحاده مع الجوهر وكذا وجود العرض عرض بنفس عرضيته ذلك العرض بل العرضية نحو من الوجود القايم بغيره بخلاف الجوهرية فانها
حال المهية بالمعنى الذي فسرناه وجنسوه واما رابعا فلانتقاض ما ذكره في جنسية كل جنس اذ لو صح ما ذكره لا يلزم ان لا يكون شيء
من الاشياء جنسا لجريان مثل ما ذكره فيه كما يظهر بالتامل والحل في الجميع ان جنسية الجنس لا يقتضي ان يكون جنسا لجميع ما يندرج
تحته سواء كان نوعا او فصلا بل الاجناس كلها عرضيات بالقياس الى الفصول الاخيرة لكن عرضيتها ليست بحسب الوجود كما ينساق اليه
الافهام القاصرة ومنه نشأ هذه الاغاليط وذلك لانهما يتحدان في الوجود بل على نحو عرض كل من المهية والوجود للاخر وكذا الحال
المهية مع التشخص حيث ان المغايرة بينهما في ظرف التحليل واما عن الوجه الثاني فبما حققناه من ان الجوهر باحد المعنيين هو المهية التي
وجودها ان لا يكون في موضوع جنس للمهيات التي لها هذه الصفة ولها حد نوعي وبالمعنى الاخر وهو الموجود المجرد عن الموضوع ليس
جنسا للشيء وان المعلوم بالعلم الحضوري هو وجود الشيء لا صورته الذهنية وان النفس وساير البسايط الصورية وجودات مخصوصة
الحصول وقول مفهوم الوجود العام عليها قول عرضي في نفس علم النفس بذاتها علم حضوري عبارة عن عدم غيبتها عن ذاتها فيجوز
ان يكون للنفس بحسب هذا الحضور الوجودي غفلة عن كل مفهوم كان حتى عن كونها شيئا او معلوما فضلا عن الامور النسبية
والسلبية وعن هذه الوجوه جواب اخر انسب بالطريقة المشهورة ذكرناها في كتاب الاسفار واما عن الوجه الثالث فبان مثل ما ذكره
يجري في اكثر تعاريف الاجناس ومفهومات الفصل فيعبر عن معنى الحيوان بالادراك والتحريك واحدهما اضافة والاخر فعل وعن
الجوهر بمقولتين اخريين وقد عرفت الرطوبة وهي من مقولة الكيف بقبول التشكل وهو من مقولة الانفعال وكذا يعبر عن فصل الانسان
وجوهر النفس بالنطق وهو اما ادراك او فعل والحل في الجميع ان المراد من هذه المعاني مباديها الخارجية وموضوعاتها الوجودية
لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم المنبعثة عن حاق ذواتها عنوانات تحملها تصدر بها نفس المحكي عنها بهذه العنوانات فكذلك المراد بما
ذكر في تعريف الجوهر كون المهية بحيث يكون وجودها مجردا عن الموضوع او مسلوبا عند الموضوع او مستغنيا عنه فالكون المذكور

هو معنى الجوهر وهو امر بسيط اشير اليه بهذه اللوازم على انا نقول انها ترديد غير حاصر اذ من الجائز ان يكون المعنى الذي وقع جنسا
هو كون الذات بحيث متى وجدت في الخارج يكون وجودها الخارجي مفارقا عن الموضوع وهذا المعنى ثابت سواء كانت في الذهن او في
الخارج محققة او مقدرة وذكر في الاسفار وجوه اخرى في الجواب واما عن الوجه الرابع فاولا ان ما ذكره فيه منقوض بكل جنس كما
لا يخفى على من تامل وثانيا وهو الحل ان يق المعنى البسيط الذي يتركب منه ومن غيره نوع مندرج تحت جنس ان لم يكن مندرجا
تحته اندراج النوع تحت الجنس وهذا يتصور بوجهين احدهما ان لا يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثاني ان يصدق ولكن صدق
اللوازم لا صدق الذاتيات والشق الاول يحتمل وجهين احدهما انه لم يصدق عليه لانه نفس معناه والشيء لا يكون فردا لنفسه
وثانيهما ان لا يكون كذلك فيهما وجوه ثلثة والممتنع في كون المركب من الشيء ومن امر اخر غير مندرج تحت جنس مندرجا تحت ذلك الجنس
هو عدم اندراج احدهما تحته بالوجه الاخير لا غير الا ترى ان الانسان ماهيته واقعة تحت جنس الحيوان وجزاه وهما الحيوان والناطق
ليس شيء منهما مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس لان احدهما نفسه والاخر معروضه واما الجواب عما ذكره في نفي كون
القابلية للابعاد فصلا فبما وقعت الاشارة اليه من ان المراد بما يذكر في عنوانات الفصول هي مباديها لا انفسها فالمراد بقبول
الابعاد الواقع في تعريف الجسم انما هو مبدء هذا القبول لا نفس القبول واما ما اجاب المحقق الطوسي بان الفصل هو القابل للابعاد
دون القبول فهو ليس بشيء فان القابل ايضا مفهوم من مفهوم اضافي ليس من باب الجوهر والذي من باب الجوهر هو ذات المعروض له والموصوف به **قوله**
فيجب ان ينظر في كيفية ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق اريد بيان ان المعتبر في حد الجسم او الماخوذ في رسمه بقولنا
الجسم هو الجوهر الطويل العريض العميق او الجوهر القابل للابعاد الثلثة ليس وجود تلك الامتدادات بالفعل بل كونه بحيث يمكن فيه فرض خط
خط كيف كان وخط مقاطع له على وجه القيام وثالث مقاطع لهما كذلك وانما قلنا الفرض ولم نكتف بالامكان ليشمل الافلاك كلها و
الكواكب ولم نكتف بالفرض اذ ربما يقع ذلك بالفرض في جسم فجسمية كل جسم سواء وجدت فيه الابعاد كالمكعب او لا ليس بوجود
شيء منها بل بكونه بالصفة المذكورة فذكر اولا ان كلا من الطول والعرض والعمق فقط مشترك يقع على معان مختلفة فالطول
يقال للخط كيف كان مستقيما ومستديرا ولهذا عرف اقليدس الخط بالطول ويقال للامتداد المفروض او الموجود اولا و
بهذا المعنى قد يكون طول الكواكب هو بعد مركز الحمل اقل من عرضه وهو بعده عن دائرة البروج ويقال لاعظم الامتدادين
المحيطين مقدار ويقال للامتداد الواقع بين راس الحيوان وبين اخر الجزء من اجزائه بدنه المار اليه على استقامة وهو ما
القدم كما في الانسان واما الذنب فيقال ايضا للبعد الاخذ من مركز العالم الى محيطه اعتبارا بحركة نشو الانسان وهذا الاعم
الحيوانات بخلاف المعنى السابق ولكن المعتبر في العرف ما يق باجزاء اعظم الخطين المذكورين وما يعم الحيوانات ولا يستبعد ان
يكون في سواهما بحسب نحو وجوده ونقل والعرض يقال بالاشتراك على ما يوازي معاني الطول فيقال لاصغر البعدين
مقدار او للمواصل بين يمين الحيوان ويساره هو البعد يقاطع بعدا فرض اولا وللسطح وهذا لا يخلو عن تجوز والعمق قد يق للبعد
الواصل بين السطحين والعرض ثانيا ولاصغر الثلثة المتقاطعة وربما يخص العمق بالمفروض اخذا من السطح الاعلى الى الاسفل كما في
الاخذ من السافل الى العالي ثم ذكر انه ليس يعتبر في جسمية الجسم شيء من هذه المعاني اما المعنى الاول وهو الخط فليس يجب ان
يتحقق في كل جسم خط فضلا عن ان يكون معه شيئان اخران فان كثيرا من الاجسام كالكرة الساكنة ليس فيها خط بالفعل اذ الكرة
ما لم تتحرك لا يتعين فيها محور وهو الخط الواصل بين القطبين وهما نقطتان غير متحركتين بحركة الكرة على نفسها وليس من شرط
الكرة في ان يكون جسما ان يصير متحركة حتى يحصل او يظهر محورا او خط اخر وذلك اذا تحرك على غير المحور وذلك لان جسمية الجسم
وكذا وجود جسم متقدم على حركته فلا بد ان يتحقق اولا وجوده بما هو جسم ثم يصير منشأ للحركة اللازمة كما في الفلك او العارضة
كما في العنصر فاذا بطل كون الخط على الاطلاق مقوما او لازما للجسم بطل ايضا كون ساير معاني الطول مما يصلح كونه ماخوذا
في حد الجسم او رسمه لان جميعها راجع الى الخط واما السطح وهو احد معاني العرض فهو ايضا غير صالح لتعريف الجسم به اذ الجسمية
بما هي جسمية لا يقتضي ان يكون ذا سطح بل انما يلزمه السطح من حيث انه متناه في الوجود وكون الجسم متناهيا وان كان من
لوازم وجوده الخارجي لكن ليس نحو وجوده ولا ايضا من لوازم الماهية ولهذا امكن لاحد ان يفرض وجوده من غير ان يكون متناهيا

الى ان يجيء البرهان الدال على امتناع تناهيه فكذا يمكن تصور معناه من غير ان يخطر بالبال تناهيه ومن تصور جسما لا تناهيا فليس
من تصور شيئا تناقضا اذ تصور الجسم لا يستلزم تصور الجسم بل من زعم ان جسما غير متناه فلم يتصور الموصوف او الموضوع لا الجسم ولم يخطأ في
تصوره لكنه اخطأ بالتصديق به لاستلزامه احدهما الى الآخر او التقييد كما قال ان الجسم الفلكي فانه اخطأ في التصديق لا في تصور طرفيه فكذا
من قال الجسم الالهي ولا كذلك من تصور جسما غير جوهر فقال بان الجسم لا جوهر فانه لم يتصور بعد الجسم بحقيقته ثم على فرض لزوم
التناهي والسطح في تحقق الجسم جسما فيكفي فيه سطح واحد فقط مجردا عن بعد آخر يكون طولا او عمقا كالمستديرات من الاجسام
كالكرة والحلقة المفرغة والشلجمي واعلم انه الى هنا تم البيان في ابطال ان يكون لوجود الطول والعرض والعمق واحد من المعاني المذكورة
مدخلية في تتميم وجود الجسم بما هو جسم ولا ايضا يكون من لوازم الجسمية لان كلا من هذه المعاني يرجع الى الخط والى السطح لكن الشيخ اراد
الاستظهار بابطال سائر المعاني فصلوحها للتعريف بوجه مستانف فذكر انه ليس من شرط الجسم بما هو جسم بعد فرض ان يكون ذا
ابعاد ان يكون ابعاده متفاصلة كما يقتضيه احد معاني الطول والعرض والعمق فان المكعب جسم وليست ابعاده سواء اريد بها الخطوط
والسطوح متفاضلة فان له ستة سطوح متساوية واثنا عشر خطوطا متساوية وكذا ليس من شرط ان يكون الجسم جسما ان يكون
موضوعا تحت السماء ليعرض لاجزائه الفوقية والتحتية وعبر عنهما لاجل جهات العالم حتى يكون ذا طول وعرض وعمق بالمعنى الآخر بان يكون
طوله هو امتداده الواقع بين السماء والارض او بين المحدد والمركز او احد من جانب المركز الى جانب السماء والباقيان على قياسه
وان يكون عمقه هو الاحد من الفوق الى السفل والباقيان على قياسه بل الذي يلزم الجسم في وجودها جسما ان يكون اما السماء
او في سماء لا احدهما بخصوصه فاذا كان السماء سيما القصوى لا يكون ذا طول وعرض وعمق بهذا المعنى ولا شيء من المعاني السابقة يلزم
الا ان يكون متحركا بل وحركات مقاطعها تارة على الاقطار واقطارها واقعة على المناطق احدهما بالذات والاخيرين بالعرض **قوله**
فبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة ابعاد بالفعل اه يعني اذا بطل بالبيان المذكور استلزام الجسمية للابعاد الثلثة بالفعل
لشيء من المعاني المذكورة فليس لاحد ان يلجئ نفسه في تعريف الجسم الى فرض الابعاد الثلثة فيه بالفعل فان فرض الابعاد غير لازم للجسمية
مكيف تجوزها وكذا امكان وجود الابعاد ايضا غير واجب في كل جسم بل الذي من لوازم الجسم الشامل لجميع افراده المانع لدخول
غيره الصالح لان يكون رسما بل حد الجسم انه الجوهر الذي يمكن لاحد ان يفرض فيه ابعادا ثلثة على الوجه الذي مر واعلم ان فرض الابعاد
الثلثة المتقاطعة على قوائم يمكن على وجهين احدهما بحسب الادراك العقلي كليا والثاني ما بحسب الادراك الوهمي جزئيا وذلك لانه لو
لا يمكن وجوده الا للمقدار فعلى الاول يصلح ان يكون ماخوذا في الحد وعلى الوجه الآخر لا يكون التعريف الا رسما واعلم انه لا
يمكن لاحد ان يفرض بعدا عموديا في جسم واحد بهذه الصفة اي بان يكون موضع التقاطع منه نقطة واحدة الا ثلثة لا ازيد منها واما اذا لم يكن
الابعاد على وصف التقاطع او يكون التقاطع لا على نقطة واحدة او يكون على نقطة واحدة لكن لا يكون تقاطعها على زوايا قوائم يمكن فرضها
ازيد من الثلثة فان المكعب فيه ثنا عشر خطوطا كلها اعمدة يكون تقاطع بعضها البعض على زوايا قوائم لكن على نقاط متعددة فان فيه
اربع نقاط كل واحدة منها موضع التقاطع ثلثة اعمدة لا غير **قوله** وكون الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار بها الاجلة الى الجسم بانه طويل عريض
عميق اه يعني كون الجسم بحيث يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم هو ماهية الجسم وحقيقته وهو الذي من جهته
يشار الى الجسم في التعريف المشهور بانه جوهر ذو طول وعرض وعمق او انه جوهر قابل للابعاد الثلثة وليس المراد منه ان هذه الامتدادات
موجودة فيه بالفعل حتى انه لو كانت موجودة فيه كالمكعب فليست جسميته من جهة وجودها بالفعل بل من جهة الكون المذكور فقط كما انه
اذا قيل ان الجسم هو المنقسم في الجهات ليس يعني بذلك انه منقسم بالفعل مفروغ عن تقسيمه كما هو مذهب القائلين بالجواهر الفردة او الطا
من المعتزلة بل انما المراد عند الحكيم ان من شانه بما هو جسم ان يقبل الانقسام في تلك الابعاد او من شانه ان يفرض فيه ذلك فهذا ملاك الجسمية
وحقيقته معنى الجسم وغير ذلك من المعاني من الاعراض المقارنة لبعض انحاء وجوده كما ان معنى الجوهر الذي يصلح ان يكون حسا لافراده
المحصلة النوعية هو كون الماهية بحيث يكون وجوده الخارجي لا في موضوع كونه بالفعل لا في موضوع والا لم يكن ماهية الجوهر التي هي موضوع
جوهرا بل هذا المعنى من العوارض الغير اللازمة لماهية الجوهر بما هو جوهر هكذا يجب ان يفهم معنى الجسم ويعرف به وهو انه الجوهر الذي كما
له الاول وصورته التي بها قام مهيته ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه تلك الابعاد والاقسام على الوجه المذكور وهو اي الجسم بهذا

الكمال وهذه الصورة هو الجسم لا من جهة شيء من الابعاد الموجودة او المفروضة كالنهايات وما بين النهايات فانها كلها اعراض وكذا الاشكال
والاوضاع لانها تابعة للنهايات وتوابع الاعراض اولى بان يكون اعراضا والعرض لا يجوز ان يقوم الجوهر لانه تابع للجوهر سواء كان على نحو
تقويم الجزء للكل من جهة الماهية او كتقويم الفصل للجنس من جهة الوجود وكذا تقويم الصورة للمادة كما سيجيء ويظهر من قوله كذا صورته
وهو بها هو ما هو ان تعريف الجسم بانه الجوهر الذي من شانه ان يفرض الابعاد المذكورة او الانقسام فيها حد لا رسم ولهذا ايضا المرتفع
الاكتفاء في التعريف بذكر الجوهر مع عدم ما وقسمه ما ايضا التمام الحد وتوضيح وقع ذكر القسمة في الجهات الثلث والقبول للابعاد الثلثة في
التعريف ليكون احترازا عن الطوح والخطوط الجوهرية منفصلة كانت في ذاتها او متصلة على مذهب القائلين بهما او المجوزين لهما
وقوله وربما لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها لفظ كلها فيه منصوب على معطوف بعض والضمير راجع الى الاجسام اي ربما لزم شيء من
هذه الامور الفرضية كالمجاور والسطوح للافلاك وربما لزم شيء منها كل الاجسام كالنهاية السطحية اذ ما من جسم الا ويلزمه
سطح ما للزوم التناهي بالبرهان وقوله ربما لم يلزم بعض الاجسام شيء منها او بعضها معناه ان بعض الاجسام كالعناصر يات
بحيث اما ان لا يلزمه شيء من هذه الابعاد والنهايات او يلزمه دون بعض فانه لو اريد بلزوم شيء من الابعاد والنهايات لزوم شخصه
فلا لزوم اصلا لشيء في بعض الاجسام كالعناصر مثلا وان اريد بلزومها ما هو اعم من لزوم شخصه او جنسه فالسطح معناه الجنسي
لازم للبعض **قوله** ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل زيد بان عرضية الابعاد والكمية كلها سواء كانت من باب
السطوح او الخطوط بانك اذا اخذت شمعة واحدة وشكلتها بشكل معين كالمكعب مثلا عرضت لتلك الشمعة نهايات وابعاد
مخصوصة بين تلك النهايات بعضها متساوية وبعضها متفاضلة ثم اذا غيرت ذلك الشكل وشكلتها بشكل اخر بطلت هذه
النهايات والابعاد كليا بشخصها وربما بطلت بنوعها ايضا كما لو بدلت المكعب بالكرة فانه لم يبق شيء منها اصلا الا السطح المطلق
الجنسي والمقدار التعليمي الجنسي مع ان جسمية الشمعة باقية بالشخص فثبت عرضية هذه الابعاد والنهايات والمقادير كلها
اذ لو كان شيء منها مقوما للجسم لم يبق الجسم واحدا بالشخصية عند زوال ذلك الشيء بشخصه فكيف بزواله بنوعه كالسطح فان السطح
المستوي مخالف بالنوع للسطح الغير المستوي واما المقدار التعليمي الجنسي وهو كونه بحيث يمسح بكذا وكذا فانه وان اشتبه على كثير
من الناس بتبدله بتبدل الاشكال الشمعة بل زعموا انه باق في الحالين واحدا بالعدد حيث يراوان ممسوحها في الحالين اي مضروب
اجزاء مقدارها بعضها في بعض شيء واحد وذلك لا يوجب التماثل في النوع فكيف البقاء بالعدد بل الحق ان المقدار الجسمي طبيعته
مبهمة جنسية والمشكلات المختلفة كالكرة والمخروط والمكعب وغيرها انواع متخالفة مختلفة لا يمكن تعقلها ولا فرض وجودها
الا بشيء من هذه الحدود المقدارية والمتصلات الكمية الاتصالية **قوله** فان قيل ان كان جسم كالفلك يلزمه ابعاد واحدة اشارة
الى سؤال يرد على استدلاله على عرضية الابعاد والمقادير بتبدلها على الجسم الواحد مع بقائه بعينه من انه كيف يجري هذا الاستدلال
في الفلك ونحوه حيث لا يتبدل شيء منها على الفلك بل يبقى كلها واحدة بعينها فقوله واحدة صفة للابعاد اذ الكثرة قد توصف
بالوحدة والكثرة كما يقال عشرة واحدة وعشرة كثيرة فاجاب عنه بان وجودها بالفعل وعدم تبدلها في الفلك مثلا ليس
مما يقتضيه طبيعة الجسم بما هو جسم والا لم يوجد في العالم الا وفيه تلك الابعاد بل انما يقتضي في الفلك تلك الابعاد وطبيعة
اخرى كما انه محصلة لنوعية الفلك وهي كمال اول للفلك بما هو فلك حافظة لتلك الابعاد وايضا لما ثبت عرضية الجسم الطبيعي
في موضع ما الشمعة ثبت في الجميع فان الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة فلا يمكن ان يختلف افرادها في التقوم بشيء و
بلوازمه وكذا الابعاد طبيعة واحدة اذ كل منها لا يمكن ان يختلف افرادها بالتقدم والتاخر والكمال والنقص عند محصلي المشائين
فلا يمكن ان يكون بعضها ايضا جوهرا مقوما للجسم وبعضها عرضا مقوما به ثم لقائل ان يقول الامتدادات المتصلة اذا كانت موجودة
بالقوة والانفصالات التي بازائها ايضا يكون موجودة ايضا بالقوة فاذا انقسم في اتصاله وانفصاله بالقوة وليس شيء منها لازما لذاته
فهو في ذاته لا متصل ولا منفصل كالهيولى مع انه جوهر متصل هف فنقول ان الاتصال لغة يقال بالاشتراك الصناعي على الخطوط
والمقادير وعلى الصورة المحصلة لهيئة الجسم بما هو جسم فالاتصالات الخطية المقدارية موجودة في الجسم بما هو جسم بالقوة اي بالامكان
لا بالوجوب وكذا مقابلاتها واما الاتصال بالمعنى الاخر فهو موجود بالفعل دائما ضرورة ما دام الجسم موجودا لان الصورة الامتدادية

الجوهرية

الجوهر وهذا الاتصال عبارة عن نحو وجود الجسم بخلاف الاتصال المقداري فانه عبارة عن تقدير ذلك الوجود فمصلية الجسم الواحد
الشخصي بهذا المعنى ووحدة الشخصية كلها شيء واحد كما سيظهر لك من كلامه **قوله** فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال
القابل لما قلناه من فرض الابعاد اه لما علمت ان هذه الابعاد والمقادير عرض على واردها على الجسم مع بقائه بشخصه فاذن كلها
من قبيل الاعراض لكن يجب عليك ان تتامل ان موضوع هذه الامتدادات والاتصالات العرضية المتاخرة وجودها عن وجوده لا بد
ان يكون امرا عقليا والا لم يكن من شانه قبول هذه الابعاد ولا ان يكون اجزاء لا يتجزى لبطلانها في انفسها والامتناع قبولها للابعاد
المتصلة اذ الحال في المنقسم الى ما لا ينقسم منقسم الى ما لا ينقسم كذلك ولا ايضا في امر متصل ولا منفصل لتاخر وجود هذه الاشياء
عن موضوعها والمهم مما لا وجود له بالاستقلال حتى يصير موضوعا فاذن لا بد ان يكون موضوع هذه الابعاد والمقادير التي من
باب الاعراض جوهرا متصلا في نفسه بمعنى اخر لا بمعنى الذي ثبت عرضيته والا لكان الكلام عائدا من الابتداء من انه كيف يكون حالا في
موضوع غير قابل للابعاد والانقسامات فيلزم اما التسلسل واما وجود موضوع جوهري متصل ذاته متهيئا لفرض الابعاد والمقادير
المتواردة عليه فان قلت فما تقول في اتصاف الهيولى بالصورة الاتصالية والهيولى لا حظ لها في ذاتها من الاتصال وقابله فكيف يحل
الامتداد فيما لا امتداد له قلت لو كان الهيولى موضوعة للصورة والصورة عرضية متاخرة الوجود عنها او كانت الهيولى في ذاتها
مقتضية الوجود بان لا تنقسم كالعقل اذ الجوهر الفرد لكان هذا الاشكال واردا غير مندفع ولكن ليس الامر كذلك فانها في ذاتها امر
مبهم الوجود انما يتحصل ويتقوم في الخارج باحدى الصور المفيدة لها الوجود والتنوع وليس لها في نفس الامر مرتبة في الوجود قبل
الصور انما ذلك بحسب الاعتبار العقلي كالكلي الطبيعي بالقياس الى تعينات الافراد فان الكلي كالانسان ليس له في ذاته تعين زيد او عمرو او
غيرهما ولا متعين بمقابلات هذه التعينات ولاجل ذلك يقبل الجميع لانها محصلات لانحاء وجوده ولو كان له بحسب ذاته مرتبة سابقة
في الوجود على وجود هذه التعينات الشخصية لما صح قبوله شيئا منها هكذا حقق هذا المقام فانه من مزال الاقدام اذا تقرر هذا فنقول ان
الشيخ اراد بالجسمية ما به يكون الجسم جسما مطلقا وقوله بالحقيقة صورة هذه الاتصال الجوهري اراد المتصل بذاته الممتد في
حد نفسه من دون قيام مبدء الاتصال والامتداد بذاته بمعنى انه متصل وممتد بنفس وجوده فهو متصل باعتبار واتصال باعتبار
اخر اما كونه متصلا فانه شيء ذو اتصال اعم من ان يكون اتصاله بغيره او بنفسه واما كونه اتصالا فلان متصليته ليست بامر زائد عليه
عليه بل بنفس ذاته كما ان اجزاء الزمان متقدمة ومتاخرة بذواتها فكل منها تقدم وذو تقدم او تاخر وذو تاخر باعتبارين وهذا المعنى
كما علمت غير المقدار سواء كان خطا او سطحا او غيرهما وغير الجسمية التعليمية بخصوصها كما ثبت عرضيتها جميعا في مثال تشكل الشمعة
الواحدة وهي من مقولة الكم والجسم الذي هو القابل لهذه الابعاد والمقادير من باب الجوهر فهذا الجسم المعين الشخصي من حيث له هذه
الصورة الاتصالية الجوهرية لا يختلف جسما اخر في شيء من الاحوال العارضة للكم بما هو كم او المقدار بما هو مقدار كالكبر والصغر و
المساواة والمعدودية والعادية والتشارك او الصمم او الجذرية او المكعبية او غير ذلك من عوارض الكم المتصل او المنفصل فلا يبقى
انه مساو لجسم اخر او نصفه او ضعفه او عاده او معدوده او جذره او مجذوره او مصروبه في نفسه او مكعبه او مشاركه او مناسبه بوجه
او مباينه وانما الشيء من هذه الاشياء من حيث هو متقدر ومن حيث هو ذو جزء واجزاء بعده جزء منه وانما قبل الجزء يكون عادا له لان
الجسم ليخرج الاجزاء المفروضة في المتصل بالمعنى الجوهري فانه ايضا قابل للانقسام والتجزي لكن على الوجه الكلي العقلي لا بحيث جزء منه
بنفسه يقع عادا له لان هذا من خواص الكم **قوله** وهذا الاعتبار اي كون الجسم بحيث يكون مقدارا او بحيث يكون له اجزاء عاد غير اعتبار الجسمية
التي هي من باب الجوهر وكون الجوهر بحيث يمكن ان يفرض فيه الابعاد **قوله** هذه الاشياء قد شرحها لك بوجه ابسط يحتاج ان
تستعين به اشارة الى ما ذكره في الفصل الذي ابتداء القول بالكمية من المقالة الثانية من الفن الثاني في احوال المقولات من المنطق و
هو قوله والجسم الواحد قد يؤخذ بحيث يعرض له ان يختلف بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة اي شكل تشكلها يحفظ
عليها ان يكون بحيث يصح فرض ابعاد ثلثة مطلقة فيها على الصورة المذكورة ولا يختلف بذلك وانما يختلف مع كل شكل ما يتحدد ويتبعه من
فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا بالفعل او بالقوة اذا حدد ذلك الشكل فانه ان شكل الشمع بشكل كرة كان معرضا لنسبة ابعاد محددة
هي غير المحددات المتعينة التي يقبلها اذا كان شكله شكل مكعب وذلك كمية والماء قد يحفظ جوهره ما يزيد حجما عند التخلخل فيكون

قد ثبت له جوهرية النوعية فضلا عن الجسمية الجنسية وتغير مقداره الجسمي وليس لقائل ان يقول ان الجسم الكبير اذا كعب فان ابعاده لم تتغير
اذ هو مساو لما كان اولا في المساحة لانك ستعلم ان المساوي يقال لما هو مساو بالفعل ويقال لما هو مساو بالقوة وان امثال هذه الاشكال لا مساواة لها بالحقيقة بل معنى ما يقال فيها من ذلك انها في القوة المساوية والذي بالقوة غير موجود بعد والجسمية بالمعنى
الاول لا يقدر بشيء البته لان المقدر يجب ان يكون مساويا للمقدر او مخالفا له اصغر منه والمساوي للمقدر لا يقدر بالمساواة ما يخالف
المقدر والاصغر يكون مخالفا لما يقدره فما يقدره لا يكون غير مخالف لجميع ما يجانس مقدره بل لا بد من ان يكون مخالفا لبعض ما
يجانس مقدره وكذلك ما يقدر فلا يتقرر هذا المعنى الذي لا يخالف به جسم جسما ان يكون مقدرا او مقدرا فانما يقع تقدير الاجسام
بذلك المعنى الاخر فذلك هو الكمية وان كان ما يقع فيه المساواة والتفاوت والتقدير غير المعنى الذي به يصير الجسم جسما فليست
الصورة الجسمية هي الجسمية التي هي الكمية بل الجسمية التي هي الكمية التي هي عرض هي جسمية بمعنى اخر وهي ما اشرنا اليه وان كانت قريبة
من الصورة الجسمية وملتزمة اياها وكذلك ايضا ستجد اشياء يشبه الكيفية وليست بكيفية والسطح ايضا له صورة غير الكمية
التي فيه وتلك الصورة انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعد ان على الصفة المذكورة وذلك لاجل انه نهاية شيء ما يصح فيه فرض
ثلثة ابعاد وكذلك هذه الصورة ليست بخارجة عن العرضية وعن الحاجة الى الموضوع ايضا واما كمية قطرة فنظير كمية الجسم ولكن هي
كمية ثابتة فيه لا يتبدل الا كما في الجسم وليس اذا كان للسطح صورة يلزمها او يقوم بها الكمية يجب ان يكون السطح جوهرا فما قلنا ان كل
صورة لنوع من الانواع يلزمه عرض فهو جوهر بل ذلك في صورة الجسم وحده فيكون الجسمية التي هي من باب الكمية فهو يلزمه الجسمية
التي هي الصورة ضرورة لما يلزم الجسم من التحدد ويكون صورة الجسم اذا جردت بكميتها او جردت منها الكمية ما خوذة في الذهن
سمي المجرد جسما تعليميا انتهى فهذه المعاني وما نقلناه ايضا سابقا عند الكلام في تحصيل موضوع الحكمة الالهية وتعيينها هي
الامور التي حكم الشيخ بالاحتياج الى الاستعانة بها في الفرق بين معنى الجسم اعني الطبيعي والتعليمي **قوله** ولهذا اما يكون الجسم
الواحد يتخلخل ويتكاثف اي يعني ولكون وجود الجسم الواحد الجوهري غير وجوده بما هو مقدار او مقدار جسمي وجد الواحد المعين
كالماء مثلا يتخلخل اي يزيد مقدار جسميته شيئا فشيئا بالتسخين ويتكاثف اي ينقص مقدار جسميته على التدريج مع بقاء
جسميته بالمعنى الجوهري بحاله من غير اختلاف ولا تغير في ذاته كما هو شان موضوع الحركات الواقعة في مقولة واعلم ان الذين ينكرون
للجسم معنى اخر غير المقدار ولا للمتصل الحقيقي معنى اخر سوى كون الشيء بحيث يكون لاجزائه الوهمية حد مشترك يكون نهاية
جزء وبداية جزء اخر وهو فصل الكم ينكرون الحركة في الكم ويضطرون انفسهم الى نفي التخلخل والتكاثف في الاجسام مع ان
المشاهدة حاكمة بوقوعها كما ان عند انتصاب ماء القارورة وانشقاق القماقم الصياح الواقعة في النار وانكسار الاواني
في البرد الشديد ولهم في المنفصل عن ذلك تكلفات شديدة واعتذارات بعيدة عن الانصاف وانت قد علمت وجود المتصل
بالمعنى الاخر الذي هو المقوم للجسم الطبيعي بالبرهان الذي اقمناه على ذلك فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا
الجسم التعليمي اه يريد بيان نحو وجود الجسم التعليمي وكيفية عروضه للجسم الطبيعي واعلم ان المذاهب فيه سوى كونه عين الجسم
الطبيعي كما زعمه اتباع الرواقيين ثلثة احدها انه عبارة عن الصورة الجسمية من حيث تعينها المقداري فالجوهر الجسماني من حيث كونه
قابلا لفرض الابعاد مطلقا جسم من حيث انه محدود ومقدر ومتشكل فهو جسم تعليمي فههنا ممتد واحد في الجهات عرض له
التعين في المقدار فذات المتعين من حيث ذاته هو الجسم الطبيعي ومن حيث تعينه هو الجسم التعليمي فالمغايرة بينهما بحسب الذهن
لا في الوجود وفيه انه يلزم حصول نوع من انواع مقولة الكم امرا اعتباريا او مركبا من جوهر وعرض وثانيها انه مقدار متصل في ذاته
لا باتصال الجسم لكن معنى اتصاله هو كونه ذا اجزاء وهمية متشاركة الحدود وسواء كان في النفس مجردا عن الجسمية الجوهرية او
في الوجود مقترنا بها فالجسم التعليمي بهذا المعنى عارض في ذات الجسم الطبيعي واما المعنى الاول فهو وان كان عرضيا له اذ فيه زيادة
ليس في ذات الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي الا انه ليس بحيث يقال انه عارض في ذاته فبالجملة العارض في المعنى الثاني بتمامه عارض
بخلاف العارض في المعنى الاول ولا يبعد ان يكون مراده بقوله فالجسم التعليمي هو بكلا المعنيين حيث اتى بلفظ التثنية في كونه عارضا و
ثالثها انه عبارة عن مجموع ابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وكانه لا يراد بالابعاد الخطوط بل المراد من كل منها امتداد الجهات

من غير اشتراط ان يكون معاخزا ولو ان لم يكون سطحا او جسما او يكون مجردا عن غيره فيكون خطا وهذا كما ترى وعلى اي الوجوه فالسطح نهاية
والخط نهاية نهاية وهذا كما ان الجسم التعليمي ينتهي بالسطح وسطحه ينتهي بالخط وجميع هذه الثلثة من باب الكم فكذلك ينتهي الجسم الطبيعي
بالسطح وسطحه ينتهي بالخط وليس شيء من هذه الثلثة من باب الكم فلكل من السطح والجسم والخط معنيان مختلفان لكن الجسم باحد المعنيين جوهر
وبالمعنى الاخر عرض بخلاف الاخرين فان كلا منهما بكلا المعنيين عرض لان السطح باحد الاعتبارين عرض في جوهر وبالاعتبار الاخر عرض في
عرض هو الجسم التعليمي والخط باحد الاعتبارين عرض في عرض في جوهر وبالاخر عرض في عرض وقد علمت الفرق بين معنى السطح في العبارة
المنقولة عن ارسطو ياس وسيأتي ايضا ايضاح ذلك في مباحث الكم في هذا الكتاب وكذا الفرق بين معنى الاتصال المنسوب الى الجسم
الطبيعي والاتصال المنسوب الى المقادير ماسيأتي واما المآل ايضا في المنطق ولا باس بذكر ما افاده الشيخ هنا لك من معاني المتصل فيكون
سببا لمزيد الاستبصار حيث قال لكن المتصل اسم مشترك قد يعرض له على ان يوجد كثيرا على ان مفهومه معنى واحد فيقع منه غلط في معاني المتصل
المتصل فمنها ما هو متصل الكم او الكمية ومنها ما عرض يلحق الاعظام من حيث هي اعظام ومنها ما هو عرض يلحقها من حيث طبيعة واما الذي هو
متصل فمن خاصيته ان يقال على المقدار الواحد في نفسه ولا يحوج الى قياسه بمقدار غيره وذلك لان حده انه الذي يمكن ان يفرض له اجزاء يجمع
بينها حد مشترك هو نهاية لجزئين منها وباعتبار اخر نهاية لاحدهما اعني ما يجعل في التخيل او الاشارة اقرب منك فكانه اول وبداية للاخر
فيقال لهذا الكل انه متصل وليس الشرط فيه ان يكون هناك قطع وجزء بالفعل بل الشرط فيه امكان هذا التوهم وهذا المعنى هو معنى المتصل
الذي يقابل به الكم والى المنفصل ويعم معنى المتصل الاخرين انهما يقالان بالقياس الى غيرهما فيكون المتصل فيهما لا المتصل في نفسه بل المتصل
بغيره فيقال متصل لما يوجد فيه طرف ونهاية واحدة بالفعل هي بعينها طرف لما قيل انه متصل به حتى لو كانا نهايتين اثنتين لكان مكان
الاتصال مماسة مثل الخط الذي متصل بخط على زاوية تحدهما نقطة واحدة بالفعل ومثل الجسم الذي صار له جزءان لعرضين كسوار وبيا
واما الاتصال الثالث فهو ان يكون المتصل به لازما للمتصل في حركته فان الجسم كانت حاله عند جسم لجزيانه اذا حرك ونقل عن موضعه فالمتصل
نقلا يلزمه الطرف الذي يليه من الاخر حتى يصير الاخر معه حيث صار فانه يقال انه متصل به والاتصال الحقيقي بحسب هذا الوضع هو
الاول وان كان انما نقل اسمه من الاتصال الذي على سبيل الاضافة وكثيرا ما ينقل اسم لمعنى عن اسم شيء اخر فيصير بحسب صناعة ما الحق
بذلك الاسم اسق ما ذكره تلخيصا وهذه المعاني كلها غير معنى المتصل المذكور في موضع اخر الذي يصلح ان يكون فصلا للجوهر وهو القابل
لفرض الابعاد على الوجه المذكور **قوله** فنقول اولا ان من الباع الاجسام ان ينقسم ام هذا شروع في اثبات ان للجسم جزء غير جسم ينتهي
عند المشائين بالهيولى الاولى وقد عرفوها بانها جوهر قابل للصورة هذا غير صحيح لان الصور ايضا جوهر قابل للصور ولصدقه ايضا على
اجسام قابلة لصور اخرى وقيل انها جوهر قابل للصورة الجسمية ويخدشه ان من الصور المادية ما ليست جسمية كصورة الافلاك والاولى
ان يذكر بدل الجسمية الجسمانية وعرفها صاحب المطارحات بانها الجوهر القابل للصور التي يصح عليه باعتبارها ان يقع اليه اشارة حسية
وهذا يصدق على الاجسام القابلة للصور الكمالية ثم في جميع هذه التعاريف شيء اخر وهو ان الصورة بحسب بعض الاصطلاحات تعم الاعراض
والهيئات فعلى هذا لم يبق الفرق بين المادة والموضوع فالحق ان يقال في تعريف الهيولى انه الجوهر المستعد بذاته لانه صورة وصفة جسمانية
والاستعداد الذي بمنزلة الفصل لها ليس المراد به الاضافة الخارجية بل هي كالجنس بعض حقيقته شيء لا حقيقته تامة له وانما تمامها في الوجود
بالصورة كما ان تمام الجنس بحسب المعنى والماهية النوعية بالفصل فالهيولى بعض موجود كما ان الجنس بعض ماهية لكن الجنس يبطل ببطلان الفصل
والمادة سيما الاولى لا يبطل ببطلان الصورة بل يبقى شخصها متحدا بانه صورة طرأت كما ليشخصه اذا قطعت واحدها وهو الجسم بالمعنى
الذي يكون جنسا بزوال فصله وهو النامي ولكن لا يزول جسمها الذي هو مادة بزوال الصورة النباتية التي هي مطابق فصله النامي
فالمادة الواحدة بالشخص من شانها ان يتصور بصورة كثيرة مع بقائها بعينه لضعف وجودها بخلاف الجنس الواحد بالشخص فانه
لا يمكن ان يتوارد عليه فصول مختلفة وهو بعينه الا الجنس الذي بازاء الهيولى الاولى فلا استحالة في بقائه بعينه لقصور وجوده فيكفيه
تحصل بالوجود الحاصل ان حقيقة الهيولى جوهر بالقوة مندمج فيه القصور والحاجة الى التمام ليستفيد احكام الفعلية والكمال الا فعلية
القوة وكمال القصور بهذا يمتاز عن العقل الجوهري كعدم زيد في جوهر بهذه الصفة اذا عرفت هذا فاعلم ان من شان هذا الاجسام

الطبيعية سيما التي يجيالنا ان ينقسم قسمة انفكاكية خارجية ولا يمكن في ذلك مشاهدة ان يرى مثلا ماء حتما ما بين ذلك لا احد ان
ينكر كون هذه الاجسام التي يحكم الحس بانها طرا وطرا والقسمة بين اجزائه متصلة واحدة في انفسها حتى يلزم انفصال متصل واحد بل
نقول هذه الاجسام المحسوسة ذوات مفاصل كثيرة وكل منها مؤلف من اجسام كثيرة هي حد النبات هي متصلات في انفسها و
لكنها غير محسوسة وغير قابلة لطريان الانفصال على شيء منها فالذي ينفصل في الحس غير واحد ولا متصل في الحقيقة والذي هو واحد متصل
في الحقيقة غير قابل للقسمة الانفكاكية **قوله** وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيان ان الطبيعية اعلم ان ذهب جمع من القدماء منهم
ذيمقراطيس الى ان ما يشاهد من الاجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليست بسائط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسائط
صغار متشابهة الطباع في غاية الصغر والصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية والفرضية فقط وبهذا وتميزوا اجساما عن هذا
المذهب عن مذهب القائلين بالاجزاء الذي لا يتجزى ثم اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول
بالخلاء وقيل انها مكعبات وقيل انها مثلثات وقيل على خمسة انواع في الاشكال فللنار اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء
ذو ثمانية قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات هذا ما نقله الخطيب الرازي وذكر الشيخ
في الطبيعيات انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها مختلفة الانواع وقد قرر بعض المتاخرين في بطلان هذا المذهب بان تلك
الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز
على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع وليس كذلك وبطلانه يستلزم بطلان المقدم وهو ليس بشيء
اما اولا فلان مبناه على تسليم الخصم انها متساوية الطبع فيكون البيان جدليا واما ثانيا فلان صحة البيان على تقدير تساويها بالطبع
موقوف على تساوي هذه الاجسام المحسوسة ومبادي الغير المحسوسة في الطبيعة وهو غير ثابت ولا هم معترفون به فان هذه الاجسام
المحسوسة لا شبهة في انها مختلفة الطبائع فاذا كان مباديها متفقة كلها فلم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة وان كان من الكل
والمجموع العدد الحاصل بانضمام الاجزاء المادية بعضها مع بعض من غير ملاحظة الصورة السارية في الجميع فليس لها طبيعة مناسبة
لها وحدة حقيقية حتى يحكم عليها بانها متساوية لغيرها او مخالفة له في الطبيعة وكانه اخذ هذا الحكم من قول الشيخ في الاشارات ان القسمة
بانواعها ما تحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع واحد من الاخر طباع الكل الخارج المساوي له ولم يدر ان المراد منه القسمة الواردة
على الجسم المفرد بما هو جسم والجسمية طبيعة واحدة مشتركة بين الاجسام والا فلا يخفى فساده بناء على ما بيناه اذا عرفت هذا فاعلم
ان الشيخ ابطل هذا المذهب باقسامه اي القول بتركب الجسم المحسوس من اجزاء هي اجسام غير قابلة للقسمة سواء كانت مختلفة الاشكال
او متفقتها وسواء كانت متفقة الطبع او مختلفة في الطبيعيات الشفا بالبيانات الطبيعية اي من جهة الحركة والتخلخل والتكاثف
ولزوم الخلاء وما اشبهها سيما الذي هو اسهل تعقلا واسرع ابطالا وهو مذهب القائل بانها مختلفة الاشكال لاستلزامها وجود
الخلاء واما ههنا فيريد ابطال القول بتركب الاجسام على جميع الاحتمالات سواء كان مما يسلمه الخصم او لا سيما ما هو اصعب اشكالا واعسر
دفعا من تلك المذاهب ببيان شامل كامل لابطال الجميع على نمط فلسفي واسلوب حكمي غير جدلي ولذلك قال قائل ان طبائعها وان اشكالها
متشاكلة اذ تقرر ما ذكره ان القائل بوجود هذه الاجسام الصغيرة لا يخلو اما ان يجعلها بحيث لا تنقسم اصلا او تنقسم في الوهم دون الخارج فعلى
الاول يرجع وجودها الى وجود الجوهر الفرد فلم يكن اجساما ولا مما يتألف منه تركيبها الاجسام وعندهم انها اجسام ومبادي اجسام هفت
وعلى الثاني وهو تجويز انقسامها وهما فلا يخلو اما ان يكون حال القسمتين الوهميتين في انهما لا يفترقان والجسمين المنفصلين في انهما لا يتصلان امرا
طبيعيا جوهريا لهذه الاجسام بما هي اجسام او بسبب خارج غير الطبيعة المشتركة فان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك السبب مما يتقوم به
اصل الطبيعة والجوهر نوعا موجودا بالفعل كالمادة بالصورة والعرض بالمحل او سببا غير مقوم فعلى الاول يلزم تعدد الاجسام وكون الاجسام
كلها منحصرة في واحد بلا كثرة وانفصال وهو ظ البطلان وعلى الثاني كان جائزا من حيث الطبيعة الجسمية والنوعية اتصال منفصلين وانفصال
متصلين فيكون الاجسام من حيث جواهرها النوعية قابلة للانقسام الخارجي اذ المانع عن الانقسام خارج عن طبائعها المختصة والمشتركة
جميعا وهذا القدر اي كون الاجسام قابلة للانقسام في ذاتها وان لم ينقسم لمانع خارج سواء كان لازما او غير لازم يكفينا لما نحن بصدده
وهو اثبات جوهر في الجسم ابسط منه وعلى الاول من الثاني وهو كون السبب المانع للافتراق عن الالتحام والالتحام عن الافتراق مقوما لهذه

الاجزاء سواء كان داخلا في طبيعة كل منها وهيئة بان يكون نسبة اليها نسبة الفصل الى النوع ونسبة الصورة الى المركب او تقويما داخلا في صورة
فقط فيكون نسبة اليها نسبة الصورة الى المادة يلزم اولا ان ذلك خروج عن مذهبهم حيث يلزم كون هذه الاجسام الذي هي طبيعية متخالفة الجواهر
وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان هذه الاجسام وان فرض كونها مختلفة الطبايع والانواع الا انها متفقة في الجسمية المشتركة وهي طبيعة
واحدة نوعية في ذاتها وان كانت باعتبار اخر جنسا للاجسام المتخالفة الطبايع ويجيء اثبات نوعيتها في هذا الفصل فهي من حيث جسميتها
المشتركة غير مستحيلة الانقسام الخارجي وان كانت من حيث نوعيتها الكمالية ممتنعة عن ذلك لاجل طبيعة اخرى خارجة عن الجسمية
داخلة فيها وهذا مما لا يمنع من كون الجسمية ماهية جسمية تقبل الانقسام عندنا فان قولنا في الفلك مثل هذا القول من ان الطبيعة
خاصة غير الجسمية المشتركة تمنعه عن قبول الانقسام الانفكاكي والذي لنا الاقتفاء اليه اثبات ما نحن بسبيله وهو ان الطبيعة الجسمية بما هي
تلك الطبيعة غير ممتنعة عليها الانقسام بل لها في طباعها ان يقبل الفصل بعد الوصل او الوصل بعد الفصل فاذن ثبت ان هذه الاجسام
غير ممتنعة من حيث جسميتها عن قبول الافتراق عن الالتيام والالتيام عن الافتراق بقي فيها احتمال اخر وهو كون حال القسمين الموهومين
مخالفة لحال الجزئين الخارجيين في الافتراق والاتصال انما كان من جهة طبيعة تلك الاجزاء الخاصة بها البسيطة لا بسبب اخر مقوم او غير
مقوم لاحتمال كون الجسمية عرضا غاما لها وكان الشيخ انما لم يرجع الى ابطال هذا الاحتمال لظهور فساده لان الجسمية امر مشترك
ذاتي للاجسام كلها اذ لا يعقل جسم الا ويتصور كونه جوهرا قابلا للابعاد ثم لو فرض كذلك لا شبهة في ان الجسمية معنى واحد ليس
اشتراكها بين الاجسام بمجرد الاسم فهي سواء كانت ذاتية او عرضية طبيعة واحدة متكثرة الافراد فنقول ان لم يكن قابلة للانقسام وكانت
ذاتها ممتنعة عن قبول القسمة كان نوعها منحصرا في واحد ونوعها متكثر هذا خلف فثبت ان الجسمية قابلة للانقسام فاذا انقسمت كان موضوعها
منقسما لا محالة فالبرهان موقوف على كون الجسمية طبيعة نوعية محصلة ليس كاجناس البسائط الخارجية كاللون الذي لا يحصل خارجا
الا في ضمن السواد والبياض وغيرهما من الانواع البسيطة اللونية واعلم ان ههنا شبهة مشهورة وهو ان مبنى هذا الاستدلال وهو
ان الطبيعة النوعية لو كانت ممتنعة عن قبول الانقسام لكانت منحصرة في فرد واحد بحيث يكون افرادها متكثرة فيكون قابلة للقسمة على
استعمال لفظ مشترك بين المعنيين في الموضعين مكان معنى واحد فان ما يقبله هذه الاجسام الصغار واجزائها الوهمية ليس الا انفصالا
لا خلقيا وانفصالا افتراقيا وما يقاس عليهما من تجويز التحام الاجسام وانفتاق الاجزاء صفتان طارئتان وكذا لفظ القبول في الاولين
بمعنى الاتصاف المجامع للفعلية والوجود وفي الاخيرين بمعنى الاستعداد المجرد الذي لا يجامع الفعلية فمقتضى اطراد حكم الطبيعة
الواحدة في افرادها هو جواز حصول الانفصال في الابعاض بدل الاتصال وحصول الاتصال بين الاجسام بدل الانفصال في اول
الفطرة ولا يكفي ذلك في تمهيد اثبات الهيولى الا وايضا لفظ الانقسام في انقسام الكل الى الجزئيات وفي انقسام الكل الى الاجزاء ليس
بمعنى واحد فان الاول عبارة عن ضم قيود متخالفة الى طبيعة نوعية او جنسية لتحصل بحسب كل انضمام فرد شخصي او نوعي والثاني عبارة
عن تجزئة واحد شخصي او نوعي الى ابعاض فاي يلزم من قبول الطبيعة لاحدهما قبولها للاخر الا ترى ان الانسانية قابلة للانقسام بين افرادها
وليس فرد منها قابلا لان ينقسم الى انسانين والوجود ايضا طبيعة واحدة قابل للانقسام الى الافراد وليس وجود واحد شخصي يمكن
ان يصير وجودين فالاولى ان يتمسك في ابطال هذا الراي بوجود التخلل والتكاثف الحقيقيين كما يدل عليه المشاهدة او بان كلا من
هذه الاجسام ان كان بسيطا ذا طبيعة واحدة يكون كري الشكل فيحصل منهما فرج خالية والخلاء محال وان كان مركبا من اجسام
متخالفة الطبايع لم يكن متصلا واحدا والمفروض ان كلا منهما متصل واحد هف وايضا اجزاؤها متداعية الى الانفكاك والرجوع الى
احيازها واشكالها الطبيعية فيلزم ما لزم اولا من امكان الخلاء **قوله** فنقول اولا قد تحققنا ان الجسمية من حيث هي جسمية ليست
غير قابلة للانقسام ففي كل طباع الجسمية ان يقبل الانقسام اه يريد اثبات الهيولى فاعاد اولا ذكر المقدمة المحققة عنده بالبرهان المذكور وهو ان
ان كل جسم من حيث جسميته فكونه جوهرا متصلا قابلا لفرض الابعاد في طبيعة قبول القسمة الخارجية والطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية
الاولية للشيء وهو اعم من الطبيعة لانها قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو كائن فيه اولا وبالذات لا بالعرض عن غير ارادة
وورد لفظ الطباع ههنا الذاتية ليس الا الطبيعة المنوعة للاجسام **قوله** ثم فان قيل ظهر من هذا ان صورة الجسم والابعاد هي
الاتصال في نفسها اه يعني لما ثبت ان كل جسم من حيث جسميته قابل للانقسام والاتصال ظهر ان صورة كل جسم واعداده العقلية تابعة

لا بانفسها بل في شيء آخر هو المعبر بالهيولى وذلك لان هذه الابعاد المقدارية اما ضمن الاتصال الاتي ان كان المراد بالاتصال ما هو فصل
ما هو فصل الكم واما اشياء عارضة للاتصال ان كان بالمعنى الذي هو فصل للجوهر فانك قد علمت ان الاتصال بالمعنى الذي هو
ليس من مقولة المضاف يطلق على معنيين احدهما كون الشيء بحيث يشارك اجزاءه في حدود مشتركة وثانيهما كون الشيء بحيث يقبل
الابعاد على الاطلاق فاذا اطلق المتصل بالمعنى الاول على الصورة الجسمية كان اتصالها معنى عارضا لها وكانت تلك
الابعاد اتصالاتها وكانت الصورة قابلة لهذا الاتصال ومقابلة في ظاهر الامر كما يظهر من تشكلات الشمعة فاذا اطلق عليه الاتصال بالمعنى
الاخر الجوهري كانت متصلة بذاتها لا بامر عارض وليست ذاته قابلة لهذا الاتصال ومقابلة اذ الشيء لا يكون قابلا لنفسه ولا لمقابل
نفسه وعلى اي الوجهين ليست الابعاد والكمية مما يعرض له الاتصال والانفصال الا بالمعنى الاضافي دون المعنى الحقيقي لا نه ان كان المراد
الاتصال الجوهري وكيف يعرض الجوهر للعرض وان كان المراد الاتصال الكمي فكيف يعرض الكم لنفسه ولمقابله فان لفظ الابعاد اسم لنفس
الكميات لا انها آلة للامور التي تعرض للاتصال لان تلك الامور هي ذواتها لا الابعاد لا الابعاد انفسها ويحقق الشيخ هذه المعاني في
المقالة الثالثة وبالجملة فالاتصال والمتصل بذاته باي المعنيين اريد يستحيل ان يبقى بعينه وقد عرض له الانفصال لان الشيء لا يمكن ان
يقبل نفسه فكل متصل بذاته اذا انفصل بطل وكذا كل اتصال بعد اذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل متصلان آخران وكذا اذا حدث اتصال
بين جسمين اعني الاتصال بالمعنى الحقيقي الذي هو اما فصل الجوهر او فصل الكم لا المعنى العارض الذي هو من باب الاضافة كما بينه الشيخ في الطبيعيات
وقد نقلناه فيما مر فقد حدث متصل آخر وبعد آخر وبطل كل واحد من المتصلين والبعدين واللذين كانا قبل الاتصال بخاصيتهما اي
بما يخص بهما من هويتهما ولا نعني بالابطال بالكلية بل لا بد ان يبقى منه شيء مشترك بينه وبين ما يحدث بعده منه لانا نحكم بالبديهة ان ماء
الجرة اذا صار في انائين لم يعدم بالكلية بمجرد الاتصال وكذا نعلم ان ماء في الانائين اذا عاد الى الجرة لم يعدما بالانفصال فاذن قد ثبت
ان في الاجسام شيء غير الاتصال وغير المتصل بذاته هو موضوع للاتصال الجوهري ومقابل من الانفصال وكذا لما يعرض الاتصال الجوهري
من المقادير المحدودة وذلك الشيء لا يخرج جوهره لورود الاحوال عليه مع بقائه بحاله ولكونه محلا للجوهر المتصل بذاته ولا بد ان لا يكون
امرا متعينا بالاتصال ولا بلا اتصال ولا بعدم الانقسام والوحدة ولا بالانقسام والكثرة ولا بشيء من الصفات والاحوال المختصة بالاشياء
المجردة والمادية ليمكن له ان يكون قابلا للاجسام وعوارض فانه لو كان في ذاته موصوفا بصفات المفارقات فاستحال ان يعرضه
الجسم ولو كان له صفات الاجسام كان في ذاته جسما فكيف يقبل الجسم والشيء لا يقبل نفسه فعلم انه غير متعين بشيء من الصفات المعينة
الا بالمطلق الوجود الجوهري وهو المراد بالهيولى وانما قال انه موضوع مع ان الهيولى مادة للاتصال الجوهري اعني الصورة الجسمية
لانها باعتبار وجودها البقائي موضوع لكل صورة جسمية حادثة وباعتبار تحصلها بتلك الصورة مادة لها واعترض صاحب
المطارحات على هذه الحجة اولا بانها مبنية على الاتصال ونحن لا نسلم في الجسم الا الاتصال الذي هو من عوارض الكم وما قيل ان
في الشمعة يتبدل الابعاد واتصال واحد فيها باق بعينه فغير م لان الشمعة الطويلة اذا جعل مستديرة اجتمعت فيها اجزاء كانت
متفرقة والمستديرة اذا طولت تفرقت فيها اجزاء كانت متصلة والاتصالات والامتدادات فيها على سبيل التبدل فاتصال و
امتداد ثابت بعينه تم والوجه الثاني هو ان الاتصال الوارد في الحجة هو ما يقابله الانفصال ويبطل بوقوع الانفصال ويعود الجسم
بالاتصال مثله والذي يقبله هو الجسم وكيف لا يكون مثل هذه الاتصالات المخصصة اعراضا قائمة بما يحدث ويبطل والهيئة الجسمية
والنوعية لا تتبدل وتستغني في قوامها عنه فان كان وراء هذا الاتصال اتصال آخر فلقائل ان يقول هو الجسم لا غير ولا يكفيكم ان
يقولوا انه لا يبقى مع الانفصال فان الذي يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهري وان كان الجوهري يبطل بالانفصال فما
كانت الحقيقة الجسمية تبقى مع الانفصال والوجه الثالث ان الاتصال اما ان يعني به ما لا يصح ان يعقل الا بين شيئين وهو الذي يقابله
الانفصال فلا يصلح ان يكون جزءا جوهريا واما ان يعني به ما لا يستدعي ان يكون بين شيئين ويكون اصطلاحا غير ما يفهمه الكافة فهو
الامتداد وقد صرح المتأخرون ان هذا الاتصال امتداد جوهري ويذكرونه موضع الاتصال الذي هو صورة الامتداد الجرمي فيقول قائل
ان الامتداد القابل للانفصال وهو نفس الجسم فهو القابل للاتصال وكذا الانفصال والوجه الرابع هو انكم اثبتم في الجسم امتدادا عرضيا وهو
الابعاد الثلثة والامتداد الجوهري هو الصورة الجسمية والامتداد من حيث هيئة لا يختلف فلو اقتضى شيء من الجوهرية لكان الجسم جوهرا وكذا الهيئة العرضية

والوجه الخامس ان الامتداد الذي هو الصورة اما ان يكون واقعا بالفعل في الاعيان او غير واقع فان لم يكن واقعا في الاعيان فلا يقوم به
الجسم لان الامر العيني لا يقوم بالامر الذهني وان كان واقعا في الاعيان فهو امتداد حاصل فيحصل للمادة الواحدة امتدادان وهو محال
ثم اذا كان فيهما امتدادان بالضرورة هو متناهيان ولكل واحد منهما مقدار ولا يصح تصور ان يكون امتداد بالفعل وليس بمقدار واحدهما
جوهري والاخر عرضي فهما يتساويان او يفضل احدهما فان فضل احدهما فقد مادة واحدة امتدادان احدهما اصغر والاخر اكبر فان
تقدرت المادة باحدهما يفضل الثاني على المادة فيكون بعضه لا في مادة وهو محال واذا كان الامتدادان الجوهري والعرضي متساويين
في جميع الجسم ولا امتياز بينهما فهما واحد من جهة الامتدادية وخصوص المقدار والمحل اقول في الجواب اما ما ذكره اولا فانه لا شبهة في ان
للجسم سوى الاتصال الذي من باب الاضافة بكار معنيين لذين احدهما من عوارض الكم المجرد والثاني من عوارض المتكم الطبيعي
اتصالا بمعنى اخر وهو الاتصال الحقيقي وانكاره مطلقا مكابرة محضة فان الابعاد كلها سواء كانت من باب العرض والجوهر ليست الا اتصالات
ومتصلات حقيقة لكن المتبادر الى اعراض الباقي جوهر وقد برهن على وجوده بان الموضوع للاتصال الكمي لا يمكن ان يكون امرا معرى في ذاته
من الاتصال مطلقا كما في الهيولى نعم مادة الاتصال يجوز خلوها في حد ذاتها عنه وعن مقابله لان تحصلها الوجودي انما يكون بشيء
من الصورة الاتصالية ولا وجود لها في ذاتها على الاستقلال واما عن ما ذكره ثانيا فبان استدلاله على عرضية الاتصالات الشخصية بانها
يحدث ويبطل والمهية الجسمية والنوعية باقية لا يتبدل مغالطة نشأت من الخلط والاشتباه بين الفرد والطبيعة فان الدال على عرضية
الشيء هو تبدله مع بقاء الموصوف بشخصه لا مهيته ونوعيته وهل ذلك الا كما يقال ان افراد الانسان كزيد وعمرو وغيرهما اعراض لانها تحدث
وتبطل والمهية الانسانية باقية لا يتغير في جوابها هو واما قوله ان الذي يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهر فجوابه كما ان للاتصال
معنيان اضافي وحقيقي كذلك الانفصال له معنيان احدهما الاضافي بازاء الاضافي وهو معنى الحد في المصدري اي الانقطاع بين شيئين
ونحوه والثاني حدوث اتصالين والتقابل حاصل بين الاتصال والانفصال باي معنى اخذا فالانفصال سواء كان معناه عدم
الاتصال عما من شانه ذلك او وجود منفصلين هو مقابل الاتصال واطلاق ضد الشيء على المعنى الوجودي الذي لا يجامع معه في القابل ليس بعيد
وان كان الجوهر لا ضد له على الاصطلاح الجديد ثم انك قد علمت ان هذه المعاني للاتصال متقاربة يلزم بعضها بعضا كما اشار اليه الشيخ
في العبارة المنقولة من قاطيغورياس فالاتصال الحقيقي الكمي للجسم اذا بطل بالانفصال بطل الجوهري ايضا وحدث مقابل كل منهما وقوله
ان كان الجوهري بطل بالانفصال ما كانت الجسمية تبقى مع الانفصال وهو شبه المغالطة السابقة فان بالانفصال يبطل شخص من الجسمية والطبيعة
في ضمنه ولا ينافي ذلك بقاء الطبيعة الكلي في ضمن اخر واما عما ذكره ثالثا فيمثل ما ذكرنا في الوجه الثاني من كيفية التقابل بين الاتصال والانفصال
وتبديل لفظ الاتصال بالامتداد مما لا يضر ما وقد علمت ان الاتصال باي معنى كان يكون الانفصال معنى ما يقابله باحد الوجهين واما عما
ذكره رابعا فبانا لا نسلم ان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد بل قد مر ان هيهنا كما في الاتصال الحقيقي اشتراكا لفظيا يطلق تارة على المعنى
الجوهري وتارة على المعنى المقداري وليس في الجسم امتدادان في الجهات الثلث بل معنى ممتدية الجسم في ذاته كونه في ذاته قابلا للمقدار و
الابعاد والكمية وموضوعا لها وهذه القابلية على سبيل الموضوعية لا يمكن لغير الممتد بنفسه بهذا المعنى كما عرفت واما عن الوجه الخامس
فبان الامتداد الجوهري واقع في الاعيان ليس كما زعمه اكثر الناس ان الفرق بينه وبين المقدار الذي هو الجسم التعليمي مجرد الابهام والتعين
حتى يكون الجسم الجوهري كالطبيعة النوعية والتعليميات كالافراد لها نعم له في مرتبة ذاته الوجود وابهام مقداري وتعين جوهري وقوله
فيحصل في المادة الواحدة امتدادان وهو محال قد علمت ان لكل منهما معنى اخر فليس بمحال وجودهما وقوله فهما متناهيان
فاما متساويان او احدهما يفضل على الاخر قلنا الامتداد الجوهري ليس في ذاته متناهيا ولا لا متناهيا ولا هو في ذاته مساو
للشيء ولا افضل ولا اصغر منه لان هذه كلها من صفات الكم وهو في نفسه ليس بكم نعم هو في الوجود موصوف بشيء من هذه الصفات
لاجل ما يستلزمه من المقدار فهو تابع له في هذه الصفات كما مر ذكره سابقا وكذا كونه واقعا في جهة من الجهات بتبعية المقدار ولا
في كون شيء تابعا لشيء اخر في اصل الوجود ويكون ذلك الشيء تابعا له في صفات اخر ذاتية له غير مجعولة ولولا المقدار لم يكن الجسم متهيئا لقبول
الانفصال والاتصال ولا يلزم منه ان يكون باقيا حين ورود احدهما كما في الاسباب المعدة وبهذا يندفع اعتراض اخر منه وهو انه لولا المقدار
ما صح الانفصال على المادة ولولا ما وصفتموه اتصالا جوهريا ما صح الابعاد الثلثة ما صحت الابعاد المقدارية لا الانفصال على تقدير

وجوده فالقائل بالانفصال هو الجسم لا المادة وحدها والجسم جزؤه الاتصال الجوهري على ما زعمتم فاذا بقي الجسم مع الانفصال بقي
الاتصال الجوهري الذي هو جزؤه ايضا مع الانفصال فصح ان الاتصال الجوهري يبقى مع الانفصال على ما وصفتم بل هو مصحح لقول
القائل ان الاتصال الجوهري قابل للانفصال العرضي والانفصال ولا حاجة الى حامل فبطلت حجتكم ولا محيص لكم عنه لما جعلتموه جزءا
لقابلهما باقيا معهما لانا نقول كثيرا ما يكون الشيء علة لما لا يجامع معه ولا يلزم ان يكون كل ما اشترط وجوده بوجود شيء آخر ان يبقى معه
فان النطفة لو لم يكن لم يوجد الحيوان فاذا تكون الحيوان بطلت النطفة فكذا لو لم يوجد الاتصال الجوهري لم يحدث انفصال واذا حدث
الانفصال بطل الاتصال ولفظ القبول مشترك بين معنيين احدهما الانجامع به القابل مع المقبول كما يقال النطفة قابلة للحيوان او الاوان
يجامع معه ويستكمل به كما يقال الانسان قابل للعلم وكذا تكون الشيء من شيء امر مشترك بين معنيين كما سيجيء في المقالة الثامنة احدهما ان
المكون يبطل عند تكونه فان الشيء والآخر ان يكون باقيا على وجوده فالجسم بجزئيه قابل للانفصال والانفصال بالمعنى الاول غير
قابل بالمعنى الآخر بل القابل له هو جزؤه بالمعنى الاول ولا يحدث عنه بل من جزئه بالمعنى الثاني وتتمة الابحاث المتعلقة بهذا المقام ودفع الشكوك
الباقية والاوهام تطلب من الاسفار الاربعة **قوله** وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل ومن حيث هو
مستعد اي استعداد شئت فهو امر بالقوة اه وهذا مبني على اخذ الفلاسفة لاثبات تركب الجسم بما هو جسم ومحو وجود الهيولى الذي يحصها
وهو قريب من البرهان الاول لكنه اعم ما خذا واحكم بنيانا واشد وضوحا مسرة وهو ان الجسم من حيث هو جسم وحيث له وجودا تصال صورة
امتدادية امر بالفعل ومن حيث انه مستعد لقبول شيء ما اي شيء كان من الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه الق
من شانه ان يقبلها فهو امر بالقوة فيكون في كل جسم بحسب نسبة كونه جسما ومن حيث مجرد جسميته جهتان وهما الفعل والقوة والوجوب
والامكان الخارجيين ولا شك ان هاتين الجهتين مختلفتين في الواقع موجبتان للتركيب موقعتان للتكثر الخارجي فان الشيء من حيث
هو بالقوة شيء آخر لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقدان شيء عن شيء مع جواز تلبسه به ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة شيء ووجوده
والحاصل ان مرجعهما الى الوجود والعدم ولا يكون الشيء الواحد من جهة وجود واحد مصحح لهاتين الصفتين فلا يكون الجسم من حيث
هو متصل بالفعل بعينه بنفسه من حيث هو بالقوة منفصل ومتحرك او اسود او غير ذلك بل كونه جوهرا متصلا غير كونه قابلا
للاشياء فجوهريته الاتصالية بشيء واستعداده للاشياء بشيء آخر فيه الجوهر المتصل وفيه قوة هذا المتصل لان فيه قوة الانفصال
لان القوة على الشيء قوة على مقابله وكذا امكان الشيء يستلزم امكان مقابله اذ لو كان احدهما ضروريا كان مقابله ممتنعا لا ممكنا وقد
فرضناه ممكنا هف فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا اذ لو كان عين المتصل او لازما له الاتصال حتى يكون
النسبة ضرورية لم يكن في ذاته قوة الانفصال وهو باطل بالبديهة فاذن يكون الجسم جوهرا مركبا من شيء بحسبه يكون له القوة ومن شيء غيره
بحسبه يكون له الفعل فالثاني صورة ومبدأ فصله البسيط وهو المتصل والاول مادته ومبدؤه جنسه البسيط وهو الجوهر فهذا المادة
يسمى الهيولى الاولى ولا بد ان يكون محض القوة والفقر الى كل شيء كما سيتضح لك وتلخيص البيان على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل
من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ونجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل
الثاني وهو ان القابل للشيء امر بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج ان لا شيء من الجسم الموجود بقابل لشيء ولزيادة التوضيح نقول
لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد امور كثيرة فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل اولا فالاول باطل والا لزم ان يكون
اذا فهمنا الاتصال الجوهري فهمنا الاستعداد لامور كثيرة ولم يمكننا تعقل هذا الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك
والثاني لا يخلو اما ان يكون امرا قائما بذاته او لا والاول باطل لان القوة لو كانت قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا لان القوة قسم من
الامكان وليس كذلك لانه عرض بل من اضعف الاعراض والثاني لا يخلو اما ان يكون حاملة الاتصال الجوهري او شيء آخر والاول باطل والا لم يصح ان
يبطل عند حروه فيما يقوى عليه وجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل يجب وجوده مع المقبول فيما يمكن شيء من
الاتصال بقابل الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات وصور غير متناهية وهو الهيولى وهذا اثبات الاول ان قولكم ان الجسم
او الاتصال من حيث هو جسم ليس قوة على امر ثم ولكن لا يلزم ان لا يكون موصوفا بالقوة والقوة موجودة فيه ليس اذا كانت القوة
قائمة بشيء لزم ان يكون هي موصوفا فلم لو كانت قوة الانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلنا كان هذا

رجوعا الى الحجة السابقة وان قلتم انما اذا كانت القوة قائمة بالاتصال وهو شئ متصل لكان شئ واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال قلنا
الصحيح امتناع ان يكون شئ واحد من جهة واحدة قوة وفعلا واما اذا كان شئ واحد بالفعل بالقياس الى شئ وبالقوة بالقياس الى شئ آخر
غير ذلك فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة بالنسبة الى شيئين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شئ آخر عنه ولا
منافاة بين وجود شئ وعدم اشياء كثيرة عنه فالغلط ههنا من اهمال الحيثيات ومن استعمال منشأ الانتزاع في موضع الحامل له
ولا يلزم ان يكون الحامل لمعنى القوة والامكان هو بعينه منشأ القوة والامكان والجواب ان كل صفة واقعية سواء كانت لها صورة
وجودية ولا بد لها من منشأ لحصولها ومصداق للحكم بها ومطابق لحملها وذلك المنشأ والمنتزع منه يجب ان يكون في مرتبة ذاته
موصوفا بتلك الصفة بل يكون هو بعينه بحيث يكون نفسها ثم ان كثيرا من الاشياء يجد في ذاتها عدم اشياء كثيرة فان لم يكن عدمها في ذاته
بحيث تسلب عنه التجرد والفلكية وغيرهما فلا بد ان يكون في ذاته حيثية عدمية غير حيثية كونه زيدا لان زيدية زيد صفة وجودية يمكن
تعقلها من غير تعقل سلب شئ من الاشياء فيه لا محالة تركيب في وجوده وعدمه وكذلك الجسم بما هو جسم له في ذاته سلب كثير من الاشياء و
ليست الجسمية بعينها معناها سلب الحواد والحركة وغيرهما والا لزم من تعقلها تعقل تلك السلوب وليس الامر كذلك فاذن كل من هذه
الموجودات وكذا الجسم بما هو جسم مركب في الخارج من الامرين احدهما ما به هو موجود بالفعل وهو صورة ذاته والاخر ما به هو امر بالقوة
وهو مادته وجهة قصه وقصوره لكن يجب ان يعلم ههنا ان فرقا بين العدم المحض وبين العدم الواقعي الذي له حظ من الثبوت كالعمى والجهل
والسكون ونظائره مما له مصداق في الخارج فهذه الاعدام مما لا بد فيها من قابل فيلزم بحسبها تركيب الموضوعات من مادة وصورة وهي
التي من شأن موضوعاتها ان تخرج من القوة الى الفعل واما سائر الاعدام الذهنية التي ليست لها منشأ انتزاع وتخصيص فلا يوجب
شئ منها التركيب الخارجي بل الذهني ولهذا قال الشيخ كل ممكن زوج تركيبي والبسائط الحقة مختصة بواجب الوجود لانه محض الوجود بلا شوب
عدم فهو كل الوجود وكله الوجود البحث الثاني ان اصل الحجة منقوض بوجود النفس الناطقة المجردة انسانية كانت او فلكية لانها من حيث ذاتها
جوهر صوري ولها قوة قبول الكمالات والمعقولات وسنوح الارادات بالتصورات فكبرى القياس الاول وهو قولكم كل ما هو بالفعل
لا يكون بالقوة منسوخة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية
لها قوة امر فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما وهو نقيض تلك الكبرى لانها في قوة قولنا لا شئ مما هو بالفعل
بالقوة والجواب ان النفس بما هي نفس متعلقة الوجود بالمادة الجسمانية بل هي عندنا مادية الحدوث مجردة البقاء اذا كملت واتصلت
بالعقل فحيثية كونها بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى مبدئها الفعال وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة تعلق
لوازمها وآثارها بالمادة البدنية فمنشأ الحيثيتين شيئان متخالفان احدهما المبدأ العقلي والاخر الجوهر البدني والحق ان جميع جهات
الفعلية يرجع الى واجب الوجود وجميع جهات القوة يرجع الى الهيولى الاولى ومنبعها الامكان الذاتي كما سيعلم وهي منبع الشر
والاحتمالات لان كلها عدميات والقوى والاعدام راجعة الى الهيولى البحث الثالث النقض بوجود العقول فانها تفعل بما تحتها وتقبل الوجود
مما فوقها فذاتها مركبة في الخارج عن امرين باحدهما تفعل وبالاخر تنفعل والجواب ان القبول هنا ليس مقابل الفعل فان الذي
يقابل الفعل هو القبول بمعنى الاستعداد الذي لا يجامع الفعل فعلية العقول بنفس وجوداتها الفائضة عليها من المبدأ الاول من
غير استعداد فالمغالطة ههنا باشتراك الاسم البحث الرابع النقض بوجود الهيولى في نفسها وهو الذي يذكره الشيخ قال ولسائل
ان يسأل فيقول فالهيولى ايضا مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل يمكن تقرير هذا البحث على وجه يكون معارضة
على كبرى الحجة المذكورة بان قولكم كلما هو بالفعل لا يكون بالقوة معارض بقياس من الشكل الثالث وهو قولنا ان الهيولى بسيطة
بالفعل وان الهيولى فيه قوة قبول الاشياء ينتج فبعض ما هو بسيط بالفعل ففيه القوة وعلى وجه يكون نقضا تفصيليا وهو انا
لا نسلم ان كلما هو بالفعل لا يكون بالقوة وسند المنع هو وجود الهيولى ويمكن ان يكون نقضا اجماليا وهو الظاهر من كلام الشيخ معنا
ان مقدماتكم لو صحت لاوجبت ان يكون الهيولى مركبة من الهيولى والصورة والتالي باطل فكذا المقدم اما بطلان اللازم فلان الهيولى بسيطة
والا لنقل الكلام الى هيولى الهيولى فيلزم اما التسلسل وهو باطل او الانتهاء الى هيولى بسيطة وهو المطلوب واما بيان الملازمة فلانها في
نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا في نفسها مستعدة لحصول الاشياء فيها ففيها امران باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة فيكون

مركبة بناء على ما ذكرتم والجواب من وجهين احدهما منع كون الهيولى امرا بالفعل فان كونها في ذاتها جوهرا لا يوجب ان يكون امرا محصلا بالفعل
من جملة الاشياء الموجودة بل انما يوجب ان يكون بعض الوجود بالفعل وفي طريق الوجود بانضمام الصورة اليه وكذا كونها هيولى
او مستعدة ليس بزيد عليها الا ان يكون من شانها ان يصير شيئا فان الفرق ثابت بين كون الشئ بعض موجود محصل وكونه شيئا
حاصلا وكذا بين كون الشئ مستعدا لان يوجد بالفعل نوعا من الانواع وبين ان يكون ذلك النوع فالهيولى ليست الا مستعدا لان يكون
شيئا من الاشياء الخاصة اما كونها جوهرا فمعناه ليس الا كونها امرا ليس في موضوع فهما معنيان احدهما ثبوتي اعتباري والاخر
سلبي اما الذي منهما ثبوتي فهو انها امر عام مبهم غاية الابهام والمبهم بما هو مبهم لا وجود له في الاعيان ما لم يتعين والعام بما
هو عام لكل لا يكون شيئا بالفعل ما لم يتخصص ولا يصير الشئ بالفعل شيئا حاصلا بمجرد المعنى العام ما لم ينضم اليه صورة تحصله وتصل
تخصصه فصورة الهيولى وفصلها الذي يتوهم انها به تصير نوعا محصلا من الانواع هو انها مستعدة بالقوة والاستعداد وما
يجري مجراه امر عدمي الا انه لا بد ان يقوم بامر به يقع الاستعداد وهو الصورة الموجودة التي تقوم بها الهيولى واما نفس الهيولى
باعتبار ذاتها فليست الا قوة محضة واستعدادا صرفا والوجه الثاني ان اختلاف الحيثيتين قد يكون موجبا للتركيب الخارجي
وهو عندما كانت الحيثيتان غير مجتمعتين في الوجود الواحد كالحركة والسكون والتقدم والتاخر وقد يكون موجبا للتركيب الذهني
فقط وهو عندما كانت الحيثيتان مجتمعتين في الوجود كالماهية والوجود وكالجنس والفصل اذا تقرر هذا فنقول ان الجوهرية والاستعداد
مع قطع النظر عن كون شئ منهما عدميا او لا نسبتهما الى الهيولى كنسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط لا كنسبة المادة والصورة
الى المركب وانما قال بلفظ التشبيه لان فصل الشئ بالحقيقة معنى وجودي محصل للجنس نوعا خاصا من جملة الانواع الموجودة
المتاصلة في الاعيان وليس قولنا مستعد من هذا القبيل لكنه شبيه بالفصل لكونه جزء خاصا لمعنى الهيولى وحدها الذي هو
قولنا جوهر مستعد **قوله** فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية مختلفة المادة ولان طبيعة صورة الجسمية
في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا تختلف لانها طبيعة واحدة بسيطة ليس بجوز ان يريد بيان ان كل جسم سواء كانت من هذه
الاجسام التي تقبل الانفكاك او كانت من الاجرام الفلكية فهو مركب من الهيولى والصورة وان الصورة الجسمية من حيث هي صورة
جسمية مفتقرة الى مادة اينما وجدت وكيفما وجدت واعلم ان المبنى الثاني لاثبات الهيولى مستقل الدلالة على حاجة الجسمية بما هي جسمية
الى المادة وعلى تركب الجسم من الجوهرين في جميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية اذ ما من جسم الا وفيه قوة قبول شئ من الاشياء و
اقلها الحركة والفلكيات كلها قابلة للحركة كما برهن عليه في علم الطبيعة فهي مركبة من مادة قابلة وجوهر صوري واما المبنى الاول وهو
برهان الاتصال والانفصال فهو اولا جار في هذه الاجسام التي قبلنا ثم محتاج الى التتميم بضم مقدمة اخرى وهي كون الجسم بما هو
جسم طبيعة نوعية محصلة لا تختلف بالحاجة والغنى الى شئ في نحو الوجود ولهذا ذكر الشيخ واو العاطفة في قوله ولان طبيعة صورة
الجسمية اشارة الى ان هذا المطلب قد خرج من الحجة الثانية لكنا نريد ان نستعمل في اثباته الحجة الاولى ونتمها في بيانه فنقول ان
الطبيعة الجسمية لما لا تختلف افرادها في نحو الوجود بان يكون بعضها محتاجة الى مادة كما في الاجسام القابلة للانفصال و
بعضها غير محتاجة بل قائمة بذاتها كما في الاجسام الفلكية وانما قلنا لا تختلف في نحو الوجود في الحاجة والغنى لانها طبيعة
نوعية بسيطة ليس يجوز ان يكون محتاجة كاجناس البسائط الى فصول ذاتية تحصلها نوعا بسيطا يتم بها حقيقة جسميتها
نعم يمكن ان يحتاج الى فصول يدخل عليها ويجعلها نوعا كاملا لا يدل معناه ووجوده عن معنى الجسمية ووجودها بان يصير
حيوانا او فلكا او شجرا او نوعا اخر وتلك الفصول لا محالة ماخوذة من صورة مقارنة ايضا للمادة ولا يكون حكمها حكم الفصول
الحقيقية التي وجودها مضمن في وجود الجنس الذي لا يمكن الجنس وجوده لا في الخارج ولا في الذهن الا بواحد منها **قوله**
وبيان هذا ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة
ارضية يريد اقامة البرهان على كون الجسم بما هو جسم طبيعة واحدة نوعية وهو مبني على مقدمتين احديهما صغرى وهي ان الجسمية
بما هي جسمية لا تختلف افرادها الا بامور خارجية واخرى وهي كبرى وهي ان كل معنى كذلك لا يحتاج في تحصله نوعا في الخارج و
ميل افراد بعضها عن بعض الى امور داخلية مضمنة معناها في معناه بحسب الوجود كالفصول البسائط بل ربما يحتاج الى اشياء

سواء كانت اعراضا او صورا فذلك المعنى مغاير نوعي متحصل في الوجود بخلاف ما اذا لم يكن له في ذاته وجود الا بامور يتحد معه في الوجود
ويختلف بسببها التحصلات وجوديه فذلك هو المعنى الجنسي كالمقدار المطلق فانه مع كونه نوعا اضافيا للكم المتصل فانه امر مبهم متحصل في نفسه
ما لم يتنوع بفصول ذاتية لكونه منقسما في جهة او في جهتين او في ثلث جهات ليكون خطا او سطحا او جسما تعليميا وليس يمكن ان يصير
المقدار المجرد عن هذه المعاني موجودا في الخارج ثم ينضم اليه امر يجعله خطا وامر يجعله جسما كما يمكن ان يصير الانسان موجودا قائما ثم ينضم اليه
معنى يجعله عالما ويجعله كاتبا وامر يجعله حدادا وكذا العدد مع كونه نوعا من انواع الكم المطلق ليس امرا محصلا في الخارج ما لم يتنوع
بشيء من فصول العدد وحدوده ككونه خمسة او ستة او عشرة او مائة وليس اذا تحصل نوعا من الانواع كان تحصله بان ينضم اليه فصل
من خارج بعد كونه موجودا قائما مشارا اليه حسا او عقلا مجردا عن سائر الضمائم والحصلات بل لا تحصل الطبيعة الجنسية التي للبسائط
كاللون للسواد والحمرة والبياض وكالمقدار للخط والسطح والجسم والعدد كلمات الاعداد الا بوجود انواعه وفصوله بخلاف جنس المركبات كالحيوان
بما هو جسم فانه باعتبار تجريده عن الضمائم والفصول مما له وجود في الخارج فالجسم مهية محصلة في العقل والخارج اذا انضاف اليه شيء به
يتحصل نوعا آخر كاليا وهو لا محصورة كالية ليس بان يصير بالاجتماع جسما فقط كما يصير اللون باجتماعه مع احدى الفصول لونا
فقط بل جسما محصلا وشيئا زائدا على الجسمية يعني الجسمية بالمعنى الذي هي به مادة لا بالمعنى الذي هي به جنس للاجسام المختلفة الحقائق
فان الذي كلامنا فيه ههنا انه امر محصل نوعي او مبهم جنسي هو الجسم بالمعنى الاول فان كل جنس سواء كان للانواع البسيطة
او للانواع المركبة له اعتباران عقليان احدهما بشرط ان لا يكون ماخوذا معه شيء آخر وثانيهما اخذه مطلقا اي من غير شرط اصلا لا لا يعم
مع شيء ولا التجريد عنه فهو باحد المعنيين جنس وبالآخر مادة فبعض الاجناس بكلا الاعتبارين موجودة في الخارج وهي اجناس
المركبات وبعضها ليس موجودا فيه الا باعتبار الجنس وهي اجناس البسائط التي ليس لها وجود الا وجود انواعها والفرق بين المادة
والجنس مما قد مضى بيانه في فن البرهان من منطق الشفاء وسيأتي ايضا في المقالة خامسة هذا الفن فالمراد من الجسم الذي فيه الكلام
انه هل هو نوع محصل في الخارج واختلافه بالخارجيات او هو جنس واختلافه بالذاتيات هو الجسم بالمعنى الذي يكون مادة والا
فكل جنس بما هو جنس موجود عين وجود انواعه وجعله بعينه مجعل فصوله وان خفي هذا الحكم على كثير من الاذهان وقوله على انك
قد تحققت فيما بين لك الفرق بينهما معناه على انك قد علمت الفرق بين المادة والجنس فيما ظهر لك ههنا من غير حاجة الى الرجوع
الى موضع آخر في مثال الجسم المقدار فان المقدار وما يشبهه لا يمكن ان يكون مادة لانواعه كالخط والسطح والجسم اذ لا تحصل له
في ذاته مفردة الا ان يكون مضمنا فيه معنى لحد الفصول المختلفة فاذا تحصل صار خطا او سطحا او غيرهما فجاز ان يكون نفس ما به الانفصال
نفس ما به الاختلاف في الوجود واما الجسمية التي يكون الكلام فيها فهي مما يصح ان يكون موجودا محصلا لا يكون مادة لكثير من الانواع
لانها في نفسها طبيعة متحصلة ذات اتصال ليست تفتقر الى فصل يجعلها نوعا اذ يمكن للوهم تجريدها عن كل ما يزيد على كونها جوهرا قابلا للقسمة
الابعاد او مادة واتصال ولم يمكن للوهم تجريد المقدار عن كل ما يزيد على كونه متصلا ذا وضع وليس اذا ضمنا الى الجسمية فصولا او
صورا اخرى كانت بحيث يجعلها في انها جسمية حتى يكون وجود ما به الاختلاف بين انواعها بعينه هو وجود ما به الاشتراك فيها
ولا ايضا اذا انضم الاتصال الجوهري شيئا كان لاجل ان الاتصال ليس في نفسه شيئا محصلا فمن شانه ان يقوم مفردا بذاته عن
الضمائم بل العقل مما يجوز وجود الجسمية اعني المادة ذات الاتصال في الخارج من غير انضياف شيء اليها لكن بحجج وبراهين يعلم
ان لا يمكن في الاعيان جسم مفارق عن كافة الصور الهيولانية لانه زائدة على جسمية الجسم وهي مبادي لفصول ذاتية للانواع الجسمانية كالفلك
والحيوان والشجر والدواب وغيرها **قوله** فليس ان لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يحصل طبيعته اه هذا جواب شك
يرد ههنا وهو انه اذا احتاج شيء في وجوده الخارجي الى مقوم يوجده فكيف يكون في ذاته امرا محصلا نوعيا فدفعه بان لا منافاة
بين ان يكون الشيء نوعا موجودا في ذاته وبين ان يكون يحتاج الى امور هي غير ذاته وذاتياته فان المبادي كما سيجيء على ضربين الذاتيات
سواء كانت موجودة بوجود واحد كالاجناس والفصول او لا كالعلل المادية والصورية والخارجيات كالفواعل والغايات وكالموضوعات
للاعراض وكالصور للمواد والمواد للصور فالمبدأ الذي من القسم الاول هو الذي لا يحصل الشيء المتقوم به نوعا بدون ان يكون ماخوذا
معه في وجوده واما الذي من القسم الثاني فلذي المبدء وجود مباين او وجود ذلك المبدأ الآخر ان العرض كالسواد والبياض و

غيرها متحصل الطبيعة في ذاته نوعا تام الماهية في حقيقة نفسه ومع ذلك لا يجوز ان يوجد بالفعل مجردا عن الموضوع وكذلك
الموجود الصادر من الفاعل الحاصل لاجل غاية فله ذات متحصلة تامة الحقيقة الا ان وجوده في نفسه مفتقر الى هذين المبدئين
من غير ان يدخلا في قوام حقيقته فكذا حال الجسم بالمعنى الذي هو مادة فانه مفتقر الى صورة اخرى نوعية افتقار المادة الى الصورة
التي بها يصير موجودة بخلاف جنس البسائط كالمقدار مطلقا فانه لا تحصل له في نفسه نوعا مشارا اليه عقلا او حسا الا
بانضمام فصل اليه في العقل ضرورة ليجعل بانضمامه متحصلا خطا او سطحا او جسما حتى يصير جايزا ان يوجد ثم اذا وجد ليس وجوده
مقدارا او شيئا اخر ليكون مركبا لجهة وحدة طبيعة بل مقدارا فقط وان كان ذلك المقدار بعينه خطا او سطحا حتى يكون بين
ما به الاشتراك بين انواعه وبين ما به الاختلاف في الوجود كما اشرنا اليه لان طبيعة الماهية الجنسية يجوز ان يختلف انحاء وجوداته
ولا وجود للمعنى الجنسي الا مردوفا معناه بمعنى اخر في الوجود لا مردوفا وجوده بوجود شيء وان كان هو في نفسه متحصل الوجود
كردافة العرض للموضوع والمادة للصورة وهكذا حال الجسم اذا ردف بصورة اخرى غير الجسمية فانه في نفسه يصح ان يوجد
بالاسباب التي لها ان توجد بها التي بعضها كالهيولى والاتصال وبعضها شيء اخر يفيده كالانانية ووجود اخر غير وجوده
بما هو جسم مطلق واما الجنس البسيط كالمقدار فانه لا يتصور ان يوجد معرى عن الفصول بل يحتاج في وجوده الى فصول تلك
الفصول ذاتيات له لا يخرجه الوجود الى ان يصير بحصول تلك الذات شيئا غير المقدار مثلا بل حاجته اليها في نفس المقدارية
لا في شيء زايد في الوجود على المقدار وفي بعض النسخ يخرجه بدون لا وغير المقدار اي حاجته اليها في نفس المقدارية المتحصلة
لا في شيء زايد عليها فان المقدار اذا تحصل بشيء من الذاتيات وصار نوعا موجودا كالخط مثلا لم يكن الا مقدارا او شيئا غير المقدار
فان الخط وجوده مقدارا نفس وجوده خطا وكذا السطح والجسم وفي بعض النسخ بدل لا يخرجه لا يخرجه اي لا يخرجه الذاتيات من المقدارية
الى شيء غير المقدار كما يخرج الصور اللاحقة للمادة الى شيء اخر فان لحوق الخطية والسطحية والتثنية الى المقدار لا يخرجه عن نفس المقدارية
وان كانت لتلك الذاتيات معان مختلفة ووجودات متخالفة اذ المقدار المطلق لكونه معنى مبهما يجوز ان يتخالف انحاء وجوداته و
تحصلاته فيكون مقدارا مخالفا لمقدار اخر بنفس المقدارية كما اومأ اليه مرارا واما صورة الجسمية اي الجسم بما هو جسم وانما عبر
عنه بها ليدل على كونه امرا محصلا للصورة محصلة نوعية لان الحكم لا يتغير سواء كان الجسم جوهرا بسيطا كما هو عند الاقدمين او
مركبا من المادة والصورة كما هو عند المعلم الاول واتباعه فانه على كلا المذهبين في ذاته طبيعة نوعية لا اختلاف بين افرادها فان جسما لا
يخالف جسما اخر في مجرد الجسمية ولا بفصل محصل لمعنى الجنسية اذ الفصل المعنى الجسمية فهو الاتصال وقبول الابعاد امر مشترك
بين الاجسام كلها والتي يختلف بها الاجسام امور لاحقة زايدة على الجسم ثم لا يكون اختلاف الاجسام بها اختلافا في نفس
بل في كمالات زايدة عليها **قوله** فلا يجوز ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة لما بين وحقق بالبرهان
ان الجسمية طبيعة واحدة لا يختلف افرادها الا بالخارجيات من الفصول التي لا دخل لها في افادة الجسمية وكل ما يختلف افرادها
الا بامور خارجية فهو نوع محصل في الخارج فالجسمية طبيعة نوعية ثم نجعل هذه النتيجة صغرى لبرهان اخر بان نضم اليها كبرى فنقول
ان الجسمية طبيعة نوعية لا يختلف افرادها في نحو الوجود فينتج مصرح باللازم وهو ان الجسمية لا يجوز ان يكون بعض افرادها محتاجا
الى المادة وبعض افرادها غير محتاجة الى المادة لان الحاجة الى المادة حاجة في نحو الوجود ولا يمكن ان يكون نحو وجود الطبيعة النوعية مختلفا
بل حتى يكون تارة موجودة لوجود رابطي بمحل مادة وتارة بوجود استقلالي قايم لا في محل واللواحق الخارجية لا يغير نحو وجود الشيء
النوعي ولا يصير بسببها مستغنيا عن المادة بوجه من الوجوه بعد ان كان بحسب الذات مفتقرا اليها وبالجملة المحتاج الى المادة والغني
عنها نوعان مختلفان من الوجود لا يمكن ان يكون المنقسم اليهما طبيعة واحدة بوجه من الوجوه وسبب من الاسباب فكل ما يحتاج الى المادة
لا يمكن تجرده عنها سواء كان جسما او شيئا اخر وكذا كل ذي مادة يكون مفتقرا في وجوده دائما اليها فكل جسمية مع قطع النظر عن
اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرهما مفتقرة الى المادة فقد بان ان كل جسم مؤلف من مادة وصورة وههنا دقيقة يجب التنبيه
عليها وهو ان الجسمية يمكن ان يوخذ على وجه يكون صورة وعلى وجه يكون مركبا من المادة والصورة كما ان الواحد قد يوخذ بنفس
الواحد وقد يوخذ شيئا ذلك الشيء هو الواحد فان اخذت الجسمية بان يكون نفس الممتد في الجهات الثلث كانت جسمية محضة

ولا يؤخذ كذلك الا في الوهم وان اخذت شيئا ذلك الشيء هو المبدء في تلك الجهات كانت مركبة من شيء وجسمية بالمعنى الاول فحاجة الجسمية
بالمعنى الاول الى المادة حاجة وجودية وحاجتها بالمعنى الثاني الى المادة حاجة في المهية والقوام وسيوضح لك هذا المعاني في
مباحث المهية حيث يذكر ان الفصل باي معنى فصل وباي معنى صورة وباي معنى نوع وان صورة الشيء تمام حقيقة نوعيته
حتى انه لو امكن وجودها مجردة عن المادة لكانت صورة ونوعا بسيطا **قوله** الفصل في ان المادة الجسمية لا يتعرى عن
الصورة ونقول الان ان هذه المادة الجسمانية يستحيل ان يوجد الا المقصود في هذا الفصل بيان امتناع تجرد الهيولى عن مطلق
الصور وعليه براهين احدها ما ينبه لنا وهو ان الهيولى كما بينه الشيخ امر حقيقته انه جوهر مستعد فالاستعداد فضل للهيولى
وكلما كانت ذاته نفس القوة والاستعداد لا يمكن وجوده معرى عما يحصله ويجعله نوعا من الانواع بالفعل فالهيولى لا يمكن وجودها
الا مع صورة تقومها موجودة بالفعل فان قلت جزء الموجود لا بد ان يكون موجودا بالفعل فكيف جعلتم الهيولى في ذاتها امرا
بالقوة قلنا جزء الموجود بالفعل لا بد ان يكون بالفعل في الواقع لم من ان يكون باعتبار ذاته بذاته او باعتبار امر يلزمه ويحصله
بالفعل سيما الجزء المادي فانه الجزء الذي به يكون الشيء بالقوة كما يقال ان الكلي الطبيعي كالانسان المطلق مثلا موجود في الخارج
مع ان كل موجود لا بد ان يكون متشخصا فان معنى ذلك لم من ان يكون متشخصا بذاته من حيث ذاته او من حيث ما يقوم ذاته فكذلك
ههنا وبالجملة الهيولى لو كانت مستقلة الوجود او كانت جزء صورة الشيء لامتنع كونها بالقوة وليس الامر كذلك لانها بعض موجود
مستقل ذلك البعض غير مستقل ولا تام الوجود وكل كل مادة فانها بالقوة ذلك الشيء بخلاف الصورة للشيء فانها بالفعل ذلك
الشيء وثانيهما ما افاده الشيخ وهو ان الهيولى لو وجدت معراة عن الصور لزم تركبها من الهيولى والصورة والمفروض ليس كذلك
هف بيان الملازمة انها لو وجدت قائمة بذاتها لكانت امرا بالفعل وكان فيها ايضا استعداد شيء اخر فيكون ذلك الوجود
لها مركبا من مادة وصورة على ان الكلام في مادة المادة فيلزم اما التسلسل او الانتهاء الى مادة اولى فكل مادة اولى لا يمكن تعريها عن الصورة
واول صورة تقوم الهيولى البسيطة هي الجسمية لان الهيولى ما لم تتجسم او لا جسما مطلقا لم يتنوع بالانواع الجسمية وانواع انواعها
هذا اذا كان المنظور اليه حال الهيولى وتحصلها شيئا ترتيبا زمانيا بحسب التقدم الاستعدادي واما النظر في الترتيب الذاتي بين
الموجودات في انفسها فكل ما هو اقوى تحصلا واتم وجودا فهو اقدم وجودا مما هو اضعف تحصلا وانقص تجوهرا فالصور النوعية
التي هي مبادي الفصول القريبة كالناطق مثلا هي اقدم في الوجود من الصور التي هي مبادي الفصول البعيدة كالحساس و
النامي وقابل الابعاد على ترتيب قربها وبعدها والمتاخر عن الجميع هي المادة الاولى هي باز اء الجنس الاقصى اعني الجوهر قوله وايضا اذا
فارقت الصور الجسمية فلا يخ اما ان يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها او لا يكون له هذه حجة ثالثة لامتناع تجرد الهيولى من
الجسمية ولواحقها وهو انها لو تجردت فان كان ذات وضع وحيز وكانت اما ممكنة الانقسام فيكون احد المقادير الثلثة وقد فرضت
مجردة عنها وعن ما يستدعيها او غير ممكنة القسمة فيكون نقطة وما في حكمها لا ينجزي اصلا من ذوات الاوضاع بالاستقلال لامكان
في حد نفسه منقطع الاشارة الحسية ومنتهى الخط اذ لو وجدت منحازة الذات عن الخط وفرض انها انتهى اليها خط لم يخ اما ان يلاقيها
بنفسها فهي طرف الخط او ان يلاقيها بنقطة اخرى غيرها ثم ان لاقاها خط اخر فهو ايضا لاقاها بنقطة غيرها فاما ان يتباين
النقطتان في الوضع فيكون المتوسط منقسما وان لم يتباينا فيكون ذاته سارية في ذاتهما وذاته منحازة عن الخط فذاتاهما منحازة عن
الخط فذاتاهما منحازتان عن الخطين فللخطين طرفان اخران وقد فرضناهما يتين نهايتهما هف وقد عرفت في مواضع اخرى من الطبيعيات
وغيرها من انه لا يجوز وجود النقطة منحازة مفردة عن الخط كالخط عن السطح والسطح عن الجسم وان لم يكن ذات وضع واشارة بل يكون
كالجواهر المجردة فلا يخ اما ان يستحيل اتصافها بالتجسم والتقدر او يمكن فان كان الشق الاول لكانت من الجواهر العقلية تامة الوجود
بالفعل فيكون خارجة عن جنس جواهر المادي والمقدر بخلافه وان كان الثاني فلا يخ اما ان يحل فيها المحصل لها من المقدار دفعة
او تدريجا على نهج الحركة في حيز مخصوص فعلى الاول اذا صادفها المقدار وقد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمة ومتحيزة و
ان لم يكن محسوسة وهو يخ وان لم يكن في حيز مخصوص فلم يكن فيها ولا في نفس المقدار ما يقتضي التخصيص فلم يكن حيز اولى به من حيز ولا محيز
لا بد ان يكون عند المصادفة في حيز فهو اما في جميع الاحياز او في بعضها دون بعض والاول يخ لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت

بما هو جوهر

الاخر

الاخير واحد والثاني يلزم ترجيحا من غير مرجح ويظهر هذا اشد ظهورا ان يحمل جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها في ذاتها قابلية
لبس الصورة المدرية لا المطلقة ولا الخصوصية لتساوي نسبتها الى جميع الصور فلو فرضنا انها لبست تلك الصورة فلا يجوز ان
يحصل في جميع الاجزاء التي للمدرة ان يحصل فيها بالقوة ولا في بعض من جملة حيز كليتها او كلية جزئها الطبيعي لفقد المخصص لها بواحد
من تلك الابعاض فان مقتضى الصورة المدرية يعني الارضية ليس الا الوقوع في جزء ما من الاجزاء الحيز الطبيعي لكلية الارض وذلك لا
يوجب الوقوع في جزء معين منها فلا بد من اختصاص مادة المدرة بحيز معين من كلية الارض ان يكون لها جهة مخصصة زائدة على
طبيعة المدرية وليست تلك الجهة الا علاقة وضعية يوجب لها نسبة وضعية الى ذلك الحيز اذ غيرها من الاسباب والمعاني والصفات
لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبة الفاعل المفارق رغم كونها هيولى وسائر الاوصاف الفاعلية والبواعث الغائية
الى الجميع فلا يتخصص بها صورة مقيدة شخصية وحيز معين شخصي فلا تاثير لشيء الا بنسبة وضعية وهي لا يكون عند المفارقة
فاذن قد علم ان امثال هذه الحصولات بحيزيات طبيعية في جهاتها واحيازها التي يكون اجزاء الحيز عنصرها الكلي وجهته مما يحتاج
الى مخصص زائد على محض طبيعتها وذلك المخصص اما سبب قاسر اوقعها في موضع يكون هذا الموضع من احياز عنصرها اقرب المواضع
منه يتحرك اليه بحركة مستقيمة بالطبع او حدوثها في الابتداء في ذلك الموضع الذي كان موضعا طبيعيا للصورة التي فسدت وحدثت
منها هذه فتحركت ايضا على سمت مستقيم الى هذا الموضع او وقوع مادة حدوثها في هذا الموضع عند كونها مستورة بصورة اخرى بالقسر
فاذا حدثت هذه بقيت في هذا الموضع ساكنة بالطبع او وقعت بنقل ناقل نقلها الى هذا الموضع من موضع آخر وهو ايضا احياز عنصرها
الكلي الشيخ قد اشبع الكلام في هذا المقام في الطبيعيات فان قلت ما السبب في وقوع بعض من اجزاء الارض في جهة ووقوع بعض
آخر في جهة اخرى مع اشتراكهما في الصورة الارضية قلنا الاجزاء بالفعل للارض بحسب طبيعتها الارضية لانها متصلة واحدة واقعة
بنفسها في حيز واحد لجهة السفل ما لم ينقسم بسبب من اسباب القسمة كالوهم او القطع او حلول العرض فاذا انقسمت بسبب منها
فذلك السبب هو الذي عين حيزه كما عين وجوده فعلم ان مادة المدرة بعد تجريدها ولبسها مادة اخرى صورة الارض لا تخصص لها
اصلا بجهة من الجهات الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة زائدة على انها كانت مادة لمثلها سابقا وكذا على اكتسائها هذه الصورة
ثانيا ليكون تلك المناسبة قد اختصت بتلك الجهة وهي لا يكون الا وضع ما وقد فرض ان لا وضع لها واما على الاحتمال الاول وهو
كون قبول الهيولى لمقدار معين لجمالة لا دفعة بل على التدريج والانبساط فالمحذور المذكور عايد بشقوقها وهي كونها بعد التكامل
والانبساط اما في جميع الاحياز او لا في حيز او في حيز مخصوص بلا سبب مخصص والكل محال على ان كل منبسط في المقدار يلزمه لا محالة جهات
واطراف وضعية والمفروض انها مما لا وضع له ولا حيز هف ومنشأ هذه المفاسد التي لا محيص عن كلها هو فرضنا وجود الهيولى
معراة عن الصورة الجسمية فعلم ان لا وجود لها بالفعل الا متقوما بوجودها بالصورة الجسمية ثم انك قد قرع سمعك منا ان الذي
لا حظ له في نفسه من الامتداد وقبول القسمة الى اجزاء خارجية بالفعل او موهومة موجودة بالقوة فلا يمكن ان يكون موضوعا للمقدار
فالشيخ بنى على ذلك بقوله وكيف يكون ذات لا جزء لها بالفعل ولا بالقوة يقبل الكم فالهيولى عند التجرد لا يمكن ان يقبل المقدار لا دفعة ولا
تدريجا فاذن لا بد ان يكون وجودها متقوما بصورة جسمية بان يكون وجودها تابعا لوجود الجسمية حتى يكون الجسمية عينية
لها الوجود ولو عكس الامر لكانت الحالات عايدة حيث يكون لها في نفسها ذات متقررة ثم يحلها الجسمية **قوله** وايضا فانها الا
اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلة لشيء لا تعري عن مقبول اه هذه سبيل آخر لامتناع تجرد الهيولى عن الجسمية وهو ان
وجودها لا يخ اما وجود قابل او لا يكون وجوده قابل والثاني محال كما دل عليه حده سالك اثبات الهيولى وهو برهان القوة والفعل
الدال على ان مادة الجسم وجودها وجود القابلية فتعين الاول فيكون الهيولى لازمة القبول لشيء ما لان لوازم الماهية لا تنفك عنها فلا
يمكن تجردها عن المقبولات وهذا هو التحقيق لكن الشيخ اراد زيادة الاستظهار فذكر ان في الاحتمال الاول يلزم ان يكون دائمة القبول
فلا يصح تعريها عن مقبول لها وعلى الاحتمال الثاني وهو ان لا يكون وجودها وجود قابل فقط بل يكون بوجودها الخاص امرا متصلا
ثم يعرضه انه يقبل المقدار يلزم ان يكون المقدار الجسماني عرضا له وصيرورته بحيث يتقدر بعد ان لم يكن ذا جزء لا بالفعل ولا بالقوة و
ذي حيز لا بالفعل بعد ان لم يكن في حيز ولا في جهة من الجهات بل كان جوهرا متقوما في نفسه غير موصوف بشيء من هذه الصفات

وخ لايخ اما ان لا يبقى عند التقدير وقبول التكثر والانصاف بهذه الصفات وجوده الخاص الذي لا يتقوم ويتحصل بانه لا ينقسم ولا يتجزى بالوهم
والفرض اصلا فيكون وجوده الامر العارض للشيء بما يبطل ذاته ووجوده الذي به قوام ذاته وهو محال لان عوارض الاشياء كمالات ثانية
لها تفيدها فضيلة وعاما لا بطلانا وفسادا واما يبقى وجوده الخاص الذي من جهة الهيولى هيولى لكن وجدانيته التي كانت له وعدم
انقسامه قبلوا بالقوة لم يكن لما يتقوم به الهيولى بل الامر عارض غير مقوم والذي فرضناه وجودا خاصا لم يكن من المقومات بل من العوارض فيكون
ح للهيولى صورتان صورة عارضة عند التجرد بها يكون واحدا غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة وصورة اخرى عارضة عند التجسم بها
يكون كثيرة بالقوة واحدة بالفعل وبالقوة القريبة من الفعل فيكون الهيولى جوهرا مشتركا بين الصورة المجردة والصورة المجسمة قابلا للامرين
من شانه ان يوجد مرة وجودا غير منقسم اصلا ويوجد مرة وجودا منقسما بالقوة القريبة من الفعل كالمقدار وما في حكمه فلنعد الكلام
الى ذلك الجوهر المشترك **قوله** فلنفرض الان هذا الجوهر وقد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الاخر وحكمه ان
يفارق الصورة الجسمانية اما لما لزم من تجويز مفارقة الهيولى عن الجسمية وكونها عند التجرد موجودة بوجود ممتنع عن الانقسام بالقوة
بحسب لاجل صورة تلحقها كون جوهر واحد مشتركا تارة وجد مفارقا غير قابل للقسمة وتارة يوجد متقدرا قابلا للقسمة يريد
الشيخ ابطال هذا اللازم بابطال شقوقه واقسامه فنقول انا اذا قسمنا جسما بنصفين فانقسم الجوهر الهيولاني بالفعل اثنين كل منهما
غير الاخر بالعدد وانفردت هيولى كل جزء بصورة والفرض جواز مفارقة الهيولى عن الصورة مطلقا فتوهمنا تجرد كل من الهيوليين عن
صورتها فبقي كل منهما جوهرا مجردا بلا صورة جسمية وواحدا غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة القريبة ثم فرضنا تجرد الجوهر القابل
قبل القسمة عن الصورة اي فرضناه بحاله كما كان من غير قسمة الا انه زيلت عنه الصورة فيبقى هو ايضا جوهرا واحدا بالقوة وبالفعل
جميعا فح لايخ اما يتحقق ههنا مخالفة بين هذا الجوهر الوحداني الذي بقي وجوده واحدا من غير عروض قسمة عليه وانفصال
جزء منه وبين هيولى كل واحد من النصفين التي بقيت بعد القسمة جوهرا واحدا غير قابل للانقسام وهي جزء من ذلك او لم يتحقق مخالفة
بينهما فان تحققت المخالفة بينهما فهذه المخالفة اما بالماهية ولوازمها وهي واحدة في الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا
يكونان عند عدم الجسمية واما بتفاوت في المقدار فهو مسلوب عنهما او بعروض كيفية او مقدار يوجد لاحدهما ولم يوجد للاخر
فالطبيعة واحدة فيهما والاستعداد واحد ولم يحدث حالة الا مفارقة الصور الجسمانية وتلك المفارقة مشتركة ولا تعقل المفارقة
مشتركة وايضا لو اختلف احدهما بشيء دون الاخر كتفاوت كيفية او مقدار فهل الكلام الا فيما به يختلف احدهما عن الاخر واما
بفساد احدهما بعينه وبقاء الاخر او ببقائه وفساد الاخر فان كان المفسد المعدم له زوال الجسمية فلا يختص احدهما به دون الاخر
فارتفاع الصورة الجسمية عن احدهما ان كان معدما له فيجب ان يعدم الاخر ايضا ارتفاعها وايضا ان كان ارتفاع الصورة الجسمية
معدما للهيولى فلم يمكن تجردها عن الصورة وهو عين المط والمقدر جواز التجرد هف وان كان ارتفاع الصورة عن احدهما معدما
للاخر فهذا غير معقول اذ لا منافاة بين رفع صفة عن شيء ووجود شيء اخر من شانه ان يتصف بمثل تلك الصفة وان كان الفسد
لاحدهما وهو هيولى احد القسمين امتزاجه مع هيولى القسم الاخر وصيرورتهما واحدا فهو ايضا ممتنع فيما لا مقدار له او معنى ذلك
الاتحاد ان يزول عن الجسمين صورتاهما المقداريتان ويحدث لمادتهما صورة مقدارية واحدة نسبتها الى المقداريتين تشبه نسبة
الكل الى الجزئية فيقال انهما اتحدتا واما حقيقة الاتحاد بين امرين متحصلين فذلك مح كما بينه الشيخ بقوله ومن المحال ان يتحد جوهران الى
قوله كلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة وبالجملة فظهر ان هذه الشقوق التي يفرض ان يقع بها المخالفة بين المادتين المفارقتين
اعني مادة جزء الجسم ومادة كله كلها باطلة وبطلان اللازم باقسامه يوجب بطلان الملزوم فبطل الشق الاول وهو تحقق المخالفة
بينهما واما الشق الاخر وهو انتفاء المخالفة بوجه من الوجوه فهو ايضا باطل اذ يلزم من ذلك ان يكون حكم الشيء اذا لم ينفصل عنه شيء
ما هو غيره وحكمه وقد انفصل عنه غيره حكما واحدا وكذا يلزم ان يكون حكمه وهو منفرد عن الغير وحكمه وقد انضم اليه غيره حكما واحدا
من جميع الوجوه اي حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا وبطلان اللازم وهو الاتحاد بين الحكمين على الوجهين يدل على بطلان الملزوم
وهو عدم المخالفة بين الجوهرين المفارقين عن الجسمية واذا بطل الشقان الاولان وهما المخالفة وعدم المخالفة بينهما بطل ما هو المفروض
من تجرد الهيولى عن الصورة وهو المط **قوله** وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع ذاته استعداد

للانقسام لما ثبت من قاعدة في الاتحاد الحقيقي بين الشيئين انه لا يمكن توحيد الكثير ولا تكثير الواحد الا بالمعنى الآخر الذي
يختص بالمقادير والمقدار اشد هو الفصل والوصل بين الجسمانيات اذ الاتصال نحو آخر كالتخلخل والتكاثف فيتفرع عليه ههنا
قاعدة اخرى تنتج بها في اتحاد الهيولى بهيولى اخرى عند التجرد بل تجرد الهيولى مريد انضاح وهي ان كل من شانه ان ينقسم في وقت
من الاوقات ويتكثر فلا بد ان يكون في طباعه وحقيقة ذاته استعداد القسمة المقدارية بان يكون ذلك الاستعداد ذاتيا مقوما
في حقيقته وان منعه عن قبول الانقسام وخروجه من القوة الى الفعل مانع عارض سواء كان العارض لازما او مفارقا كما في
الفلك والاجسام الصلبة المتباينة عن الانقسام وذلك الاستعداد منشأه مقارنة المقدار فيمتنع حصوله الا بالمقدار
فثبت من هذا ان الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة الجسمية لانها شيء من شانه ان ينقسم اثنين بعد ان كان واحدا وذلك عند
انفصال الجسم وان يتحد بعد ان كان اثنين وذلك عند اتصال الجسمين فان قلت ما بال المقدار اذا طرء عليه الانفصال انعدم
وهو الذي به يستحق المادة الانقسام وما بالها اذا اتصل بمثله انعدم وهو الذي يستعد المادة للاتحاد قلنا لا منافاة بين
كون الشيء قابلا للمادة لان يقبل شيئا مثله وبين انعدامه عند حصول المقبول اذ المثلان كالمتضادان لا يجتمعان في موضع
واحد فاذا حدث احدهما زال الآخر والحاصل ان وجود المادة وجود يلزمه قبول الكثرة فلا يقوم الا بالمقدار فلا يمكن ان تتعرى عن
الجسمية تفريع لما تبين وتحقق ان الهيولى في ذاتها وهويتها امر جسماني لا يمكن لهويتها نحو آخر من الوجود بل يكون امرا عقليا
غير قابل للقسمة فلا يمكن للذهن ان يتصور امرا يكون هو في ذاته هيولى اذ كل ما يتصور في الذهن فهو صورة عقلية ووجودها
وجود غير قابل للانقسام لكن للذهن ان يتصور شيئا هو بعينه عنوان جوهر بالقوة غير متحصل بالهوية قابل للكثرة والوحدة وذلك
العنوان امر صوري عقلي غير قابل للقسمة اصلا فكل ما يحصل من الهيولى في الذهن يكون حقيقته غير حقيقة الهيولى بحسب الفرض
ان يصير عنوانا لها وان يحكم عليها باحكام الهيولى بحسب الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية وبهذا الوجه يستقيم الاحكام التي
ذكرت في الاستدلال على نفي تجردها عن الجسمية **هو لس** ولان هذا الجوهر انما صار كالمقدار حده فليس بكم بذاته فليس يجب
ان يختص ذاته لقبول قطر بعينه دون قطر آخر يريد بيان صحة التخلخل والتكاثف الحقيقيتين وهما نوعان من الحركة في الكم وذلك ببيان ان
الهيولى في ذاتها ليس بكم وان كان وجودها غير منفك عن كمية ما والدليل على مغايرتها في الوجود عن الكمية والمقدار قبولها الانقسام
والاتصال والوحدة والكثرة ولا كذلك نفس المقدار وكذا صورة الجسمية التي بها قوام الهيولى امر مغاير للمقدار في الوهم فاذن نسبة
الهيولى في ذاتها الى سائر الاقطار والمقادير نسبة واحدة فلا يختص ذاتها من جهة ذاتها بقبول امتداد بعينه دون امتداد اطول
منه او اقصر ولا بقبول مقدار بعينه دون اكبر او اصغر وان كانت الصورة الجرمية الجوهرية واحدة واحدة في الصورتين لما علمت ان
الصورة الجوهرية ايضا مما لا جزء لها معينا وهميا او حسيا ولا تفاوت بين واحدة منها وواحدة اخرى في العظم والصغر وغير ذلك
بحسب ذاتها بل بحسب ما يعرضها من المقدار فهي ايضا مما لا يجب بها الاختصاص بقدر دون وفي رفنسبة ما هو غير متحيز في ذاته
كالهيولى او غير متحيز تحيزا معينا وهميا او حسيا بل فرضيا عقليا فقط كالصورة الجسمية الى اي مقدار معين نسبة واحدة والا
لكان مقدار معين يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه او ينقص عنه والحال انه غير متحيز وغير مختلف النسبة الى كل وجزء فمحال
ان يكون جزء منه في ذاته يطابق جزء من المقدار وهو في ذاته معرى عن التحيز بالقوة القريبة نعم يمكن ان يتصف بذلك ثانيا وبالعرض
فيحصل له من جهة المقدار جزء وكل فيطابق جزؤه جزء المقدار وكله كل المقدار كساير الاوصاف التي يكون بالعرض كالتحيز وقبول
الاشارة والشكل والحركة وغير ذلك فظهر مما ذكر انه يمكن للمادة ان تصغر بالتكاثف وتعظم بالتخلخل وقوله هذا محسوس اي وجود
التخلخل والتكاثف مما يثبت باعانة الحس فان الحس يشاهد انشقاق القارورة اذا ملئت ماء واحكم صماميها والقيت في النار فيعلم ان
الشق بزيادة المقدار لما في القارورة لا بسبب دخول النار من خارج اليها اذ لم يبق في داخلها مكان لما يفشو اليها ثم ما الذي الجأها
ان يدخل اضيق موضع من شانها الخروج عنه بالطبع الى جهة العلو وكذا يشاهد الحس دخول الماء في قارورة يلصق ماؤها فيكب على
الماء فيعلم النفس ان ذلك لاجل ان الماء يجذب بعض الهواء الذي فيها بالقسر فلو لا حصل التخلخل في الباقي يلزم الخلاء وهو محال فاذا كب
على الماء يدخل فيها صاعدا لرجوع الهواء الباقي الى قواه الاصلي لزوال القاسر وامتناع الخلاء ولولا ذلك لما صعد الماء الذي

من طبيعة التسفل فهذه حجة عند العرض على التخلخل وعند الكبت على التكاثف والاستدلالات التي ذكرها منكرو الهيولى ومنكرو التخلخل و
التكاثف المبنيين عليها عن هاتين الجهتين تعصبات خارجة عن التحصيل وتكلفات صادمة للتحقيق **قوله** بل يجب ان يكون تعين المقدا
عليها بسبب يقتضي في الوجود ذلك المقدار اه يعني لا يكفي في تعين المقدار الجسمي وجود الهيولى ووجود الصورة الجسمية فقط بل لا بد فيه
من سبب غيرهما وذلك السبب لا بد وان يكون من احوالها المقارنة لها لانه لا يخ اما ان يكون امرا مقارنا لها كالصور والاعراض واما ان يكون
امرا خارجا مباينا اما السبب المباين فلا يخلو اما ان يكون افادته المقدار للمادة المتقدرة بتوسط شيء اخر بان يؤثر اثرا يتبع ذلك الاثر
حصول المقدار او يفيد استعدادا اولا ثم يفيد بواسطة المقدار او لا يكون افادته بتوسط شيء اخر فالشق الاول من الترديد الاول
هو المتا وكذا الاول من الثاني يرجع الى ما هو المطا وهو ان السبب القريب لحصول المقدار صورة او عرض فيكون اختلاف المقادير
في الاجسام لاختلاف احوالها من الصور والاعراض واما الشق الثاني من الثاني فهو باطل والا لزم ان يكون المواد والاجسام كلها
لكونها متساوية الاستحقاق للكم متماثلة المقادير والاحجام لان الهيولى قابلة صرفة والجسمية طبيعة واحدة مقتضاها واحد والفاعل
الخارج نسبته الى المقادير نسبة واحدة فيلزم ان لا يختلف اثره في القوابل المتساوية الاستعداد فلا يختلف مقاديرها واللازم باطل لان
الوجود يكذبه فكذا الملزوم **قوله** ومع ذلك ايضا فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم اه يعني لو فرض جواز
كون الاجسام متساوية الاحجام حتى يكون كل منها بحجم غيره فالكلام في تعين ذلك الحجم لها دون غيره من الاحجام عائد لان نسبة ذلك
السبب الى جميع الاحجام واحدة كما ان نسبته الى جميع القوابل واحدة فليس يجب ان يصدر منه حجم واحد على الجميع الا امر يضاف
اليها فيكون بانضيافه الى المادة والجسمية يستحق المادة المقدار المعين فلا يكفي وجود المادة والجسمية ولا ايضا وجودهما مع وجود
السبب المفيد المصور للمادة بالكمية الخاصة الا مع انضمام شيء اخر او حالة اخرى لاجلها يستحق المادة لان تصورها المصور بذلك
المقدار وتلك الكمية واذا اختلف المقادير فذلك الشيء ايضا يجب ان يكون مختلفا لكن يجوز ان يكون الاختلاف فيه اما بالنوع
او بالاشد والاضعف والاول كما بين الحرارة والبرودة فان الحرارة مما يفيد مقدار العظم بالتخلخل والبرودة يفيد مقدار الاصغر
بالتكاثف والثاني كمراتب الحرارات والبرودات وكل مرتبة من مراتب الحرارة تفيد قدرا خاصا من الزيادة في حجم القابل وكلما
صارت الحرارة اشد صار القابل اعظم قدرا وكذا البرودة كلما كانت اشد كان القابل اصغر قدرا **قوله** وان كان الاشد
والاضعف يقرب الاختلاف في النوع اه يعني ان الاختلاف بالشدة والضعف يقرب من الاختلاف بالحقيقة وذلك معنى كون
فرد من افراد معنى واحد كالحرارة مثلا اشد من الاخر ان يكون ذلك الفرد في حد نفسه بحيث يكون كانه امثال الفرد
وهذا لا يتصور عند المشائين الا بان يدخل في حدود الافراد شيء زائد على المفهوم المشترك داخل في كمالية بعض الافراد ونقصها
عند اتباع المشرقين التفاوت بين الافراد ايضا بنفس المعنى المشترك الذاتي فعلى كلا المذهبين يكون الاختلاف في الاشد و
الاضعف قريبا من الاختلاف في النوع اما على المذهب الاول فلان الاختلاف بين الافراد بهما راجع الى الاختلاف بالوجودات
للافراد والاختلاف بالوجود يوجب الاختلاف بالنوع واما على المذهب الثاني فلان التفاوت في نفس الحقيقة بحسب كمالها ونقصها في
ذاتها قريب من الاختلاف بالانواع جنس واحد لكن الفرق بين الاختلاف بالنوع والاختلاف بالاشد والاضعف على كلا المذهبين ظاهر
عند اهل البصيرة والاعتبار **قوله** فقد علم ان الهيولى الواحدة بعينها لمقادير مختلفة وهذا ايضا مبدأ للطبيعيات قد صح
من المقدمات المذكورة كاثبات تبدل المقادير على جسم واحد وان المادة في نفسها لا حظ لها من المقدار وان الجسمية تقتضي
مقدارا معينا والا لتسبب المفارق مما يقتضيه بل لا بد من استعداد المادة لوجوده ومن اختلاف الاستعدادات لاختلافه وتعاقبها
لتواردها ان الهيولى الواحدة بعينها قد يستفيد تارة لمقدار وتارة لمقدار اخر اعظم منه او اصغر دفعة او على التدريج وهذه المسئلة
ايضا من المسائل التي هي مبادي العلوم الطبيعية اذ يبتني عليها كثير من مقاصد الطبيعيين كحركات النمو والذبول وحدوث البخار
والسحب والرياح والامطار والثلوج والعيون والزلازل وغيرها كما يظهر عند التامل فيها **قوله** وايضا فان كل جسم يحصر
لا محالة بحيز من الاحياز وليس حيز الخاص بما هو جسم اه يريد اثبات صورة اخرى غير الجسمية بها يختلف الاجسام انواعا اعلم ان لكل
واحد من الاجسام الطبيعية معنى اخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا سميت صورا نوعية اي صور

الى النوع بالتقويم والتحصيل وهي عند محصلي المشائين من اتباع الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس جواهر هي المبادي القريبة
لآثارها المختلفة وحركاتها وسكناتها الذاتية فيسمى قوى وطبايع وتسمى ايضا كمالات اولى لها الصيرورة الجنس بها انواعا
مرتبة فهذه اوصاف وعنوانات لامر واحد في كل جسم طبيعي فمن حيث كونه مبدءا للآثار تسمى قوة ومن حيث انه مبدء للحركة
والسكون الذاتيين تسمى طبيعة ومن حيث كونه مقوما للمادة المجتمعة تسمى صورة ومن حيث كونه متمما لهيئة الجنس تسمى كمالا اولا للمستدل
ان باخذ الطريق في اثبات وجودها وجوهريتها من جهة كل واحدة من هذه النعوت والجهات اما من جهة الآثار فكما بينه الشيخ
فانا نعلم بالضرورة ان للاجسام احيازا مخصوصة يطلبها عند المفارقة ويستقر فيها عند عدم القاسر فالعنصر الثقيل كالارض
انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف كالنار انما يتحرك نحو السماء بحسب ذاته ومن جهة امر خاص به وكذا نعلم ان بعض الاجسام
قابلة للانفكاك والالتيام وقبول الاشكال بسهولة كالماء والهواء وبعسر كالارض والنار وبعضها ممتنعة عنها مطلقا كالكواكب
والسماء وكذلك مختلفة في كثير من الآثار كالكيفية والكمية والوضع وغير ذلك وهي مجبولة على حفظها عند الحصول وعلى
طلبها عند الزوال بتقاسر والرجوع اليها بعد دفعه على اسرع زمان يتصور في حقها فمبادي هذه الآثار لا يمكن ان يكون هي
الجسمية لانها كما علمت متفقة النوع في الجميع وآثار المتفق متفقة ولا الهيولى لانها قابلة محضة ليست بفاعلة ولانها مشتركة في العنصر بل
بل في الكل بذاتها عند التحقيق فيتفق اثرها لو كانت مؤثرة ولا الامر المفارق للاجسام لتساوي نسبته الى الكل ولا المبادي جل
اسمه لتعاليه صدور الكثرة عنه بلا وسايط واسطة بل الاشياء يصدر عنه تعالى على ترتيب الاشرف فالاشرف الى الاحسن
فالاخس حتى ينتهي الى الاجسام ومواد هاهنا لا ينافي القول بالفاعل المختار عند التحقيق ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح و
الفاعل بالطبع لسانا ينكره ضمير او الاخرج عن حدود الانسانية الى حد من حدود البهيمية فاذن لا بد ان يكون مبادي هذه الآثار امورا
مختلفة داخلة في ذوات الاجسام غير الهيولى والجسمية المشتركة فهي صور نوعية جوهرية اذ جزء الجواهر جواهر فثبت ان المادة الجسمية
اي مجموع الهيولى والجسمية لا يوجد مفارقة لهذه الصور الكمالية فكما ان المادة الاولى انما يقوم بالفعل بالجسمية فكذا المادة المجتمعة
انما يقوم بالفعل بالصورة فاذن المادة مطلقا اذا جردها الوهم عن الصورة وصيرها بالفعل بحيث لا يقبل الاشارة والقسمة والتجزي فكانه
قد جعل المادة غير المادة وفعل بها امرا لا يمكن ان يكون معه في الوجود الخارجي قد اشرنا الى ان القضايا المعقودة في احكام الهيولى
مجردة عن الصورة كلها حقيقيات يكون الحكم فيها على الموضوع بحسب التقدير واعترض على هذا الاستدلال بوجوه الاول لم لا يجوز
ان يكون تلك المبادي للآثار المخصوصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب اثر في الجسم لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري
وغير القسري مبدأ ما للحركة وليس بصورة والحرارة في الحديد الحامية مبدء الحرق لجسم ما والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة
وليست بصورة جوهرية فليكن ما سميتموه صورا من قبيل الاعراض وايضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة عند المشائين اعراض
مع انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها افادة التصوير وغيره فاذا كانت هذه المؤثرات القوية اعراضا فغيرها اولى بالعرضية
بل الحق ان هذه معدات والفاعل غيرها والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور بكونها مبادي جوهرية ليست متوقفا على
كونها مبادي فعالة بالحقيقة بل يكفي كونها معدات فان الآثار المختلفة لا بد لها من مخصصات مختلفة فهي ان كانت ذاتيات للاجسام
ومبادي لحصولها فيكون جواهر اذ مقوم الجوهر جوهر وان كانت اعراضا فيكون كالآثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها
فنقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهي الى مخصصات هي ذاتيات تنقسم بها الجسم الطبيعي انواعا
والاولان ممتنعان فتعين الثالث وهو المطلوب واما ما وقع منهم من نسبة الافعال والافادات الى القوى فمن باب المسامحة بعد
ما حققوا الامر من كون الفاعل في الايجاد يجب ان يكون مبرئا الذات عن علاقة الاجسام الوجه الثاني انا لا نسلم ان نسبة
المفارق الى سائر الاجسام واحدة لم لا يجوز ان يكون له خصوصية ببعض الاجسام دون بعض ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون اختلاف
الآثار لاختلاف استعدادات اجسامها ايضا صادرة عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الاولية عليها والجواب ان
الاستعداد كالقوة والامكان امر عدمي ينبئ منشأه صفة متقررة في ذات المستعد بها يستعد لامر فلك لو كانت امرا عاد
عن ذات الجسم لكان من قبيل الآثار فعاد الكلام في ترتيبه وعروضها جذعا فيتسلسل او يدور فلا بد ان ينتهي بالآخرة الى صفة

في ذات الجسم يكون مقوما بها لتقدمها على الجسم وعلى ما يصدر منه فاذا حقق الامر هكذا فليس لاحد ان يرجع ويقول انما كان
اختصاص الاجسام بعوارضها وآثارها يحتاج الى صور مخصوصة مختلفة يكون هي اسباب اختلاف الآثار فاسبب اختصاص
تلك الاجسام بتلك الصور واختلافها بها بعد اشتراكها في الجسمية العامة لانا نقول ان تلك الصور بوجودها انما هي اسباب الحصولات
الجسمية المطلقة انواعا مخصوصة وهوياتها الفائضة عن المبادي مقومات للانواع بمهيتها الخاصة ولغفلة اكثر الناس
عن هذا يتحيرون في فصول الانواع المركبة بل البسيطة ويطلبون منشأ اختصاص الفصل كالناطق مثلا بحصة جنسه في النوع
المخصوص كالانسان مع كون الجنس امرا واحدا في جميع الانواع التي تحته ولا يعلمون ان الجنس من توابع الفصل ولوازمه المتأخرة
عنه في الوجود والوجه الثالث انه يجوز ان يكون للمفارقات جهات مختلفة بها يختلف نسبتها الى الاجسام فيفيد لبعض الاجسام
آثارا مخصوصة ولبعضها آثار مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صورة نوعية ويكون عدد المفارقات كثيرة بحسب تكثر انواع الاجسام
كما ذهب اليه القدماء من الكلدانيين ومن يحذو حذوه من معلميه واستاذيه كسقراط وافلاطن وفيثاغورس واغاثاذيمون وغيرهم
من اعاظم حكماء الفرس والمشرقيين والحنفاء من ان لكل نوع طبيعي من الاجسام مدبرا عقليا ذا عناية بذلك النوع وهو الغاذي و
النامي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافاعيل من قوى بسيطة عديمة الشعور وفينا من نفوسنا والا لكان لنا شعور
بها كما نقله عنهم الشيخ الاشراقي في كتبه والجواب انا وان ساعدناكم في اثبات المفارقات الكثيرة وانها مبادي فعالة في هذا العالم
الا انا نعلم ضرورة ان مباشر هذه الافعال سواء كانت على سبيل الاستقلال او على وجه الوسايط امور مقارنة للاجسام
اذ لا شك ان النار محرقة والماء مبردة والارض مجففة والهواء مرطبة والفرس يعدو والشجر ينمو والحجر يهبط الى غير ذلك من الافعال
المختلفة الصادرة عن الاجسام المختلفة والقول بانهما لا سببية لها في الايجاد ولا في الاعداد مكابرة طريق اخر لاثبات هذه
الصور وهي من جهة تقويمها للطبيعة الجسمية فانها وان كانت محصلة نوعية في العقل الا انها محتاجة في الوجود الى محصلات ومقومات
اخرى اذ يمتنع ان يكون للجسم المركب من الهيولى والصورة الامتدادية امر قائما بالفعل لا يكون شيئا من الانواع التي تحت الجسم المطلق
فاذن مثل هذا الجسم يكون جنسا بوجه وان لم يكن جنسا من كل وجه كما حقق في موضعه فيجب ان يقومه ويتمم بالفعل شيء يجري مجرى
الفصل وما يقومه بالفعل يجب ان يكون داخلا في قوامه موجودا وان لم يكن داخلا في قوامه مهية وهو جوهر فذلك المقوم جوهر
وهو المسمى بالصورة النوعية والطبيعية فبين انه لا يصح ان يكون الصورة الجسمية في الاجسام التي يتعاقب عليها الصور الطبيعية تماما
لنوعيتها والا لكان يلزم ان يكون تلك الصور اعراضا لاحقة بعد تحصلها نوعا فيكون الاجسام كلها نوعا واحدا وهو محال ولا
يجوز ان يتقوم الهيولى بالصورة الجسمية على الانفراد وبالصورة الطبيعية على الانفراد اذ تبين ان مادة واحدة بسيطة لا يجوز ان
يقومها صورتان بل يجب ان يتقوم اولا الصورة الجسمية بالصورة الطبيعية فيتنوع ثم يقوم المادة والجسم هو معنى ثالث يتاحد من هذه
الامور الثلثة تاحدا بالفعل لا بمزج فارض واتحاد الهيولى بالصورة ليس كاتحاد الجسم بالبياض وان الجسم له وجود وقوام بالفعل لا بالبياض
ولا كذلك حال المادة من الصورة والاعتراض عليها من قبل شيعة الاقدمين بوجوه من الابحاث الاول ان الاحتياج على حاجة الجسم
وافتقار المادة الى المخصصات التي سميتموها صورا بلزومها للجسم وعدم جواز خلوه عنها غير صحيح لان استحالة الخلو لا يدل على الجوهرية
وافتقار المحل اليها ليس لانفكاك الجسم عن مقدار ما وشكل ما وتحيز ما مع اعترافكم بعرضيتها ثم لو اوجب كون المخصصات مقومات
الوجود لوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقويم والتحصيل
اقوى فكما سميتم مخصصات الجنس انواعا صورا فهلا سميتم مخصصات النوع اشخاصا صورا اذ لا يصح تقرره دونها وفي هذا الموضع
ابحاث متزادفة على طريق الاسئلة والاجوبة ذكرها شيخ الاشراق في كتبه تعصبا ونصرة للقائلين بعرضية الصور ونحن قد اوردنا
في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار ثم حققنا الحق وعينا الصواب ولكن طرحناها ههنا مخافة الاطناب والذي نذكره الان من تحقيق
التقضي عما ذكره ان مخصصات الاجسام والمواد منها ما هي كمالات تستكمل بها المادة ويتوجه اليها الطبيعة من الوجود الادنى لاجل
الى الوجود الاقوى لا شرف ومنها ما هي لواحق غير كمالية لا يصلح ان يكون غايات اخيرة ولا متوسطة بل يكاد ان يكون من اللوازم الصرفة

للامر العام او من التوابع الانفاقية فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسمّاة بالصور النوعية والطبايع الجسمية والضرب الثاني هي العوارض الخارجية والاولى لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصلة للانواع التي تخصها فهي يكون لا محالة جواهر والثانية لكونها متاخرة عن الانواع ولحوقها اياها بعد كمالها وتمامها يكون اعراضا **فاعلم** **عرشبتي** اذا تركب امر من امرين تركيبا طبيعيا احدهما معلوم الجوهرية والاخر مشكوكها واردت ان تعرف هل جوهر هو وهي او عرض تابع فانظر الى مرتبته في الوجود ودرجته في القوة والضعف فان كان وجوده اقوى من وجود ما انضم اليه والاثار المرتبة عليه اكثر فاعلم ان نسبة التقوم العلية اليه اولى من نسبة التقوم والمعلولية اليه بالقياس الى قرينته بعد ان يثبت عندك انه لا بد في كل تركيب نوعي او صنفي من ارتباط ما وعلية ومعلولية ما بين جزئيه فيعلم ان نسبة الجوهرية اليه اولى لان تقوم الجوهر اولى بالجوهرية وان كان ذلك الامر اضعف تحصلا واخس وجودا فاعلم ان المضموم اليه مستغني القوام عنه فيجب ان يكون هذا متاخر الوجود عنه فيكون اما مادة له او عرضا قائما **المنهج الثالث** لاثبات جوهرية الصور الطبيعية وهو من جهة كونها محصلات لجهات الاجسام الطبيعية تقريره ان هذه الامور اذا تبدلت في الاجسام بتغير بتغيرها جواب ما هو فليست هي اعراضا زايدة اذ الاعراض اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها ماهية الشيء وكل ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو للجوهر فهو جوهر لا عرض والا لكان الجوهر محصل القوام من عرض والبحث عليه مبنيا عن المقدمات الذاهبين الى عرضية كل ما يحل في غيره ان من الاعراض ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو صح الجواب بانه حديد او بحد الحديد ثم اذا حصل فيه الهيئة السيفية وسئل عنه بما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا جعل لبنات وهي بها بيتا لا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحصل فيه الا اجتماع الاشكال والاوضاع وهي اعراض فقد علم ان تبدل الحد ودخل في ان التبدل في جوهر او عرض ثم ان الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر والعرض وخاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب وعدم تبدله واما التمايز في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر متقوما بما حل فيه فلا يوجب هذا المعنى فان ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود والكلام هيهنا في التقوم بحسب الماهية والا فليرجع الكلام الى المنهج المقدم والموقف الذي سبق الكلام فيه هذا ما اللذ عن الاقدمين ان يبحث في هذا الموقف ونحن نؤخر الجواب عنه الى تقرير مسالك اخر في هذا المطلب قريبا لما اخذ من هذا المسلك استدلالا ونذكر البحث من طرف المنكرين فنشير الى الجواب على وفق اسلوب القوم ثم نعين الحق الصريح والمنهج الرابع وهو ان هذه الامور اجزاء الجواهر النوعية وجزء الجوهر جوهر فيكون هي جواهر مثل الحقيقة النار ليست مجرد الجسمية بل مركبة من جسم وامر يحصل من مجموعهما حقيقة النار وكذا الماء والحيوان والنبات وغيرها وللخصم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه او من الوجه الذي هو جوهر مسلم انه جوهر واما جزء الجوهر مطلقا او من جهة اخرى فلا فان الجسم الابيض او الحار جسم وجوهر ولكن ليس البياض والحرارة الا عرضا فهكذا نقول الماء يحمل عليه جوهر باعتبار انه جسم لا باعتبار جزئه الاخر الذي هو الصورة المائية وايضا لا يمكنك ان تحكم ان الماء من حيث انه ماء او بجميع اجزائه جوهر الا بعد ان تعلم بجميع اجزائه جوهر فيكون احتجاجك بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المطلوب الاول كيف والجوهرية اذا كانت لاجزاء اجزائه فكما لا يعقل الكل الا بالاجزاء فكذا لا يعقل الاجزاء الا باجزاء الاجزاء اذ المتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء فيلزم ان لا يعقل جوهرية الماء الا بعد تعقل جوهرية جميع اجزائه فكيف يصح ان يثبت جوهرية اجزائه بجوهرية الكل التي لا يمكن اثباتها الا بجوهرية الاجزاء والا لزم الدور هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات بيانه عن الاقدمين واما الجواب عما ذكره في الموقفين فاعلم انه من الامور المتقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان يحصل طبيعة واحدة نوعية من مقولتين ولهذا حكموا بان المشتقات وما في حكمها اذا اريد بها المركب من شيء خاص ومبدأ الاشتقاق كالاسود والابيض والرومي والزنجي اشياء لا حظ لها من الوجود انما الموجود في كل منهما اثنان موضوع وصفة كجسم وكيفية او جسم واضافة لان الملتئم من ذاتين ما جوهرية وعرض ما من مقولة لم يكن مجموعه داخلا في مقولة واحدة خارجة عن المقولتين الجزئيين ولا داخلا في مقولة واحدة عين المقولتين ولا لهما معا جنس واحد له فصل يحصله اذا علمت هذا فنقول لا شك ان النار والهواء والشجر والحجر والحيوان وغيرها لكل منها حقيقة واحدة محصلة وحدتها وحدة حقيقية غير تعليلية ولا اعتبارية فيكون جوهرا واحدا بالذات والجوهر

جنسه وقد علمت ايضا ان الجنس موجود بوجود الفصل وان كانا متغايرين فى المفهوم عند التحليل وعلمت ايضا ان الجنس المركب
متحد بالمادة الخارجية فى الوجود والفصل متحد بالصورة فيه لزم ان يكون الفصول الجواهر جواهر فيكون مبادى تلك الفصول
اعنى الصور النوعية ايضا جواهر فاذا تقرر هذا وتحقق فلنشرع فى الجواب عما يرد على المنهجين الاخيرين فنقول اما قول المستدل
فى احد المنهجين ان كل ما يتغير بتغير جواب ما هو فهو جوهر والا فهو عرض ليس مراده على الاطلاق وفى كل موضع طبيعى تحت جنس
الجوهر له وحدة طبيعية وله حد معلوم كالماء والهواء وغيرهما وله صفة خاصة معلومة ولم يعلم كونها فصلا او خاصة فبتلك
القاعدة يعرف كونها من القبيلين فيستدل بها على كون فصول الانواع الطبيعية للاجسام ليست هى المعانى الماخوذة من
الاعراض القائمة بها كما هى عند الاقدمين فان النار مثلا عندهم عبارة عن الجوهر المقدارى مع ان الحرارة المحسوسة واليبوسة
وغيرهما من مجموع الاعراض القائمة بها وكذا الماء والهواء والحيوان والنبات والجماد بل من امور اخرى جوهرية اذ هذه الاعراض وما
بازائها من المشتقات المحمولة مما لا ينبغى بفرض تبدلها او زوالها جواب ما هو فيعلم ان نارية النار ومائية الماء مثلا ليست بهذه
الاعراض المحسوسة التى عندهم مبادى الفصول واما النقض بالسيف والسرير ونحوهما فليست هى بانواع طبيعية وما يشبه بالفصول
فيهما ليست من الامور الطبيعية التى توجهت اليها الطبيعة واستكملت بها المادة بخلاف كل من العناصر والدر والياقوت والانسان
والنبات والشجر فان له عللا اربع كلها ذاتية ثنتان منها مقومتان للوجود وهما الفاعل والغاية خارجيان عن عالم التعمل و
الاتفاق وثنتان منها للماهية وهما داخلتان فى ذاته تلبست احديهما بالاخرى فى الوجود ولكل منهما حاجة الى الاخرى بوجه كما يستعلم
فى الفصل الاتى ولهما فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية فهى المسماة بالصور فالصورة الطبيعية هى جوهر واما قول
المثبتين للصورة فى المنهج الاخير ان جزء الجوهر لا بد ان يكون جوهرا فهو ايضا معناه ان كل ما علم على الاجمال انه جوهر ولو وحدة طبيعية
فجزؤه لا محالة جوهر لانه اقدم منه فى الوجود والعلم بكون ماهية الشئ الواحد كالانسان مثلا جوهرا لا يتوقف على العلم بجميع اجزائه الخارجية
كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعى وكونه قابل ابعاد ثلثة لا يتوقف على العلم بانه مركب فى الخارج من الهيولى والصورة وانما جوهران
اذ وقع الاختلاف فيهما مع الاتفاق على حد المعلوم وجوهريته فيقول المعترض ان العلم بجوهرية الشئ لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية
كل جزء من اجزائه غير صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لا حاصل له اذ جوهرية الشئ
لا يكون بوجه دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة ومقوم له ومقوم الشئ لا ينفك عنه فى اعتبار من اعتبار ذاته وحيثيته
من حيثياته فالجوهر جوهر باى اعتبار اخذ وايه حيثية اخذت له ولما تميز بالجسم الحار او الابيض فقد علمت الحال فيه فحمل الجوهر على
احد جزئيه بالذات وحمله على المجموع ليس بالذات اذ ليس مندرجا تحته والكلام فيما هو جوهر بالذات وكل ما هو جوهر بالذات اى
المستغنى عن الموضوع لذاته لا بد ان يكون ايضا جوهرا ومستغنيا عنه فان قوام الشئ بجزئيه ووجوده ووجوبه بعد وجود الجزء
ووجوبه لانه معلول وجهات الفقر يكون فى المعلول اكثر منها فى العلة وافتقار العلة الى شئ يوجب افتقار المعلول اليه دون العكس
فكيف يكون المركب مستغنيا عن الموضوع والجزء مفتقرا اليه واما تجويز كون جزء الجوهر قائما بجزئه الاخر الجوهرى فهو ايضا من مجازفاتهم
من اهمل شرائط الوحدة الطبيعية فى الانواع المحصلة واشتبه عليه حال التحليل الطبيعى بين المادة والصورة بحسب فعل الطبيعة
بالتاليف الاعتبارى بين الموضوع والعرض فان احد الجزئين اذا كان مستغنى القوام عما يقوم به فيكون تلك النوعية غير مفتقرة الى ما
يضمه بعد وجود الذات فلا يحصل منه وما يضمه فى مرتبة اخيرة ذاتا احدية منه لتجتمع تحت مقولة الجوهر بل المجموع شيئان جوهر و
عرض لا شئ واحد جوهر او عرض هذا ما عندى على طريقة الحكماء المشهورة **كلمة عرشية** ان الذى هدانا الله بنوره وايانا
على قلبنا بفضله هو ان الصورة النوعية ليست بجواهر ولا باعراض هى وجودات خاصة الجسمانية النوعية والوجود ليس بجوهر فى ذاته
ولا عرض بل لاتحاده بالماهية يوصف باحدهما وذلك لما اشير اليه من ان فصول الجواهر متحدة مع الصورة فى الجنس ليس بجنس للفصل
المقسم ولكن متحدة معه فى الوجود الا ان للعقل ان يفرق بينهما بحسب المعنى والمفهوم فيجد ان معنى احدهما لازم اعم للاخر والاخر عارض
اخص له فاذا لم يكن فصل الجوهر المقسم جوهرا فى ذاته لم يكن عرضا ايضا لما عرفت من استحالة تقوم الجوهر بالمركب والفصل اقوى
تحصلا من الجنس ولما كانت حقيقة الفصل هى بعينها الصورة الخارجية موجب ان لا يكون تلك الصورة ايضا تحت مقولة الجوهر بالذات

والا كان

ولا ايضا تحت شئ من المقولات الباقية العرضية ومع ذلك معلوم انها غير مفتقرة الى الموضوع وهذا بعينه حال الوجود من ان
وجود الجوهر يحمل عليه الجوهر لا بان يكون الجوهر له اذ لا ماهية للوجود بذاته حتى يكون جنسا لكنه متحد مع الماهية في الخارج فوجود
الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بهذا الوجه الذي ذكرنا فمن ههنا ينفتح العارف اللبيب ان الصورة النوعية هي ذات بسيطة
وجودية والفصول ذوات بسيطة لها وهي متمايزة بذواتها واما حاجة الوجودات الصورية الى الهيولى فليست بذواتها بل بما يلحقها
ويلزمها من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض المشخصة من الكم والكيف والوضع والاين وغيرها وهي من علامات التشخص ولوازمه
وانما التشخص بنفس الوجود فالوجود متشخص بذاته والماهيات متشخصة كما انه موجود بنفسه والاشياء موجودة به وكما ان كل فصل اخير
لنوع النوع مصداق لحمل جميع ما تحصلها من معاني الاجناس والفصول المترتبة القريبة والبعيدة التي يتركب منها النوع الاخير وكذلك
الصورة النوعية بازائها حقيقتها جامعة بذاتها لجميع الحوادث والصور والقوى التي يتألف منها المركب الطبيعي كالانسان مثلا فان الصورة
البسيطة التي للانسان هي بعينها منشأ للحيوانية والحس والحركة والنمو والحفظ والجسمانية وغيرها بل هي بذاتها كل هذه الاشياء
وكلما كان الوجود اقوى واكمل وابسط كانت احاطته بالاشياء اكثر وسنزيدك توضيحا لهذا المقصد في مستانف الكلام عند تصفح
الاسفار في شرح هذا الكتاب ان شاء الله وهو من الحكمة المصون بها عن غير اهلها **قوله** في تقديم الصورة على المادة في رتبة الوجود
الغرض في هذا الفصل كيفية الارتباط بين المادة والصورة في الوجود وانهما متلازمان تلازم معلولي علة واحدة مع تقدم احدهما على
الاخر في الوجود ضربا من التقدم **قوله** فقد صح ان المادة الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصورة
المادية ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخ اما ان يكون بينهما علاقة التضايف اما لما تحقق وتبين ان المادة الجسمانية مفتقرة في القوام
الى الصورة لانها ناقصة الجوهر مبهمة الذات بالقوة والصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية الوجود عن الهيولى كما علمت بالبرهان من انه
لو وجدت الصورة في هذا الوجود عن الهيولى لكانت مقدرة مشكلة بمقدار مخصوص وليس من لوازم الجسمية العامة المشتركة والا لزم
اشتراك الاجسام كلها فيهما واللازم باطل فكذا الملزوم فهما اذن حاصلان فيها بانفعال وقبول للمادة وقد فرضت مجردة عنها وايضا
ان جوهر الصورة عن المادة من غير وقوع قسمة عليها وجردت وقد فرضت عليها قسمة فان هناك بالضرورة اختلافا مقداريا لا الاختلاف
ولو بالجزئية والكلية لان الطبيعة في الجزء والكل واحدة فلو كانت الجسمية سببا لما وقع الاختلاف فلا بد هناك من انفعال مادة وقد
فرضت مجردة عن المادة وعلائقها هف فثبت ان بينهما علاقة ذاتية وتلازم وجودي فلا يخ تلك العلاقة اما علاقة التضايف او علاقة
العلية والمعلولية اما الاولى فغير صحيحة بينهما من حيث ذاتيهما اما اولا فلانهما من مقولة الجوهر والمضاف مقولة اخرى واما ثانيا فلان
كلا منهما غير معقولة بالقياس الى الاخرى بان يكون هذه مادة لتلك وتلك صورة لهذه لا يعلم الا بنظر دقيق وبحث عميق كما مر فليستا
مضافين حقيقيين بالذات وان كانت كل منهما من حيث المفهوم الوضعي مضافا مشهوريا فان الهيولية داخلة تحت المضافات لا يعقل
الا بالقياس الى ما هي قوة او استعداد له وكذا كون الصورة صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما هي تمام وكمال له لكن الكلام في نفس
حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم الاسم والا لم يحتج في استلزام كل منهما الاخرى استدلالا لانهما يعقلان معا وايضا لنا
فلان كلامنا في الحال بين المادة والصورة المتلازمين الموجودين معا واضافة الاستعداد لا يعرض للمادة بالقياس الى
الصورة الموجودة معها بل بالقياس الى الصورة التي هي غير موجودة بالفعل بل بالقوة وكذا الصورة صورة لمادة هي بالقوة اذا
تحققت بالفعل بطل كونها مادة بالقياس الى هذه الصورة فتصير حينئذ مادة اخرى لصورة اخرى فان الهيولى مبهمة الوجود كانها
بصورة تجدد لها نحو اخر من الوجود يقع به مستعدة لصورة اخرى فثبت انه ليس التعلق بينهما تعلق المتضايفين بل علاقة التلازم الوجودي
على نحو غير التضايف **قوله** فلا يخ اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة بينهما علاقة
امرين متكافئين في الوجود ليس احدهما علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر يوجد لما ثبت ان العلاقة بين المادة و
الصورة ليست علاقة المتضايفين فلا يخ اما ان يكون احدهما بخصوصه علة والاخرى معلولة او يكونا امرين متكافئين في الوجود والتكافؤ
في الوجود يتصور على وجهين احدهما ان يكون كل منهما علة للاخرى وهذا مستبشع بادنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة الى تكلف
الاستدلال وثانيهما ان لا يكون احدهما علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر موجود معه فاذا كان كذلك فليس

ما كون احدهما علة للاخر

ما اذا استعداد الخ

يجوز ان يكون عدم شئ منهما علة لعدم الاخر اذ كل ما لا يكون وجوده سببا لوجود شئ لا يكون عدمه سببا لعدمه فكل شيئين لا يكون
احدهما علة لعدم الاخر فكل منهما يرتفع مع رفع الاخر لا به فليس احد الرفعين رفعا موجبا للرفع بل رفعا مرفوعا كما ان وجود كل منهما
ليس وجودا حاصلا بوجود الاخر ولا وجودا يوجب وجود الاخر بل وجودا مع وجود الاخر والفرق بين الوجهين ما ذكره في كتاب الشفاء في كثير
من المواضع على التفصيل وسيأتي زيادة ايضاح لهذا الفرق في خلال هذا البحث في غيره ايضا وبالجملة وقد علم ان الرفع قد يكون سببا
لرفع وقد يكون لا بد معه من رفع كما في جانب الوجود من انه قد يكون احد الوجودين وهو وجود العلة سببا للاخر وهو وجود المعلول وقد
يكون معه لا موجبا او كعكس ذلك او معلولي علة واحدة فيكون كاشفا عنه موجبا لحصول العلم به كما في البراهين الانية بقسميه حيث
ان العلم بوجود معلول او عدمه يوجب العلم بوجود العلة او عدمه وكذا العلم بوجود احد معلولي علة واحدة او عدمه يوجب العلم بالاخر
وجودا او عدما وان لم يكن احدهما سببا للاخر وجودا او عدما في نفسه فيكون كل من الشيئين بحيث يكون رفعه برفع الاخر غير صحيح
وان صح ان يكون رفعه مع رفع الاخر فاذا كان كذلك فلا يخ اما ان يكون رفع المرفوع منهما بموجب رفع شئ ثالث غيرهما او يلزم
بسبب رفع الامر الثالث بان يكون لولاه من لذلك الامر الثالث عدم او لا لم يكن هذا مرتفعا ولا يكون لشئ من القسمين لا ذاك ولا هذا
بل مجرد ان احدهما يرتفع مع الاخر والاخر يرتفع مع رفع هذا من غير استناد الى ثالث في الرفع فيلزم من هذا الفرض ايضا ان يكون
طبيعة كل منهما غير متعلقة الوجود بالفعل بالاخر فيلزم منه احد الامور الثلثة اما كونهما متضايفين او كونهما واجبي الوجود لذاتهما
او كونهما مستندا الى ثالث والكل مح فالشق المفروض الملزوم مح كذلك بيان اللزوم انه ان كان التعلق بينهما بحسب الماهية والمعنى
فيكونان متضايفين وقد مر انهما ليستا كذلك وان كان التعلق بحسب الوجود فيلزم اما كونهما واجبي الوجود او لا والاول مح لانك قد
علمت ان لا تعدد في الواجب وان لا مكان له في الوجود ولا في مرتبة وجوده وجودا وايضا مثل الهيولى والصورة واحدهما بالقوة
والاخرى قابلة للقسمة لا يكون واجب الوجود لذاته والثاني يوجب كون كل واحد منهما بذاته ممكن الوجود وواجب لا بالاخر بل بثالث
فيصير هو وصاحبه واجبي الوجود بشئ ثالث اما ابتداء او بالاخرة اذا ارتقيا في الحاجة فيكون ذلك الشئ الثالث بحيث انه السبب المقتضي
لوجود كل منهما لا ينعدم شئ منهما الا بانعدامه كما لا يوجد ان الا بمدخلية وجوده سواء كان تام العلية او بانضمام واسطة معه
فيكون ارتفاع كل منهما برفع شئ ثالث والمفروض انه ليس كذلك فهي احد الشقين الباقيين وهو ان يكون رفع المرفوع منهما
يلزم بسبب رفع الامر الثالث او يكون رفعه موجب رفع الامر الثالث **قوله** فاذا كان رفعهما بسبب رفع شئ ثالث فحينئذ
يكونهما معلولا فلننظر كيف يمكن ان يكون ذات كل منهما متعلق بمقارنة ذات الاخر فانه لا يخ اما ان يكون ذه هذا احد الشقين
الباقيين وهو ان يكون رفع كل منهما معلولا لرفع الثالث فذلك الثالث وجوده سبب لوجودهما والا لم يكن رفعه سببا
لرفعهما فلنتأمل في كيفية تعلق احدهما بمقارنة ذات الاخر فهي اما بان يكون كل منهما سببا قريبا لوجوب وجود صاحبه فيلزم الدور
وتقدم كل منهما على نفسه وهو مح كما سبق واما بان يكون احدهما بعينه مختصا به الواسطة وهو بعينه اقرب الى الثالث والاخر
بعينه هو معلول صاحبه معلول معلول ذلك الثالث وهذا موضع الحق على وجه واحد من الوجوه التي تحتمله في اول النظر اذا
الحق ان العلاقة بينهما علاقة علة ومعلول بشرط ان يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علة واحدة واما الشق الباقي وهو
ان كان رفع المرفوع منهما يوجب رفع امر ثالث يوجب رفعه رفع الاخر وذلك يستلزم ان يكون وجود احدهما علة علة الاخر و
الاخر معلول معلول صاحبه وعلة العلة علة كما ان معلول المعلول معلول فقد رجع الامر ههنا الى ان يكون احدهما علة والاخر
معلولا وهذا الشق وهو كون احدهما علة مطلقة للاخر والاخر معلولا على الاطلاق باطل لكن الشيخ لم يلتفت الى ابطاله لانه مما
سيظهر بطلانه في خلال ما يذكره ويشرع في تعيين ما هو صالح للعلية منهما سواء كانت علية مستقلة ام غير مستقلة **قوله**
فلينظر الى الان ايهما ينبغي ان يكون العلة منهما فاما المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة لوجود الصورة اما اولا فلان المادة اه لما ذكر
في صحة التلازم بين الهيولى والصورة ان يكون احدهما بعينها علة للاخرى فلا بد ان ينظر حينئذ ايهما هي الحرية بان يكون علة اما الهيولى
فلا يصح ان تكون هي العلة المقتضية لوجود الصورة لثلثة اوجه اما الاول فهو ان كل مادة لشئ بما هي مادة له حقيقتها القوة والاستعداد
وقد علمت ان المادة الاولى فعلها الذاتي انها مستعدة وكل ما هو مستعد بما هو مستعد عادم للمستعد له والعادم للشئ لا يكون

مفيد الوجود فالمادة لا يكون مفيد الصورة لها وايضا كل ما هو سبب للذات لوجود شيء لكل سبب الدائما من غير استعداد فلم يكن المادة
مستعدة وهي مستعدة هف واما الوجه الثاني فهو ان المادة في نفسها امر بالقوة والصورة امر بالفعل ومن المحال ان يصير المعدوم
علة لوجود شيء الا ان يصير موجودا من قبل ذلك الشيء فمحال ان يصير المادة علة لوجود الصورة الا ان تصير مصورة بصورة
اخرى قبل هذه الصورة سواء كانت القبلية بالزمان كما في العلل المعدة او بالذات كما في العلل الموجبة وهي التي لا يكون
موجودة الا ويكون علة للاخر ولا يكون موجودة الا ويتقوم بها الاخر ويوجد بالذات من جهتها وهذا معنى التقدم بالذات
فان معناه ان يكون وجود ذات المتقدم من حيثية كونه متقدما علة شيئا واحدا وكذا وجود المتاخر من حيثية كونه متاخرا
ومعلولا شيئا واحدا سواء كانت العلية لازمة لذاتها غير منفكة عنها او عارضة لها منفكة عنها وسواء كانت شيء بالقياس
الى ما يقارن ذاته ذات ذلك الشيء او بالقياس الى ما يباين ذاته لذاته فان كلا القسمين مما هو جار في الوجود اذ من الاسباب
ما هو سبب لما يقارنه مما يوجد عنه بلا بد غير مباين عنه ومنها ما هو سبب لما يباينه مما يوجد عنه غير ما لا بد له فان العقل
الصحيح والذهن المستقيم لا يابى ولا ينفر عن تجويز القسمين كليهما ثم الحصر يوجبهما والبرهان يقتضيهما جميعا فان من المبادي
ما هو سبب لما يباينه كالباري للاجسام ومنها ما هو سبب لما يقارنه كالموضوع للعرض ومن هذا القبيل ايجاب الصورة للمادة
والمفصل للجنس وانما ذكر الشيخ هذين التعميمين لان كثيرا من الاوهام العامية ذهبت الى ان الوجود زائد على الواجب تعالى و
المهية علة للوجود قياسا على لوازم المهيات فجوزوا ان المهية لا يشترط الوجود علة لوجود نفسها ولم يجوزوا ذلك في غير وجودها
بل اشترطوا الوجود للعلة قبل الايجاد اذا كانت علة لغيرها وايضا منهم من يزعم ان السبب للشيء هو الذي يكون متقدما عليه
بالزمان وهو الذي لا يكون السببية لازمة له وهذا مذهب اكثر المتكلمين فانهم زعموا ان مفهوم كون الشيء فاعلا يستدعي
سبق تقدم زمان عليه لم يكن فاعلا ثم صنع له قصد وارادة من جهتها صدر عنه المفعول حتى انهم تحاشوا عن كون النار فاعلة للحرارة
والماء فاعلة للبرودة لانهما لا ينفكان عنهما وكذا ربما يتوهم ان سبب الشيء لا بد ان يباينه في الوجود دون ان يقارنه فلا يسمون
مثل الاربعة للزوجية او المثلث المخطوط فاعلا او سببا لها بل موصوفا بها فقط فالغرض من هذا التعميم والذي قبله ان يظهر
ويتبين ان استحالة كون المادة علة للصورة ليس من جهة انه لو كانت علة لزم ان يكون سابقة عليها في الوجود او لزم ان يكون
علة الشيء مقارنة لمعلوله فان شيئا من هذه الامور الاربعة المذكورة في الترديدين لا ينافي السببية اذ جميع هذه الاقسام مما هو واقع
في باب الاسباب للاشياء بل الذي احال كون المادة سببا للصورة وهو ان ليست لها ذات بالفعل قبل الصورة لا بالذات ولا بالزمان
والسبب للشيء لا بد ان يكون له ذات بالفعل متقدما على ذلك الشيء ضربا من التقدم ذاتيا كان او زمانيا فكل ما يكون فعليته لشيء
استحال ان يكون علة له والا لزم تقدم الشيء على نفسه اذ الشيء ما لم يكن بالفعل لم يصير سببا لشيء فلو كانت فعليته بذلك الشيء لزم
تقدم فعليته على فعليته هذا خلف فكون الهيولى سببا للصورة مح وهذه المحالة ليست بناء على ان ذات الهيولى لازمة مقترنة للصورة
اذ قد علمت ان الالتزام والاقتران لا ينافيان السببية فرب سبب هو ملتزم لمعلوله كالعقل الاول للعقل الثاني ورب سبب هو مقترن
له معلوله كالجسم للبياض ورب سبب اجتمع فيه الصفتان كالاربعة للزوج والنار للحرارة بل الامتناع ههنا من جهة ان ذات
يستحيل وجوده الا بالمسبب فان الهيولى تمنعة الوجود بالفعل الا بالصورة لا قبل الصورة والفرق بين هذين الامرين حاصل
اذ كون الشيء مقارنا وجوده لوجود شيء ما لا ينافي كونه متقدما عليه كالامثلة المذكورة واما الوجه الثالث فبيانه يستدعي تمهيد مقدمة
وهو ان الجسمية وان كانت باعتبار ذاتها مجردة في الذهن عما عداها وماخوذة بنفسها بالاعتبار الذي هو بحسبه جزء للاجسام
الطبيعية نوعا محصلا غير مختلفة الافراد الا انها من جهة ماهيتها الاصلية من غير شرط التجرد واللا تجرد والاطلاق والتعين و
بحسب وجودها في الاعيان طبيعة جنسية غير مجردة عن الخصوصيات المختلفة التي بها صارت انواعا مختلفة وبالجملة لا يمكن ان
يوجد في الخارج شيء هو جسم فقط بل لا بد ان يكون فلكا او نارا او هواء او انسانا او فرسا فجعل الشيء جسما هو بعينه جعله
فلكا او عنصرا او انسانا او غير ذلك بل جعل الجسمية ووجودها تابعان لجعل كل من الخصوصات الصورية التي بها يصير انواعا بحسب احد

الاعتبارين وما ذكرناه اولا باعتبار آخر اذا تقرر هذا فنقول لو كانت المادة علة قريبة للصورة لزم ان لا يكون الصور الجسمانية مختلفة
الانواع والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية اللزومية ان المادة من حيث هي مادة لا اختلاف فيها اصلا لما علمت ان المادة شيء
بالقوة والقوة امر عدمي والعدم بما هو عدم لا اختلاف فيه اصلا وما قيل في المشهور ان هيوليات الافلاك مخالفة لانواع ومخالفة
هيولى العناصر المراد به انها كذلك في الوجود من جهة الصور اللازمة لها المقومة لوجودها بالفعل لا انها كذلك في ذاتها باعتبار
ذاتها اذ لا ذات لها مجردة عن الصور ولو كانت الهيوليات متخالفة الذوات في انفسها كانت مركبة من الهيولى والصورة لا شتراكها
في الهيولية فكانت الهيولى هي التي لا اختلاف في ذاتها الا بالصورة فاذا كانت كذلك كان ما يقتضيه ويستلزمه من الصور ايضا غير مختلفة
الحقيقة اذ لازم المتفق متفق فان كان اختلافها لامور تختلف بها احوال المادة فيكون تلك هي الصور الاولى فيعود الكلام الى علة
اختلافها فان كانت العلة هي المادة فقط يلزم الخلف المذكور وان كان علة وجود هذه الصور المادة وشيء آخر غير مادي لان
المادة بنفسها هي العلة القريبة بل المادة وشيء منفصل فيكون في الوجود اشياء مختلفة كلما اجتمعت المادة مع واحد معين
منها حصلت صورة معينة منها جميعا واذا اجتمعت مع واحد معين آخر حصلت صورة معينة اخرى فيكون للمادة لا صنع
لها الا القبول واما خاصية كل صورة صورة فانما تحصل عن تلك العلل المفارقة واختلافها من جهة اختلافها فيكون حقيقة
كل صورة وخصوصيتها التي بها هي بنفس ذاتها وبذات مبدئها المفارق لا بالمادة والغرض ان المادة كما لا صنع لها
في الايجاد لصورة مخصوصة لا صنع لها في القوام الا انها لا بد منها في ان يكون محلا لامكان الصورة او امكان آثارها وانفعالاتها
وحركاتها اذ ما من صورة جسمانية الا ويلزمها تجدد احوال ذاتية او عرضية ففيها جهة القوة والامكان الاستعدادي
فلا بد فيها من مادة يحملها اذ قد علمت ان ذاتها واحدة لا يمكن ان يكون فيها حيثيتي الفعل والقوة جميعا فالفعل وجه للصورة
والقوة وجه آخر للمادة فاذن قد بقي ان المادة لها القبول فقط وبطل ان يكون هي العلة للصورة بوجه من الوجوه واذا
كان من الواجب في كيفية تلازمهما ان يكون احدهما هي العلة بعينها للاخرى وبطل ان يكون تلك العلة هي المادة فبقي ان
ان يكون هي الصورة العلة التي بها تجب المادة فلا بد ههنا من النظر في كيفية علية الصورة للمادة هل يصح ان يكون هي وحدها علة
او واسطة او لا بل لا بد ان يكون شريكة علة غير تامة او جزء علة كاملة **قوله** فنقول اما الصورة التي لا يفارقها مادتها
فذلك جائز فيها واما الصورة التي يفارق المادة وتبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها اه اعلم ان الصور
الجسمانية على ضربين صورة لا تفارقها المادة الى بدل عاقب اياها وصورة تفارق المادة والمادة تبقى موجودة بعدها
ببدل عاقب اما الضرب الاول منهما التي يلزم الهيولى ابدا لعدم تحقق اسباب الفساد فيها من القطع والضم والفصل والوصل
الا ما شاء الله من التجدد والانتقال من هذه الدار والرجوع الى الواحد القهار هي مما يجوز كونه علة مطلقة او واسطة في اقامة الهيولى
عند العقل في جليل النظر الى ان ينكشف حاله بدقيق النظر واما الضرب الثاني من الصور القابلة للفساد التي يفسد ويبقى المادة فلا
يتصور كونها علة مطلقة او واسطة للهيولى وذلك لانها لو كانت وحدها علة مطلقة او واسطة لكانت تقدم المادة بعدمها
فيكون للصورة المستأنفة مادة اخرى تنحل عن هذه الصور المستأنفة لما علمت ان الصورة لا تنفك عن المادة فيكون ايضا
حادثة وكل حادث يحتاج الى مادة سابقة واستعداد سابق فننقل الكلام الى علة وجود مادة المادة فيتسلسل الامر الى لا نهاية له
في الموارد وايضا يجب كون العلة متشخصة موجودة قبل وجود المعلول والتشخص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن ان يكون بالهوية
ولوازمها والا انحصرت في فرد واحد وليس كذلك بل بعوارض مفارقة وكل عارض غير لازم يحتاج وجوده الى قوة انفعالية لا يكون
الا في المادة فيلزم ذلك ان يكون موجودة قبل وجودها هذا خلف فاذن يجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة او
شريكة لعلة متشخصة بنفسها في افادة المادة فلا بد ان يكون في الوجود شيء واحد محصل الهوية والذات يفيض عنه وجود
المادة لكن يمتنع ان يتم فيضانه الا بانضمام صورة ما الا بعينها اليه فيقوم المادة بهما جميعا بان يتعلق وجودها بوجود ذلك
المبدء الاصل وبصورة ما كيف كانت لا تفارق المادة الا بورود صورة اخرى تفعل ما فعلت العاقبة عن المادة في اقامتها
اياها بافاضة ذلك المعطي مع ان كل واحدة من الصور تحتاج لا في اصل طبيعتها بل في تشخصها واختلافها الى هذه المادة

فالمادة لا تنعدم بعدم شيء من الصور المتعاقبة لحصول البدل له الذي جعل فعله وهو المعاون في التقويم **قوله** فيما ان هذا
الثاني يشارك الاول في ان صوره يشاركه في انه يعاون على اقامة هذه المادة لما كانت الهيولى جوهرا ناقصة الوجود مستمرة الذات
المبهمة متجددة الحصولات المختلفة فلا بد ان يكون سببها المقوم لها ذا جهتين جهة اتفاق واستمرار وجهة اختلاف وتجدد
فهكذا حال الصورة المقيمة لها بالشركة والاختلاف وقد علمت ان مقيم الهيولى مركب من جوهر مفارق اصل ومن صورة تالية تعينها
بها يكمل افاضة ذلك الميل المفيض للمادة وانه اذا عدمت صورة من الهيولى يتعقبها صورة اخرى في الاستبقاء والادامة من حيث
ان اللاحقة تشارك السابقة في انها صورة ما تعاون المقيم القدسي على الادامة ومن حيث انها تخالفها تجعل المادة بالفعل جوهرا
غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة توجد اولا من السبب القدسي بما هي صورة مطلقة ثم بانضمامها اليه توجد عنها
المادة وهي بوجه آخر معلولة للمادة لانها لا بد من ان يتشخص اولا فيؤثر في الهيولى لتجعلها جوهرا غير الجوهر الذي كان قبلها بذاتها
المطلقة تقدم على الهيولى المطلقة الباقية وللهيولى المستمرة تقدم بوجه على ذاتها المخصصة لما تلزمها من التشخص بالتشكل
والتحيز وغيرهما ولذاتها المخصصة تقدم ايضا على الهيولى المجوهرة مجوهرا مخصوصا **قوله** وكثير من الامور
الموجودة انما يتم بوجود شيئين لا بعينهما فان الاضاءة والانارة انما يحصل من سبب ضوئي لا بعينه ما يجعل الجسم المستنير قابلا
لان ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس آه يريد دفع الاستبعاد في ان يتم وجود الهيولى بامرين احدهما واحد بعينه والآخر منتشر لا بعينه
بايراد مثال له بعد الاشارة الى كثرة وقوعه في الوجود والمثال هو الاضاءة الواقعة على الجسم من جهة امرين يتم بهما جميعا تلك
الاضاءة احدهما السبب المنفصل وهو الجوهر المضيء كالشمس او النار والثاني السبب المتصل وهو الكيفية التي تعين للمنير في
الانارة وهي احد الالوان لا بخصوصه اذ الكيفية اللونية تجعل الجسم القابل مستعدا لان يقبل الشعاع النوري فتقف على سطحه
ولا تنفذ فيه كما في الهواء ولا ينعكس منه كما في الصقيل والهواء مثلا بحيث ينفذ فيه الشعاع والصيقل كالمرآة بحيث لا ينفذ
فيه الشعاع ولكن لا يقف عليه بل ينعكس منه الى غيره ويقف عنده ان كان غيره قابلا ملونا والا فلا يقف عنده فان كان
صيقلا ينعكس منه تارة اخرى الى شيء آخر على نحو يقتضيه وضعه من الاول والا يبقى على نفوذه الاستقامي الى ان ينعدم قوة
نفوذه او تنتهي هيئة مخروطة الى نقطة لا بد ذهب بعدها ان كان المنعكس منه مقعرا مستديرا وربما يذهب بعدها ما يحدث منه
مخروطة اخرى راسه براس المخروط الاول كما يعلمه اصحاب المناظر والمرايا والحاصل ان الشفيف والصيقل غيرقابلين للضوء لفقد
الكيفية اللونية ثم مطلق اللون مع المضيء كاف لحصول الاستضاءة في الجسم لكن كل كيفية بخصوصها تقيم الشعاع على خاصية تخصه
غير الخاصية التي تقيمها كيفية اخرى من الكيفيات اللونية هذا على مذهب اكثر الحكماء من جعل اللون غير الضوء واما على رأي
من جعل الالوان من مراتب النور فيكون المعين المضيء في الانارة ح كيفية اخرى في القابل غير اللون كمراتب الخشونة ونحوها من الكيفيات
الاستعدادية ثم لا ينبغي لاحد ان يناقش مع الشيخ في تلفظه بنفوذ الشعاع وبالانعكاس بان كلا منهما ضرب من الحركة والانتقال و
الشعاع عرض والعرض لا يتحرك ولا ينتقل بعد كونه بصيرا بمذهبه في الشعاع وبغرضه من هذه الالفاظ فان الغرض من اطلاق
النفوذ والانعكاس على الشعاع ليس انه يتحرك بل انه يحصل في الجسم القابل من جهة المنير بالذات على نسبة مخصوصة مع ان المناقشة
في المثال غير قادح وربما يوجد لهذا المقصد مثال اوضح من هذا المثال ولو لم يوجد مثال لم يختل المقصد اذ العمدة هو البرهان وليس
يجب ان يكون لكل شيء مثال وربما يمثل في هذا المقام بان يشبه ذلك المبدء المستحفظ لوجود المادة المستبقاة بالصور المتعاقبة
بشخص واحد يمسك سقفا بدعامات متعاقبة تزيل واحدة ويقيم اخرى بدلها او بالقوة الغاذية الحيوانية التي تقيم بدنا شخصيا
مدة العمر بايراد الاغذية المتعاقبة التي تردها على البدن وكلما يتحلل ويفنى غذاء بالحرارة الغريبة المفنية له فتورد بدلا آخر فيفعل
فعل الاولى في بقاء البدن بحفظ المزاج بالمجموع من الباقي والمتبدل **قوله** ولقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك
الشيء وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة له واذا بطلت هذا المجموع الذي هو العلة آه تقرير السؤال واضح وحاصل الجواب ان جزء العلة
ليس هو الصورة المخصوصة بما هي مخصوصة بل الصورة بما هي صورة مادية ثابتة عند بطلان كل صورة تتعقب التالية لها اذ من
المستحيل ان يوجد عن ذلك السبب وجود المادة بلا انضمام شيء الصور يكون شريكا له او شرطا كيف وهو علة لشيء ما فمن الوجود

لا يستبقى الا بالصورة لا يمكن وجوده الا بها **قوله** ولكن لقائل ان يقول مجموع العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد
بمعنى عام والواحد بمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد اه مبنى هذا الاعتراض على ان العلة الموجبة للشيء يجب ان يكون اقوى تحصلا
واكد وجودا من ذلك المعلول وان الوجود والوحدة متلازمان ومتساوقان في القوة والضعف فالواحد بالعدد اقوى وحدة من الواحد
بالنوع وهو من الواحد بالجنس القريب وهو من الواحد بالجنس البعيد وكذلك الوجود الشخصي اقوى من الوجود النوعي وهو من الوجود
الجنسي ثم لقائل ان يقول اذا كانت الصورة لا يعينها علة الهيولى وهي واحدة بالعدد يلزم من ذلك ان يكون الواحد بالعموم علة
للواحد بالعدد وهو باطل والا لكان المعلول اقوى وجودا من العلة وذلك معلوم البطلان ويمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ما افاده
الشيخ وغيره من الفلاسفة وهو ان العقل لا ينقبض عن ان يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدته بعموم واحدا بالعدد وههنا كذلك
فان الواحد بالمعنى النوعي بل الجنسي هو طبيعة الصورة بما صورة على الاطلاق مستحفظ بواحد بالعدد وهو السبب المفارق فيصح ان يكون
علة بالعدد وهو المادة والاولى ان يقرر هذا الجواب بان العقل لا يمنع ان يكون المجموع الحاصل من واحد بالعموم وواحد بالعدد علة لواحد
بالعدد او بان يقال الاصل ههنا هو العلة بالحقيقة وهو واحد بالعدد الا انه لا يتم ايجابه الا بانضمام احد امور يقارنه ايها كان لا
بعينه واليه اشار بقوله فيكون ذلك الشيء توجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور يقارنه ايها كانت فان ذلك لا يخرجه عن الوحدة
العددية بل انما يجعل الواحد بالعدد تام التاثير والايجاب من جهة حصول المناسبة بين المفارق المحض البري عن القوة والانقسام
وقبول الكثرة وبين ما هو في ذاته قوة محضة قابلة للانقسام والكثرة بامر يكون ذا جهتي قوة وفعل ووحدة وكثرة وبالجملة لما كانت طبيعة
الصورة الجسمانية بما هي صورة جسمانية من غير تخصص بالنوعيات والشخصيات علة بالذات للهيولى فقد كانت العلة التامة الموجبة
لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم لواحد بالعدد ذاتا شخصية تامة السابق باقية الوجود والتشخص غير متكثرة بتكثر افراد
تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست الافراد ولا شيء منها جزء العلة فهناك واحد بالعدد والشيخ لم يرد ههنا ان يصرح باسم ذلك المبدء
الاصل ويبين حقيقته من انه جوهر عقلي مفارق الذات من جنس الجوهر العقلي مخلوق الذات من جنس الجواهر القاهرة التي هي مبادي عالم
الطبيعة وغاياتها اذ ليس ههنا موضع اثبات المفارقات العقلية وسيبحث عن وجودها وصفاتها في المقالة التاسعة ولهذا اعرض
عن ذلك واحال بيانه على ما سياتي ولكنه يثبت بهذا البيان وجود جوهر عقلي مفارق عن المادة ولواحقها كما لا يخفى على الزكي
الفطن واما الوجه الثاني في الجواب السائغ لنا بعونه تعالى فهو ان الهيولى ليست شخصا متعين الذات بل هي مبهمة الهوية ضعيفة الوحدة
والوجود حتى ان وحدتها الشخصية شبيهة بالوحدة الجنسية لانه يكفي في انحفاظ تشخصها مطلق الصورة على اي وجه كانت ثم
ان الصورة التي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن المعنى الذهني والمهية بما هي من غير انضمام وجود الخارج اليها اذ لا
خفاء في ان السبب للهيولى ليس مفهوم الصورة ومعناها بل السبب وجودها الخارجي لا بالخصوص فالعقل لا يمنع من سببيته مثل هذا
العام المتحصل بنحو ما من الوجود بمثل هذا العدد الذي وحدته العددية لا يكون باقوى من الوحدة الجنسية لانه تعينه الشخصي يحصل
بمطلق الصورة لا بصورة خاصة نوعا والجنس بما يحتاج في تعينه النوعي الى فصل من الفصول النوعية التي هي اجزاء الصور النوعية
لا الى فصل مخصوص واما الافتقار الى انضمام الامر القدسي فليس لان مرتبة تشخص الهيولى يستدعي الاستناد الى وحدة شخصية البتة
بل لان الصورة في وجودها وكونها سببا افتقرت اليه لتكون طبيعتها محفوظة الوجود به وبواحد من شخصياتها المتعاقبة و
مما يوضح ما ذكرناه انهم ذكروا في كيفية افتقار كل من المادة والصورة الى الاخرى في التشخص ان تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة
المطلقة لا بهويتها الشخصية المعينة فالصورة بطبيعتها لا بشخصيتها اقدم من شخصية الهيولى ومهيتها جميعا واما الصورة
فيفتقر في تشخصها الى الهيولى متعينة بتعينها مستفاد من الصورة لا من تعين الصورة **قوله** فالصورة اما صورة لا تفارقها المادة
واما صورة تفارقها المادة ولا يخلو المادة عن مثلها اه الغرض من هذا التقسيم ههنا مع انه قد استفيد من كلامه فيما سبق هو التمهيد
لبيان كيفية استبقاء المادة بكل واحد من القبيلين اما الصورة التي هي من القبيل الثاني وهي القابلة للزوال والفساد بما بعدها فلا بد
للسبب المبقي للمادة ان يستبقيها بتعاقب الصور بانه كلما زالت عنها واحدة من الصور عقب الماضية بالعاقبة فيكون الصورة من وجه واحد
شريكة لعلة الهيولى وباعتبار اخر جزء للمجموع الذي هو العلة ومن وجه اخر مفتقرة الى المادة اعني في تشخصها ومن وجه اخر واسطة

بين المادة المستبقاة وبين مستبقيها العقلي والواسطة في التقويم والايجاد لابد ان تتقوم وتوجد ذاتا اولا ثم يتقوم ويوجد
بواسطة شئ اخر اوليا بالذات فهي بهذا الوجه علة قريبة للمادة المستبقاة في البقاء وبالوجه الذي هي معينة لعلة وجود
الهيولى ليست واسطة ولا علة قريبة بل جزء علة واحدة او شريكها ثم لا يخ اما ان يكون علة الصورة هي بعينها العلة التي تبقي
المادة بتوسطها فالقوام ليس من مبدء واحد بعينه او من مبادئ متعددة بعينها الى الصورة وبتوسطها الى المادة واما
ان يكون علة الصورة غير علة المبقية للمادة بها فذلك فيها اظهر اي كونها متقومة قبل الهيولى في هذا القسم منها اظهر

قوله واما الصورة التي لا تفارقها المادة فلا يجوز ان تجعل معلولة للمادة حتى يكون المادة يقتضيها وتوجبها بنفسها
اما كيف يكون التلازم بين المادة والصورة التي تلازمها المادة ولا تفارقها كمادة الفلكيات فلا بد ان يكون احدهما بعينها علة
او جزء علة موجبة للاخر تحقيقا لمعنى التلازم في الوجود بين شيئين ليسا متضائفين ولا احدهما علة موجبة للاخر وهما
معلولا علة واحدة لا بان يكفي كونهما معين صادرين عن علة واحدة والا لكان كل معلولي علة واحدة بوسطا او بغير
وسط متلازمان وليس كذلك اذ العقل لا يابى من انفكاك احد من مثل هذين عن الاخر وان جوزه بعضهم مستدلين
بالمتضائفين ومثلهما كالنسبتين المخصوصتين اما المتضايفان فقد مر الجواب عن الانتقاض بهما فيما سبق من انهما غير منفكين
ايضا من افتقار ما لكل منهما الى الاخر لا على وجه الدور المستحيل واما النسبتان المخصوصتان فليس بينهما تلازم وجودي عقلي
بل تدافع في العقل وتمانع في الميل الى الخير ولا يجوز ايضا ان يكون العلة الواحدة يقيم كلا منهما بالاخرى حتى يكونا في درجة
واحدة من القرب الى تلك العلة ويقوم كل منهما بالاخر فيلزم الدور المستحيل اذ لا فرق في الاستحالة بين ان يفتقر كل واحد
من الامرين بالاخر او بعلة واحدة بتوسط الاخر فاذن لا بد ان يكون احد هذين المتلازمين اقرب صدورا من العلة الموجدة
وقد مر ان هذه الواسطة في الصدور لا يمكن ان يكون هي المادة لما سبق من الوجوه الثلثة البرهانية وتعينت الصورة
للسببية لكن الشيخ استانف في الكلام بالسببية عن المادة ههنا بوجه اخر وهو ان المادة لو كانت موجبة للصورة
لكانت موجبة لوجود ما يستكمل به فيلزم ان يكون شئ واحد كاملا ومستكملا وموجبا وقابلا لان المستكمل بما هو مستكمل
قابل وبالقوة ومن حيث هو موجب وجود شئ كامل وبالفعل ومحال ان يكون شئ واحد من جهة واحدة يكون بالقوة
وبالفعل جميعا ويكون مصورا لما يتصور به وناقشا لما ينتقش به ومثل هذا الوجه اثبت الحكماء للنفس التي تتصور في الفكر صورة
تصير معلما عقليا مصورا للنفوس بالصور العقلية فاذن يلزم من ذلك ان يكون الهيولى ذات جوهرين باحدهما تصور
وتوجب وبالاخر تتصور وتستعد فيكون جوهر الهيولى لا محالة احد هذين الجوهرين وذلك الاخر هو كمال زائد على ذات
الجوهر القابل مندرجا يوجب فيه اثارا من باب الاعراض والحركات كالطبيعة المحركة للمادة حركاتها في الوضع والاين وغيرهما
فيكون ذلك الامر الكمالي هو الصورة الاولى ويعود الكلام جذعا الى سبب وجوده فتسلسل تضاعف الصور الى لا نهاية
فيكون الصورة مما له التقدم الذاتي على الهيولى ولما علمت ان جهة القوة للهيولى وجهة الفعلية للصورة فلا يجوز لاحد
ان يقول ان الصورة في نفسها امر بالقوة ويصير موجودة بالفعل بالمادة لان حامل القوة هو الهيولى فحقها ان يصير به
الهيولى بالفعل بعد ان كانت بذاتها بالقوة ولو عكس الامر فيهما لكان من حق ما يتمم صورة ان يسمى مادة وبالعكس
لانه انقلبت حقيقة كل منهما الى صاحبه وهو محال ثم ان الصورة وان لم يكن تفارق المادة لكنها ليست متقومة بالمادة بل
بالعلة المفيدة لهما معا والمفيدة المادة بتوسطها والمفيضة للصورة على الهيولى والصورة لها بالصورة وبوجه اخر تقيم
كلا منهما بالاخر اما المادة فبالصورة المطلقة من جهة الايجاب والوجود واما الصورة فبالمادة المحصلة بالصور المطلقة من
جهة التشخص والقبول لا من جهة التقوم والوجود وكيف يتقوم الصورة بالهيولى وقد بين ان الصورة علة قوامها
والعلة لا يتقوم بالمعلول والا لزم تقدم الشئ على نفسه اذ الشئ ما لم يتقوم او لم يتقوم المعلول فكيف يقوم العلة لما يتقوم
ولا شيئان اثنان يتقوم كل منهما بالاخر بان يفيد كل منهما وجود الاخر لانه يلزم الدور وقد بانت استحالته وفي بعض النسخ
ولا شيئين اثنين وهو ايضا صحيح اذ التقدير وقد بينا ان الشيئين اثنان واما التقوم فيهما بالافادة لئلا ينتقض بتقوم

كل من الهيولى والصورة التشخيصية بالاخرى لان الهيولى تحتاج اليها فى الافادة والايجاد والصورة يفتقر الى الهيولى فى ان يكون تامة
تشخصها وقابلة وجودها التشخصى **قوله** وتبين الفرق بين الذى يقوم به الشئ قد تبين هذا الفرق وكما ان المقارنة بين
الشيئين لا ينافى سببية احدهما للاخر فكذا لا يستلزم المقارنة كون احدهما سببا للاخر فالصورة علة للهيولى وان كانت مقارنة
لها وليست الهيولى علة وجودها وان قارنتها ولا كونها فى الهيولى مما يتقدم على كونها موجودة فى نفسها فان بعض الاشياء
امور يتوقف وجودها فى انفسها او لا نفسها على وجودها لغيرها بضرب من الاعتبار وبعضها ليس كذلك فالعرض وجوده
فى نفسه متقوم بوجوده مقارنا للموضوع والمعلول وجوده لنفسه متقوم بوجوده مضافا الى علته وليس الامر فى العلة
والموضوع كذلك فان العلة موجودة فى نفسها لنفسها سواء وجد عنه المعلول او لا موجود والموضوع كذلك سواء قارنه
العرض او لا وهكذا حكم طبيعة الصورة بالقياس الى المادة فالمقيم المشئ بالفعل والمفيد لوجوده على ضربين منه ما هو مفارق
ومنه ما هو مقارن وان لم يكن متقوما به كالجوهر الجسمانى للاعراض سواء كانت لاحقة او لازمة والكيفيات المزاجية التابعة للاعراض
قوله وبين بهذا ان كل صورة يوجد فى مادة مجسمة فبعلة ما يوجدها قد ثبت وتحقق مما ذكره ان كل صورة جسمانية
سواء كانت مادتها الهيولى الاولى او المادة المجسمة بما هى مادة مجسمة وسواء كانت لازمة كالفلكيات او حادثة كالعنصريات البسيطة
والمركبة يحتاج الى علة منفصلة اما الحادثة فمحفوظ لان المادة لو كانت سببها لكانت لازمتها دائما واما اللازمة فلان نسبة المادة الى
كل صورة من حيث ذاتها نسبة واحدة فلا تخصص لها بشئ من الصور فلا بد من تخصصها بها من علة مخصصة ولان المادة قابلة محضة
ليست بموجبة ولا فاعلة ولانها فى ذاتها مبهمة بالقوة انما تعينت بالفعل بالصورة ولغير ذلك من الوجوه وسيبين هذا الخط
فى مواضع اخرى من هذا الفن منها فى مباحث القوة والفعل ومنها فى مباحث العلة والمعلول ومنها فى مباحث الماهية ومما
يجب ان يعلم ان الصورة وان كانت بما هى صورة علة لوجود الهيولى على الوجه الذى سبق لكنها مما يفتقر من جهة تعينها
التشخصى وما يلزم شخصيتها من التناهى والشكل وغيرهما من الاعراض والحركات والانفعالات اذ لا يخ جسم من الاجسام من تجدد
حال فى ذاته او فى لازم ذاته فيفتقر الى قوة استعدادية او قابل ذى قوة فالصورة سواء كانت حادثة او باقية تحتاج الى مادة
فكل من المادة والصورة يفتقر الى الاخرى بوجه اخر كما سبق الاشارة اليه وههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول ان تشخص
الصورة سيما اذا كانت طبيعة نوعية متكثرة الاشخاص لا بد ان يكون بالمادة فتلك المادة ان كانت تشخصه بذاتها كما يدل
عليه ظاهر كلام بعض المحققين يلزم كونها امرا متعينا بالفعل وهو ح وان كان تشخصها بمادة اخرى يعود الكلام الى كيفية تشخص
مادة المادة فيتسلسل وان كان تشخصه بالصورة يلزم الدور فليعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة
فان معنى الاول انها يتشخص بالهيولى من حيث هى قابلة للتشخص او لما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات لان حقيقة الهيولى
كما مر هى القابلية والاستعداد وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما يتشخص بالمادة اى يحتاج الى قابل يقبل الهوية الشخصية
او ما يلزمها والقابل لا يكون فاعلا واما معنى تشخص المادة بالصورة فهو ان الصورة بنفسها مما يتعين به الهيولى كما ان السواد بنفسه
مما يتسود به الجسم فالهيولى باستعدادها علة قابلية للصورة الشخصية والصورة بنفسها لا بتشخصها علة فاعلية لتشخص الهيولى
واما الصورة بتشخصها فهى علة لكون الهيولى جوهرا خاصا متشخصا بالفعل غير جوهرية الناقصة وتشخصها الناقص المستمر
فلا يلزم الدور لاختلاف الجهة ثم لقائل ان يقول ان تشخص كل من الهيولى والصورة بالاخرى على اى جهة كان غير صحيح لانه
يتوقف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى وذلك متوقف على تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا
ينضم اليه غيره ولا ينضم هو الى غيره والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمامهما لوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل منهما
موجودا والا لكان للماهية وجود اخر ويتقدم وجودها ويلزم الدور او التسلسل فكذا ههنا غير صحيح لان المقدمة الاخيرة غير قابلة
للمنع لكونها بديهية والنقض بحال الماهية والوجود غير وارد لانهما ليسا فى الخارج امرين متحدين منضم ومنضم اليه بل
اثنينيتهما بضرب من التحليل فى الذهن بل الجواب بمنع المقدمة السابقة وهى ان الشئ المطلق غير موجود فانها غير صحيحة و
الصحيح ان المطلق بشرط الاطلاق غير موجود واما المطلق لا بشرط الاطلاق والتقييد فهو موجود عند الحكماء والحاصل

ان المهية يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق وبتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق فهي باحد الاعتبارين موجودة خارجا و
ذهنا وبالاخر غير موجودة الا في الذهن واللازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثاني فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم
تذنيب واعلم ان في هذا المقام اشكالا يرد على الحكماء من جهة تقدم الصورة على المادة وتقدمها على الجسم وتقدم
الجوهر المفارق على الجميع وهو انكم قلتم ان الوجود ليس بجنس لما تحته او قوته وحمله عليها بالتقدم والتاخر فيجب ايضا حينئذ
ان لا يكون الجوهر جنسا للهيولى والصورة والجسم المفارق لان بعضها اقدم من بعض فليس حمل الجوهر عليها بالسوية بل بتقدم
وتاخر والجواب على ما يستفاد من كلام الشيخ في قاطيغورياس ان التقدم والتاخر في معنى ما اما ان يكون بحسب نفس ذلك
المعنى لنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم نفس ما له التقدم وما به التقدم وهو غير جائز عند الحكماء المشائين وقد
جوزه بعض الاقدمين وتبعهم صاحب المطارحات ومن تبعه وطبيعة الوجود عندنا كذلك لا غير واما ان يكون بحسب ذلك
المعنى لغير ذلك المعنى كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود وبحسب لغير معنى الوجود وهو ماهيته وماهية العرض واما
ان لا يكون بحسب ولا لنفسه كتقدم نوع من جنس الجوهر على نوع اخر او شخص منه على شخص اخر كتقدم عقل على اخر في الوجود
بالوجود لا في معنى الجوهرية وكتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن لا في الانسانية بل في الزمان
او بالزمان او في الوجود به بالوجود وليس الوجود داخلا في معنى الجوهرية ولا الزمان ولا الوجود داخلين في معنى الانسانية
واما معنى الجوهر وحمله على ما تحته فبالسواء في انواع الجوهر وكذا الانسانية وحمله على زيد وعمرو اب وابن على السوية وان كان
وجود هذه الجوهرية لهذا النوع الجوهري قبل وللاخر بعدا بالذات ووجود الانسانية للاب قبل وللابن بعدا بالزمان
وبالجملة لا سبب لكون زيد الذي هو الابن انسانا لا ابوة ولا غيره وكذا لا علة لكون الانسان جوهرا اذا علمت هذا فقد
علمت ان ليست علة الجسم علة لكونه جوهرا ولا ان شيئا من الهيولى والصورة او المفارق علة لجوهرية الجسم ولا ان شيئا
من جزئي الجسم في انه جوهر مقدم على الجسم ولا الصورة في انها جوهر سبب للهيولى ولا لجوهريتها ولا الجسم من حيث جوهريته
متاخر عن اسبابه فهذه الاسباب ليست اسبابا لجوهرية الجسم وايضا حمل الجوهر على الهيولى والصورة ليس متقدما
على حمله على المقوم بهما وبالجملة حمل الجوهر على العلل الجوهرية ومعلولاتها الجوهرية على السواء فليست جوهرية شيء علة
لجوهرية شيء اخر حتى يصير الجسم لجوهرية الهيولى والصورة جوهرا بل هذه التقدمات والتاخرات كلها من جهة الوجود
لا من جهة الماهية وجنسها فعلة الهيولى ليست في ذاتها جوهرا قبل الهيولى بل في انها موجودة قبلها وكذا ليست الهيولى
والصورة متقدمتان في انهما جوهران على الجسم بل الكل على السواء في نسبة الجوهرية اليهما انما التقدم والتاخر والعلية
والمعلولية في اقسام الجوهر في الوجود وبالوجود والعجب من بعض اجلة المتاخرين ومن يحذو حذوه حيث انهم ذهبوا الى
اعتبارية معنى الوجود وجعل المجعول والجاعل نفس الماهيات ثم انهم انكروا التشكيك بالتقدم والتاخر في الذاتيات فيلزمهم
التناقض في كون جوهر علة لجوهر اخر وهم لا يشعرون واما اتباع الرواقيين فلما زعموا ان الوجود لا حقيقة له في الخارج
ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتي بالتقدم والتاخر والشدة والضعف لان الجوهر عندهم اقدم واشد في انه جوهر من
جوهر اخر وجعلوا اجوهر هذا العالم بصورها النوعية كظلال جواهر العالم الاعلى وصورها المفارقة والكل عندنا راجع
الى الوجود ومراتبه في الشدة والضعف والعلو والدنو والله ولي التوفيق **قوله المقالة الثالثة** وفيه عشر فصول العرض في هذه
المقالة البحث عن احوال انواع المقولات التسع العرضية واثبات وجودها واثبات عرضيتها وتحقيق ماهيات اقسامها
الاولية واحوالها واعراضها الذاتية اذ الكل من عوارض الوجود بما هو موجود فحري بها ان يذكر في هذا العلم من هذه الحيثيات
الوجودية **قوله** فصل في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع في عرضيتها والاشارة اليها
المقصود في هذا الفصل هو اثبات انها اعراض ليست بجواهر كما ظن بعض في المقولتين منها اعني الكم والكيف واعلم ان العرضية
هي عبارة عن الوجود المتعلق بالموضوع بخلاف الجوهرية فانها عبارة عن نفس الماهية المشتركة بين الجواهر فالجوهر ذاتي لما
تحته والذاتي لا يعلل فكون الشيء جوهرا لا يحتاج الى الاثبات انما يحتاج الى الحد بخلاف كون الشيء عرضا لان معنى العرض غير

لما تحته بمعنى عارض المهية لا عارض الوجود وكثير من الناس لا يفرق بين هذين المعنيين فيزعم ان مثل الوجود والوحدة ومعنى العرض عوارض
خارجية كالاقسام للاعراض مثل السواد والحركة واللون وغيرها وليس الامر كذلك بل العرضية قسم من الوجود والوجود
عين المهية خارجا وغيره تصورا بحسب الملاحظة الذهنية والاعتبار العقلي ثم لا يلزم من ذلك ان يكون اثبات الوجود للاعراض
مغنيا عن اثبات عرضيتها ولم يكونا مطلبين متغايرين وذلك لان العرضية وان كانت وجودا الا انه نحو خاص من الوجود وطبيعة
الوجود اعم من الوجود الخاص واثبات الاعم لا يغني عن اثبات الاخص ولا توجبه فبعد اثبات كون الشيء داخلا في مطلق الوجود نفتقر
الى استيناف بحث عن اثبات وجوده الخاص ثم اثبات عوارضه واحواله الذاتية واقسامه كما فعله الشيخ متابعا للحكماء **قوله**
فنقول قد بينا مهية الجوهر وبينا انه آن الشيخ قد بين رسم الجوهر وخواصه اللازمة وبين حدوده واقسامه الخمسة الاولية
التي كل منها جنس واحد تحته انواع كثيرة وهي العقل والنفس والجسم والصورة والهيولى وكان بعد التعريف والتحديد يصدر
اثبات اقسامه فاثبت بعضها الى الان وهي الثلثة الجسمانية وبقي البعض وهما العقل والنفس اما الجسم فقد اثبته بالحقيقة
لانه قد ابطل تركيبه من الجواهر المتفاصلة واذا بطل ذلك فثبت اتصاله اذ الاتصال ذاتي الجسم ومبدء فصله الذي هو قابل قوة
الابعاد الا انه لا يحتاج بعد ابطال الجواهر الفردة او بعد اثبات الهيولى والصورة الى استيناف نظر اذ اثباتهما وكيفية قيام كل
منهما بالاخرى هو بعينه اثباته لانه عبارة عنهما جميعا على الوجه المذكور واما المادة والصورة فقد اثبتهما واما العقل فقد
اثبته ههنا من حيث مبدائية للصورة ومبدائية للهيولى بشركة الصورة بوجه وبتوسطها بوجه ولكن لا بالفعل بحسب الحصول
بل بالقوة القريبة من الفعل لانه يتحقق وجوده الخاص العقلي بضم مقدمات سهلة الحصول بعد اثبات كونه علة للصورة والمادة
وهي ان ذلك المبدأ لو كان غير المفارق المحض لكان اما جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا والكل باطل اما الثلثة
الاول فظاهر لانها معلولة وعلة الجسم ومبدائه لا يمكن ان يكون جسما او صورة جسمانية لان الكلام ينقل الى سبب وجودها
فيتسلسل او يدور ولان تاثير الجسمي بمشاركة الوضع ولا وضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد فالجسم وجزاؤه لا يمكن ان يكون علة
لجسم اخر ولا لجزئه واما النفس فهي ايضا مفتقرة في فعلها الى الجسم فلا تاثير لها فيما يفتقر في تاثيرها اليه واما العرض فان كان
من عوارض الاجسام والجسمانيات فهو متاخر عنها وان كان عرضا لمفارق فاستلزم وجود المفارق فصح وجود الجوهر المفارق
على ايهما الوجهين وسيجيء اثباته واثبات كثرته في المقالة التاسعة على انه قد وقع اثباته في علم النفس من كتاب الطبيعيات من جهة
الحاجة في خروج النفس من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل واستكمالها به الى مخرج اياها من النقصان العقلي الى كمال
لا يكون ذلك المخرج بحسب الفطرة الا كاملا عقليا بالفعل والا لاحتاج الى مخرج اخر يكمله ان كان عقلا بالقوة فيلزم
الدور او التسلسل فينبغي ان يقع الانتقال في البحث مما وقع من تحقيق احكام الجوهر واثبات اقسامه الى تحقيق الاعراض واثباتها
واثبات اقسامها الاولية واحكامها الذاتية **قوله** فنقول اما المقولات العشر فقد وقع في قاطيغورياس المنطق التعريف
للمقولات العشر واما اثبات انها موجودة واثبات جوهرية ما كان منها جوهرا وعرضية ما كان منها عرضا فليس شيء منها على المنطقي
بما هو منطقي بل انما ذلك من وظيفة الفلسفة الاولى فههنا شرع الشيخ في بيان عرضية المقولات التسع وابتداء بالمضاف فانه
اولى الاعراض بالعرضية واجلاها لتضاعف الافتقار فيه الى الموضوع فليس لاحد ان يشك في عرضية المضاف وانما قيده
بالحيثية لئلا يتوهم ان المراد به المضاف المشهوري فانه قد يكون جوهرا وكذلك الاعراض النسبية الباقية وهي الاين
والوضع والمتى والفعل والانفعال فانها ايضا مما لا شك في عرضيتها وكونها حالات للامور التي هي فيها كالشيء الموجود
في محل يستغني في وجوده عن ذلك الشيء والذي توهمه بعضهم من ان الفعل من جملتها ليس موجودا حالا في الفاعل الموصوف
به بل في القابل المنفعل منه فليس بقادح في المقصود ههنا من كونه عرضا موجودا في الموضوع سواء كان في الفاعل او في المنفعل
وان كان ذلك التوهم في نفسه باطلا فان المراد من الفعل الذي هو المقولة ليس الامر الصادر عن الفاعل بل نفس تاثيره التجددي
ولذلك يعبر عنه بان يفعل ليدل على المفهوم الحدثي الزماني وانما لم يذكر الشيخ مقولة الجدة لانها لم يظهر كونها مقولة
اخرى في نفسها غير الوضع الخاص وبالجملة فحكمها في ظهور عرضيتها مما قد نبه عليه مما ذكر واعلم ان صاحب التلويحات

ذهب الى ان هذه الاجناس السبعة النسبية كلها مندرجة تحت جنس واحد بسبب ان النسبة مفهوم واحد وهي
داخلة في مفهوم كل من السبعة فيكون ذاتيا وجنسا لها وعنده ان المقولات خمسة الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة
وكثيرا ما يستظهر بشبه المنتج المتعجب بان لاح له برهان حصر المقولات فنحن على ان نجيب في كون السبعة مشتركة في امر ذاتي هو
مطلق النسبة مقدوحة وذلك لان التحقيق ان النسبة بما هي نسبة ليست معنى مستقلا في نفسه مع قطع النظر عن خصوصية
الطرفين وهذا لا يخفى على متامل فاذن لو كانت لهذه النسب السبع جامع مشترك ذاتي لزم ان يكون لاطرافها ايضا
جنس واحد وليس كذلك واما كون الحركة مقولة اخرى فما ابطلناه ايضا في الاسفار **قوله** فبقي من المقولات ما يقع فيه
اشكال اه الذي وقع الشك في عرضيته من المقولات العرضية ليس الا مقولة الكم ومقولة الكيف فان جماعة من الناس ذهب
الى جوهرية الكم وهؤلاء تشعبوا فرقا ففرقة ذهبت الى جوهرية الكم المتصل القار فجعل الخط والسطح والجسم التعليمي جواهر
بل جعلها مع كونها جواهر مبادي للجواهر الطبيعية وفرقة قالت بجوهرية الكم المتصل الغير القار فجعلت الزمان جوهرا
ومنهم من رفعه عن هذا الحد فجعله جوهرا مفارقا وبعضهم من اجازه عن حد الامكان فجعل الزمان واجب الوجود وفرقة
اخرى ممن راى الجوهرية في الكميات المنفصلة وهي الاعداد وجعلها مبادي للجواهر ولا يبعد ان يكون هؤلاء والذين
جعلوا الخط والسطح والجنس جواهرهم اصحاب القول بالجواهر الفردة المنكرين لما سوى عالم الاجسام من المفارقات فيكون الوحدة والعدد
غير موجودين الا الذوات الاوضاع وهي مبادي الموجودات الطبيعية ولحوالها الجسمانية ويحتمل ان يكون احدهما وهم
القايلون بجوهرية العدد هؤلاء دون الاخرى ويكون القايلون بجوهرية العدد هم اصحاب فيثاغورس الذين جعلوا المبادي
العقلية نفس الاعداد وواجب الوجود نفس الوحدة ويمكن تاويل كلامهم على ما يوافق الحق كما حملناه عليه كما سنشير اليه
في مقامه واما الكيف فمن الناس وهم جماعة من اوائل الطبيعيين ومنهم اصحاب الخليط ورهط من المتكلمين كاصحاب النظام
من المعتزلة زعموا ان الكيفيات المحسوسة كالالوان والطعوم والروائح ليست هي نعوتا ومحمولات بل هي ذوات جوهرية
متخالفة الانواع فاللون جوهر مقوم للمبصرات والطعم جوهر اخر مقوم للمذوقات والرائحة جوهر اخر به قوام المشمومات
وكانه ليست عندهم المبصرات والمطعومات والمشمومات امورا زائدة على حقايق الاجسام المبصرة والمذوقة والمشمومة
بل هي مركبة منها متقومة بها تقوم الشيء بالاجزاء الخارجية **قوله** فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيفية انما
كان البحث عن احوال اقسام الكيفية حريا بان يذكر في العلم الطبيعي لان اكثرها امور مفتقرة في وجودها وحدودها الى المادة
الجسمانية وان كان بعض اقسامها كالعلم والقدرة والارادة والعشق وامثالها ممكن ان يوجد لا في الاجسام ولا في النفوس المتعلقة
بها فاذا بحث عن ذلك البعض في الطبيعي لم يكن البحث على وجه العموم بل على وجه يختص بالمتغيرات والمتعلقات بالاجسام ولكن
يمكن للعالم الالهي ان يبحث عن اقسامها جميعا على الوجه الاعم الكلي بحيث تصير من احوال الوجود المطلق كما فعلناه لكن قد
تكلم عن كثير من احوالها في الطبيعيات على الوجه الخاص اللايق بها وعن كثير منها في هذا العلم على وجه يليق به **قوله** واما
اصحاب القول بجوهرية الكم اه اما القول بجوهرية الخط والسطح والنقطة فمبني على غاية السقوط لان هذه الامور اطراف ونهايات
والنهاية من حيث كونها نهاية عدم اضافي الا ان الخط والسطح لكل منهما جهة اخرى يكون بها كما قايما بكم اخر مستغنيا في القوام عنه
واما المقدار الجسمي فالقول بجوهريته لا يخلو عن قوة واما استدلال على عرضيته باختلاف تشكلات الشمعة مع بقائه
بشخصه ففيه انه لعل الباقي هو شخص ما من الصورة الطبيعية مع مقدار ما وجسمية ما فان التحقيق ان ما بازاء
الجنس في كل المركب خارجا انما يعتبر فيه على وجه الابهام فالمقدار الجسماني ان كان مجردا عن صورة ومقارنا بصورة اخرى بها
يكون نوعا اخر فتبدل الاشكال يوجب بطلانه لان نوعيته قد تمت بكونه مقارنا واما اذا كانت مع المقدار صورة اخرى بها يتم
نوعية الجسم بالمعنى الجنسي والجنس بما هو جنس معنى مبهم غير محصل فتبدل ما هو بازائه وهو بمنزلة المادة لا يوجب بطلان وجود
المركب منهما وقد علم سابقا ان الصورة الشخصية لا تفتقر اليها المادة بل بصورة ما على الاطلاق فتبدل المقدار على حد
واحد لا يدل على عرضيته واعلم ان هؤلاء الذين جعلوا الخط والسطح والنقطة من الجواهر بل مبادي الجواهر وكذا اصحاب

العدد الذين جعلوا هذه المقادير مؤلفة من الوحدات وجعلوا الوحدات مبادي المبادي لعلهم ذهبوا الى هذا القول
اما الاولون كانوا قائلين بالجواهر من ذوات الاوضاع فكان الخط والسطح والجسم كلها مؤلفة عندهم من الوحدات الوضعية
فكان الكل الجواهر ونعني بمرادهم بالمبدأ المبادي لا الفاعلي كما ينقل عن بعض الطبيعيين انهم قالوا تحرك النقطة يحصل منها
الخط وحصل من حركة الخط السطح ومن حركة السطح الجسم واما الاولون كانوا يقصدون بهذه الالفاظ غير هذه المعاني المشهورة على طريق
الرمز كما هو عادة الاقدمين والا فلا معنى لكون النقطة مبدأ لشيء فكيف للاشياء **قوله** ثم قالوا ان الوحدة طبيعة
غير متعلقة اه هذه المقدمات بعضها صحيح وبعضها فاسد وبعضها يحتمل الامرين فالصحيح قولهم ان الوحدة كالوجود
في كل شيء لانها من الامور العامة وانها كالوجود زائدة على الماهية لا في الخارج بان يكون للشيء الواحد وحدة ولوحدته
وحدة اخرى والا لكانت لكل منها وحدة اخرى فيتسلسل بل في الذهن بحسب الاعتبار والمفهوم لا بحسب الهوية والوجود فوحدة
الماء غير ماهية الماء ووحدة الناس غير ماهية وكذا قولهم الوحدة بما هي وحدة مستغنية ان يكون ماهية من الماهيات الكلية ولا
يكون في شيء مخصوص من الاشياء بل هي في كل شيء بحسبه فوحدة الماديات مادية ووحدة المفارقات مفارقة ووحدة
المتصلات عبارة عن متصليتها او قبولها للاجزاء الوهمية وللكثرة بالقوة وكذا القول بان كل شيء فانما يصير موجودا هو في نفس
الامر بان يكون واحدا متعينا وان ماهيته غير معنى كونه واحدا واما المحتمل للوجهين فمن ذلك قولهم فيكون الوحدة مبدأ
للخط والسطح ولكل شيء فان كان المراد ان الوحدة في كل شيء عين وجوده الخاص به يوجد حيثما وجد كما بالوجود فهما
وجه كما ذهبنا اليه فبالوجود يصير الاشياء موجودة وبه صارت ماهياتها محمولة صادقة على افرادها فان الانسان مثلا
ما لم يصر موجودا لا يصدق على شيء انه انسان لست اقول ان ماهية الانسان من حيث هي هي ليست بانسان بالحمل الذاتي الاولي
بل اقول ان الشيء ما لم يوجد لم يصدق عليه نفسه بالحمل المتعارف الشائع الذي مبناه الاتحاد في الوجود فكما ان الوجود الخاص
بكل شيء مبدأ تحققه كذلك الوحدة لانها عين الوجود وان كانت غيره مفهوما واما ان كان مرادهم بان الوحدة مبدأ
فاعلي للخط والسطح وغيرهما او انها بحركتها تفعل الخط وبتوسط الخط تفعل السطح وغيره فهو فاسد لا وجه له وكذا صح قولهم
ان السطح لا يكون سطحا الا الوحدة الاتصالية الخاص به فقد مر ان وحدة المتصلات بما هي متصلات ليست الا متصليتها
سواء كانت سطوحا او خطوطا او غيرهما وكذا قولهم ايضا ان النقطة وحدة ما ذات وضع لا يخلو عن وجه صحة ان كانت لها وجود
وان كانت محض الانقطاع والنهاية فلا ومن ذلك قولهم ان الوحدة علة كل شيء فان اراد بها الوحدة الواجبية التي هي عين ذاته تعالى
فصح كونها علة كل شيء واما الفاسد فمن ذلك قولهم اول ما يتكون ويحدث من الوحدة العدد فان العدد هي كثرة متألفة من
الوحدات المتماثلة وهي لا يكون الا في الماديات فكيف يكون هي اول الحوادث وكيف يكون هي متوسط بين الوحدة وبين كل شيء
وكذا قولهم الخط اثنوية وضعية والسطح ثلثية وضعية والجسم رباعية وضعية وكذا ما تدرجوا اليه كلها بحسب الظاهر امور باطلة ولا
يمكن تصحيحها بالبيان القياسي **قوله** فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير اه معناه واضح ووجه التقديم والتأخير في هذه
المقاصد الثلثة ان بيان ماهية الشيء وتعريفها وتحديدها وتقسيمها الذي هو ايضا من باب القول الشارح اقدم من اثبات نحو
وجودها وكون الاشتغال باثبات نحو وجود الشيء ومعرفته بالبرهان احرى بالتقديم من الاشتغال بدفع شكوك المشككين
لان المقصود في الاول تكميل العارف نفسه وفي الثاني غالبا اصلاح حال الغير ومصلحة النظام وتكميل النفس اهم من اصلاح الغير
فيكون اولى بالتقديم **قوله** والاولى بنا ان نعرف طبيعة الواحد اه لما كانت الوحدة مساوقة للوجود وهي كالوجود
من المعاني الوجودية الشاملة فينبغي ان يبحث عن حقيقتها وعن اقسامها بعد البحث عن طبيعة الوجود وتعريف اقسامه الاولية
من الواجب والممكن والجوهر والعرض فاللائق بهذا البحث والتعريف ان يقع في هذا الموضع اذ قد وقع الفراغ ههنا عن معرفة
الواجب والممكن وهما قسمان حاصران للموجود وعن معرفة الجوهر والعرض وهما قسمان حاصران للممكن وعن تعريف الانسان الحاصرة
للجوهر وعن اثبات بعضها والاشارة الى البعض فالمناسب ان يقع الخوض في معرفة الواحد بما هو واحد واقسامه الحاصلة من جهة
الوحدة لهذا الوجه بوجه اخر نذكره وهو ان البحث عن اقسام العرض واجناسه العالية مما يقع اولا في الكم والواحد كالمبدأ الفاعلي

للكم المنفصل بوجه وكالمبدأ الصوري للكم المتصل بوجه وهو مبدأ لهما جميعا بوجه آخر اما كونه كالمبدأ الفاعلي للعدد فان طبيعة
الواحد تفعل بتكرارها مثالها الكثرة والعدد واما كونه كالمبدأ الصوري للمتصل الكمي فلان المتصل بما هو متصل حقيقته الاتصال
صورته وليس الاتصال الا نوعا من الوحدة فتكون الوحدة كصورة الامر المتصل وكالعلة الصورية للمجتمع من الشيء واتصاله
اما مبدئيتها بالوجه الاخر فلان العدد كونه عددا بانه قابل للعد وان المقدار كونه مقدارا بانه قابل للتقدير والمساحة فالعدد والمساحة
لا يمكنان الا لما فرض واحدا سواء كان حقيقيا او اضافيا مقداريا او عدديا واعلم ان العاد كالماسح يطلق على معنيين احدهما
الجزء الواحد من العدد الذي اذا اسقط منه مرة بعد مرة اخرى لم يبق منه شيء سواء كان ذلك الجزء واحدا حقيقيا او عددا
واحدا فالواحد الحقيقي عاد لكل عدد وكذا الخمسة مثلا عاد للعشرين مثلا فانه اذا اسقطت الخمسة اربع مرات من العشرين
لم يبق منه شيء فيقال الخمسة عادة للعشرين والعشرون اربعة امثال الخمسة وكذا حكم المساحة في المقدار من جهة ما يعرض
في اجزائه شيء به يستعلم كمية مقداره فيكون ذلك ماسحا بهذا المعنى وثانيهما الذي يفعل العد ويستعلم كمية العدد مما يجعله
واحدا من اجزائه فهو بالحقيقة العاد والمبدأ الحقيقي للعد لا الواحد لانه كالآلة التي بها يفعل الفاعل للعد كالذراع للماسح
وهذه الفاعلية لا يتحقق في شيء من الموجودات الا في نفس الناطقة لان العقول اجل رتبة من هذا الاستعلام الجزئي والحيوانات
وما دونها ادنى منزلة من ان يفعل فعل الحساب فالعاد والماسح منحصر في الناطقة فاذن كون الواحد مبدأ للعد انما يصح
بالمعنى الاول وهو مبدأية الآلة لا مبدأية الفاعل **قوله** فصل في الكلام في الواحد اه قد اشرنا الى ان الوحدة والوجود
متساوقان في الصدق على الاشياء فكل ما يقال عليه موجود يقال عليه واحد ومتوافقان في الشدة والضعف فكلما وجوده اقوى
كانت وحدته اتم ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد في التحقق وهو الذي لا ينقسم بحسب الصدق
والفرق بحسب المفهوم والمعنى فبالحري ان يبحث عن احوال الواحد بما هو واحد فقيل ان الواحد والتقييد بالحيثية ليندرج
فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه فلو لم يقيد بهذه الحيثية لم يندرج اقسام الواحد الغير الحقيقي فيه و
الواحد يقال على اشياء بالتشكيك بالشدة والضعف والتقدم والتأخر وتلك الاشياء كلها واحدة بالذات مع اختلافها في تمامية
الوحدة ونقصها وتقدمها وتأخرها وهي كلها غير الواحد بما هو واحد الذي هو نفس الواحد لا شيء ذلك الشيء هو الواحد
فهو وحدة وواحد باعتبارين على قياس الموجود الذي هو بحت الوجود فيقال له الموجود والموجود باعتبارين وذلك احق
الاشياء بالوحدة وثانيها الشيء الذي هو الواحد وهذا على ضربين حقيقي ويقال له الواحد بالذات وغير حقيقي ويقال له الواحد بالعرض
وهو ما يكون اشياء متعددة بالذات متوافقة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة
لها او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة ونسبة صرفة كما يقال نسبة الملك الى المدينة والنفس الى البدن واحدة اي
هما واحد في النسبة والاول قد يكون جنسا لها فيقال ان الانسان والفرس مثلا واحد في الجنس اعني في الحيوانية وقد يكون
نوعا فيقال ان زيدا وعمرا واحد في النوع اعني الانسانية وهذا الاتحاد يساوق الاتحاد في الفصل كالناطق في مثالنا والثاني
اما ان يكون موضوعا لها كالكاتب والضاحك المتحدين في موضوع واحد المحمولين عليه او الموجودين فيه كقولنا الانسان
كاتب وضاحك وكقولنا زيد طبيب وابن عبد الله فهو الاتحاد بالموضوع فيقال هما واحد في الموضوع وقد يكون محمولا لها وهو
الاتحاد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدان في البياض والابيض المحمول عليهما اشتقاقا او مواطاة واما قول الشيخ وذلك
اما موضوع ومحمول عرضي فينبغي له ان يبين جهة الوحدة فيهما وانه من اي جهة يقال ان زيدا وابن عبد الله وزيدا والطبيب واحد
والحق ان جهة الوحدة في الموضوع والمحمول العرضي هي الوجود بالعرض واعلم ان لاقسام الواحد الغير الحقيقي اسامي مخصوصة
فالمشاركة والاتحاد في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة
مناسبة وللمناسبة انواع كثيرة كالمحاذاة والموازاة والمواخاة والمصاحبة والمناجاة وغيرها من اقسام الاتحاد في النسبة و
هذا الاتحاد بالقياس الى بعض النسبتين مماثلة وبالقياس الى المنتسبين مناجبة وعلى هذا القياس في اكثر اقسام الواحد المحمول
كالمشابهة فانها ايضا تابعة للاتحاد بين العارضين في النوع فالاتحاد بين الكيفيتين هو المماثلة واذا قيس الى الموصوفين

هو الذي لا ينقسم من حيث لا ينقسم

بهما فيسمى المشابهة وكذلك الكمان المتحدان فى الكمية هما متماثلان والمعروضان لهما متساويان وربما يقال للاولين
متماثلان من حيث اتحادهما فى النوع اى نوع كان ومتساويان من حيث اتحادهما فى خصوص هذا النوع وكذا اذا اطلقت المتشابهة
على نفس الكيفيتين وعلى هذا القياس فى غير ذلك فهذه كلها من اقسام الواحد بالعرض واما الواحد بالذات فمنه واحد بجنس
ومنه نوع هو بعينه واحد فصلى هذا اذا كان المعنى النوعى مركبا حده فى الذهن من جنس وفصل ويمكن ان يوجد نوع بسيط
لا جنس له ولا فصل له فيكون ح واحدا نوعيا فقط ومنه واحد بشىء ومنه واحد عددى اى شخصى ومنه واحد مادى و
الواحد العددى منه واحد بالاتصال ومنه واحد بالتماس فهذه اقسام الواحد بالذات والواحد الحقيقى الا انها متفاوتة
فى الكمال والنقص والشدة والضعف فكلما وجوده اقوى واكمل فوحدته كذلك والوجود الشخصى على تفاوته اقوى من الوجود
النوعى فكذلك وحدته اقوى من الوحدة النوعية والوجود النوعى اقوى من الوجود الجنسى فكذلك حكم وحدتهما وكل جنس هو
اقرب فهو بالاضافة الى الابعد اقوى تحصلا ووحدة ثم الوحدات الشخصية بعضها اقوى من بعض فالوحدة فى المفارقات
العقلية على تفاوتها اقوى من وحدات النفوس وحدات النفوس على درجاتها اقوى من وحدات الصور النوعية وهى ٧ وحدات
من وحدة الصور الانطباعية واضعف الجواهر وجودا ووحدة هى المادة واضعف الاعراض هى النسبة واضعف الجميع وحدة هو
نفس العدد لان وحدة الكثرة ووحدة الكم المتصل بالفعل هى نفس قبول الكثرة ووحدة الكم المتصل بالفعل هى نفس قبول الكثرة
والقسمة بالقوة فافهم هذه المعانى فانها عظيم الجدوى ويقع بها الوقوف والعثور على امور سهى فيها الاكثرون والاطلاع
على منشأ غلطهم وسهوهم فيها ان كثيرا ما يقع الاشتباه بين الواحد بالجنس والوحدة الجنسية فان الاول من اقسام الواحد بالعرض
والثانى من اقسام الواحد بالذات وكذا الفرق بين الواحد بالنوع والواحد النوعى فى ان احدهما واحد بالعرض والاخر واحد بالذات
فان المعنى الجنسى فى نفسه واحد وحدة ضعيفة يشترك فيها الكثير وكذلك الواحد النوعى له وحدة مبهمة الا انه اقوى من
الجنس القريب وحدة واقل ابهاما منه وهو من الجنس البعيد وهو من الابعد وبالجملة وحدتها وحدة المعانى والمبهمات وهى
عبارة عن تعينها وكليتها واشتراكها وهذا التعين هو وجودها فى الذهن ووحدة الاشخاص هى وحدة الوجودات الخارجية
والوجود الخارجى اقوى من الوجود الذهنى لانه كالشبح والمثال الخارجى ثم العجب من الشيخ كيف جعل الواحد بالجنس والواحد
بالنوع وبالمناسبة وبالموضوع من اقسام الواحد بالذات ثم لا يخفى ان الغرض من جعل الواحد بالنوع قسما والواحد بالجنس قسما
اخر وكذا اعتبار القرب والبعد فى الجنس فى اقسام الواحد ليدل على تفاوت الوحدات قوة وضعفا ولا يحسن ح اعتبار النوع
الاضافى فى تقسيمه بالقرب والبعد لانه يخل به المقصود ويفوت الغرض من معرفة درجات الوحدة فى الكمال والنقص ولا فائدة ههنا
فى اخذ اعتبار لم يكن فى الاخر فيكون مرتبة الخاصة من الوحدة كوحدة الجنس القريب قوية او ضعيفة لا يختلف بان يعتبر كونها انواعا
اضافيا بعيدا او جنسا قريبا والذى يؤثر ههنا ليس الا اعتبار مراتب القرب والبعد للواحد بالقياس الى الواحد المحصل الشخصى
سواء كانت اسمه جنسا او نوعا اضافيا فلا فائدة للخلاف فى هذا الى الاعتبار الا مجرد اختلاف العنوان والتسمية **قوله**
ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع اه قد علمت ان الموصوف بالذات بالوحدة الجنسية ليس الا نفس طبيعة الجنس بما هى طبيعة
مبهمة غير محصلة وان الانواع المتكثرة كثيرة بالذات واحدة بالعرض وجهة وحدتها هى الجنس وكذا الموصوف بالذات بالواحد
النوعى ليس الا طبيعة متحصلة نوعية نوعا قريبا واما الاعداد الواقعة تحتها فهى كثيرة بالذات واحدة بالعرض وكلام الشيخ ههنا
فى الواحد بالذات وهو ما لا يكون امورا كثيرة مشتركة فى واحد فلا مناسبة للكثير بالعدد ولا للكثير بالنوع لان بعده من اقسام الواحد
بالذات فان الاشخاص بما هى اشخاص كثرتها واختلافها بالتشخصات وهى بها تصير اشخاصا ولا اتحاد فى التشخصات فالاشخاص بما
هى اشخاص ذوات تشخصات يكون المعنى النوعى خارجا عنها فيكون اتحاد الهويات الشخصية اتحادا عرضيا اى بالعرض وكذا
اتحاد الانواع فى الجنس قال ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز
ان لا يكون اه الفرق بين الابهام الجنسى والابهام النوعى ان الابهام الجنسى من جهة المعنى والمهية فماهية الجنس مبهمة غير محصلة ولا
تامة عند العقل يحتاج الى انضمام معنى اخر اليه ليتم معناه عند العقل واما المعنى النوعى فهو معنى محصل عند العقل لا يحتاج الى

ضميمة معنوية فان كان وجوده وجودا عقليا فلا تعدد فيه اصلا وان كان وجوده وجودا ماديا قابلا للاشارة الحسية فلا يخ
اما ان يكون تام الوجود في نوعه يكفي امكانه الذاتي لقبول الوجود عن موجده لا يتوقف وجوده على استعداد مادة وحركة وزمان
فهو ايضا نوعه منحصر في شخصه واقترانه بالمادة ليس لاجل انه في اصل وجوده او تشخصه يحتاج اليها او الى تخصص استعدادي
يقع فيها بل اقترانه بها وحاجته اليها لاجل بعض افاعيله وآثاره وحركاته وانفعالاته واما ان يكون ناقص الوجود محتاجا الى امور خارجة
عن حقيقته لحصوله في الخارج فلا يتم وجوده النوعي ولا يدوم الا بلواحق اعداد من نوعه حسب تلاحق اسباب وتعاقب استعدادات
فلنوعه ابهام بالقياس الى الامور حسب خارجيته فهذا هو السبب في ان الواحد بالجنس لا بد ان يكون كثيرا بالنوع لان معناه معنى متردد بين
معان غير تمام معناه وان الواحد النوعي يمكن ان يكون واحدا بالعدد ويمكن ايضا ان يكون كثيرا بالعدد فاذا كان واحدا بالعدد فيكون
له نحوان من الوحدة الوحدة النوعية من جهة ماهيته والوحدة العددية من جهة وجوده والشيخ امر في تبيين هذا بالتامل فيما
سياتي من البحث عن معنى الكلي او بتذكر مواضع سلف من المنطق وغيره قال واما الواحد بالاتصال فهو الذي يكون واحدا من
جهة وفيه كثرة ايضا من جهة اما الحقيقي وهو الذي فيه الكثرة بالقوة فقط اه قد اشرنا الى ان الوحدة الشخصية من جملة الوحدات
مما يقع فيها اختلاف كثير بالكمال والنقص وقد علمت ان الوحدة تابعة للوجود وعينه فوحدة المفارقات الشخصية وحدة
كاملة غير قابلة للكثرة العددية كما ان وجودها غير قابل للفساد ووحدة الجسمانيات وحدة ضعيفة لا تخ عن قبول الكثرة من جهة
اخرى فمن جملتها وحدة المتصلات وقد سبق ان المتصل يطلق على الحقيقي وغير الحقيقي والمتصل الحقيقي ما لا يوجد فيه حد
مشترك لاجزائه وقد علمت ان هذا المعنى للمقدار بالذات ولما يتقدر به وهو الموضوع بسببه وان متصلية المتصل
بهذا المعنى هي نحو وجوده والمتصل الغير الحقيقي ما يكون اتصاله بتماس بين امرين او بتصوف يوجب التلازم بينهما في الحركة
بعد الانفكاك اذا تقرر هذا فالواحد بالاتصال الحقيقي احق بالوحدة من المتصل الاضافي لان الكثرة فيه بالقوة لكن
وحدته بعينها هي قوة كثرته وهو اما ان يكون نفس المقادير كالخطوط والسطوح والاجسام المقدارية او صورا مقدارية
كالماء والسماء وغيرهما فاذا كان خطا لا بد ان لا يكون له زاوية وهذا القدر غير كاف في الاتصال الحقيقي فانه اذا اتصل رأس
خط برأس خط آخر بحيث لا زاوية بينهما بل كانا على استقامة ولكن يوجد بينهما نقطة لم يكن الجميع متصلا واحدا في الحقيقة
بل في الاشارة الحسية فقط فينبغي ان يقال المتصل في الخطوط ما لا يكون له نقطة في الوسط بالفعل وفي السطوح ما لا يكون بين
اجزائه خط بالفعل وفي الاجسام ما لا يكون بين اجزائه سطح بالفعل وبعد المتصل الحقيقي في الوحدة هو المتصل الاضافي
اذ جميع افراده بحيث يكون فيها كثرة بالفعل وهو ايضا متفاوت في الوحدة فما فيه مع الكثرة الاتصالية قوة الاتصال
الحقيقي اولى بالوحدة مما لا يكون كذلك كالمركب من الاجسام المتخالفة الصور فيما يلي المتصل الحقيقي هو الذي فيه كثرة
بالفعل من احاد نوعه الا ان اطرافها يلتقي عند حد مشترك مثل مجموع الخطين المحيطين المتلاقيين على طرف مشترك
من غير زاوية ويليه ما يكون امورا متخالفة متماسة اطرافها مثلا صقة بعد انفكاك بعضها عن بعض لشدة الالتحام
فيكون لها اتحاد في الحركة لكن الحق ان وحدة حركتها تابعة للاتصال الواقع بينها وهو ضرب من الوحدة لان اتحادها تابع
لوحدة حركتها وذلك كالاعضاء الحيوانية والالتحام اذا كان طبيعيا كما في اعضاء الحيوان اولى بالوحدة من ما اذا كان صناعيا
كما في اجزاء السرير والوحدة في هذه الاقسام من المتصلات الغير الحقيقية كلها اضعف من الوحدة التي للمتصل الحقيقي
لان الكثرة فيه بالقوة وفي هذه بالفعل فهي قد خرجت عن الوحدة الاتصالية ونزلت من الواحد الى الوحدة الاجتماعية
فالوحدة الاتصالي اولى من الواحد بالاجتماع لما مر من ان الوحدة فيها بالفعل والكثرة بالقوة والكثرة فيها بالفعل
في جميع الاقسام وليست في بعضها وحدة لا بالفعل ولا بالقوة وما قيل من ان كلما كانت وحدته بالفعل فكثرته بالقوة
وكلما كثرته بالفعل فوحدته بالقوة ليس على عمومه بحق فهي هذه الاقسام كلها كثرة بالفعل فيها وحدة لا تزيل
عنها الكثرة لكن يجب ان يعلم ان هذه الوحدة الغالبة على الكثرة التي فيها ربما يكون مجرد الاجتماع وربما يكون
معها وحدة صورية جوهرية كاعضاء الحيوان حيث لها مع الوحدة الالتحامية صورة نفسانية جامعة تركيبية قوله

وبحق تام

بالاتصال الحقيقي

فالواحد بالاتصال

والوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض الواحد بالاتصال
ان يكون واحدا فى الموضوع اه قد علمت ان الوحدة فى كل شئ هى عندنا وجوده وقد مر ان الاتصال اعنى المقدار نوع
من الوحدة والمقدار مقدار شئ لا محة كالماء والهواء فبالحقيقة المقدار الجسمانى هو وحدة الجسم ووجوده والسطح انما
يحصل من انتهائه وانقطاعه وكذا الخط انما يحصل من انقطاع السطح وكذلك حكم العدد فى انه عدد لشئ وانه مؤلف
من وحدات هى غير زائدة على وجودات الاشياء بل على مهياتها فى اعتبار العقل فاذا تقرر هذا فنقول لا بد ان يكون
مع الاتصال مهية اخرى مثل ماء او هواء او غيرهما ليكون وحدتها الاتصالية نحو وجودها ولا بد ان يكون موضوع
الوحدة الاتصالية موضوعا غير مؤلف من مهيات متخالفة خلافا لبعض المدققين حيث تمسك بعبارة ممنياتى التحصيل
وهى ان كلما وحدته بالفعل كثرته بالقوة فزعم ان اعضاء الفرس مثلا كلها متصلة موجودة بوجود واحد والمراد
مما نقله منه على تسليم حقيته هو ان ما له وحدة بالفعل تكون الكثرة التى تقابل تلك الوحدة هى بالقوة وههنا
اى المؤلف من متخالفة المهية ليست له وحدة بالاتصال بل لو كانت لكانت من جهة اخرى نعم لو كان مراد هذا المدقق
ان حقيقة الفرسية مثلا غير متقومة من الابعاض البدنية كالعظم واللحم وغيرهما لكان له وجه كما سيأتى وبالجملة
موضوع الوحدة الاتصالية غير مختلف ولا متالف من حقايق مختلفة لما ذكرنا من ان متصلية الشئ هى وجوده
والاتحاد فى الوجود يوجب الاتحاد فى المهية بالفعل كما ان الاختلاف فى المهية يستدعى الاختلاف فى الوجود
فاذن كلما هو واحد بالاتصال فهو واحد بالموضوع سواء اريد بذلك الاتصال نفس المقدار او الطبيعة المقدرة
كالماء والهواء فيكون كل متصل واحدا بالموضوع او موضوعا واحدا والصورة الواحدة ايضا يصح ان يقال انها واحدة
بالموضوع اعنى بالمادة وكذا يلزم الواحد بالاتصال ان يكون واحدا ايضا فى الطبيعة لكن ههنا شبهة استصعبوا
حل عقدتها وهى ان الاجزاء الوهمية للمتصل ليست معدودة صرفة اذ العقل بمعونة الوهم يحلله اليها ولا يمكن
تحليل الموجود الى معدودات صرفة كيف وكثيرا ما يصير موضوعات لموجبات صادقة كقولنا بعض هذا المتصل
مار وبعضها بارد او نصفه ذراع او موازلكذا والحكم الايجابى يستدعى وجود الموضوع فاذا اذا كانت اجزاء المتصل
الواحد موجودة بوجود واحد وليس الحمل معناه الا الاتحاد فى الوجود فاتحادها فى الوجود يوجب صحة حمل بعضها
على بعض وعلى الكل وحمل الكل على البعض بان يقال هذا الذراع نصفه او ثلثه او نصف الذراع ذراع او نصفه
ثلثه وقد اجيب عنها باجوبة سخيفة يطول ذكرها من غير فايدة وتقصى عن هذه الشبهة بعض اجلة المتاخرين
بان الحمل مطلقا وان كان هو الاتحاد فى الوجود لكن التعارض الخاصى خصه بذلك عدم التمايز فى الوضع كما
خصه من بين مطلق الاتحاد فى الوجود وتقتضى اشتبهة ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة
الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية فكذلك الحمل حتى انه كان يجرى فى جميع
اقسامها الا ان اشهر افراده هو الاتحاد فى الوجود اذ لا يقال فى المتعارف زيد عمرو من حيث اشتراكهما فى النوع والثلج هو
الجص من حيث اشتراكهما فى عرض هو البياض فلذلك قيل الحمل هو الاتحاد فى الوجود انتهى وانت تعلم ان التخصيص
لا يناسب طور الحكمة ثم انه ليس الكلام فى اطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم الخاص ليجوز فيه تخصيص اخر بل المراد
ان الحمل اعنى هو هو عبارة عن الاتحاد فى الهوية والوجود وليس مبنى هذا التخصيص على التعارف فى الغلط والوجود
بل على كون سائر انواع الوحدة غير صالحة لصحة الحمل الا الاتحاد فى الوجود اذ الهوية عين الوجود والهوية عين الاتحاد
ثم العجب كل العجب فى انه استفاد من قولهم ان زيدا وعمرا واحد فى النوع وان الثلج والجص واحد فى العرض و
وان البياض والحلاوة واحد فى الموضوع انه صح فى الواقع ان يقال ان زيدا عمرو والجص ثلج والبياض حلاوة لكن
العرف يمنع عن ذلك وليت شعرى كيف يسوغ عند العقل ان يقال بتباينات فى الوجود بمجرد ان لها جهة من الوحدة
خارجة عن ذواتها ان يقال هوية هذا هوية ذا وان هذا نفسه ذاك والحاصل ان الهوية معنى حقيقى من بين المعانى

وضع لها لفظ الحمل وهي عبارة عن الاتحاد في الوجود فيرد الاشكال بان هذا المعنى متحقق بين الاجزاء المقدارية فيلزم
صحة الحمل بان نصف الدرهم كله مثلا والتخصيص في اطلاق لفظ الحمل لا ينفع في دفعه والجواب المحصل ان المتصل الواحد
ما لم ينقسم ولو وهما لم يتحقق مغايرة اصلا فالحمل واذا تحقق شيء من اتحاد القسمة التي معناها ومفادها حصول
الكثرة واحداث الهويتين المتصلتين واعدام الهوية الواحدة فلا وحدة في الوجود وقد مر ان الواحد بالاتصال فيه
قوة التعدد في الاتصال سواء كان في الخارج او في الوهم فما لم يخرج تعدد من القوة الى الفعل فلا اتحاد هناك بل
وحدة خالصة واذا خرج الى الفعل فلا اتحاد ايضا هناك بل اثنينية صرفة فلا حمل على التقديرين **قوله**
بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد بل ولا غيره اه لما ذكر ان الواحد
بالاتصال واحدة في الطبيعة وكان الواحد بالعدد اعم من الواحد بالاتصال فاراد ان يشير الى ان الواحد بالعدد قد يكون
كثيرا من جهة اخرى فقرر اولا ان كل واحد من حيث وحدته التي هو بها واحد لا ينقسم فالواحد بالعدد لا ينقسم بالعدد
والواحد بالنوع لا ينقسم بالنوع والواحد بالجنس القريب لا ينقسم بالجنس وقس على هذا لكن كل منها يمكن ان ينقسم في
في بعض افراده من جهة او جهات اخرى فبعض افراد الواحد بالعدد مما ينقسم من حيث طبيعته التي عرضت لها الوحدة
ان ينقسم ويتكثر بالعدد ايضا ولكن من جهة اخرى وبعضها مما لا يمكن ذلك فيه وان امكن فيه نوع اخر من الانقسام
والتكثر الاول مثل الواحد بالاتصال كالماء الواحد مثلا او الخط الواحد فانه قد يصير المياه مياها كثيرة والخط
الواحد خطوطا متعددة والثاني مثل شخص الانسان والحيوان لان ذلك الشخص الصوري من حيث صورته الشخصية
بعينها لا يصير الا انسانا بعينه وكذا الحيوان الواحد لا ينقسم حيوانين اذ ليس جزء الحيوان حيوانا والسبب في ذلك ان الصورة
الحيوانية فضلا عن الانسانية واحدة بالاتصال ولا سارية في اجزاء المادة الجسمانية بخلاف الصورة المائية والهوائية
مثلا فانها متصلة سارية في المادة والفلك ايضا كالحيوان والانسان في انها غير منقسمة بالعدد الفلكي بل جسمية
الفلك اعني مادته مما يمكن ان يصير منقسمة بالعدد الجسمي ثم الذي ليس من طبيعة ذلك اي الانقسام العددي فاما
فاما ان يتكثر من جهة اخرى واما ان لا يتكثر مثال الاول بالشخص من الفلك والحيوان فان الفلك الواحد وان لم ينقسم
الى فلكين ولا الحيوان الواحد ينقسم الى حيوانين لكن كل منهما ينقسم الى نفس وبدن وليس واحد من النفس والبدن للفلك فلكا
ومن الحيوان حيوانا على ما اشتهر عند القوم ولنا في ذلك موضع تحقيق ومثال الثاني كالواجب تعالى وكنفس الوحدة
الحقيقية وكالنقطة او العقل او غير ذلك فهذا اعني الذي لا ينقسم من جهة اخرى مطلقا على ضربين احدهما ان يكون
وجدت له مع حيثية كونه غير منقسم اصلا طبيعة اخرى وثانيهما ان لا يكون كذلك والاول اما ان يكون تلك الطبيعة
فيه الوضع وما يناسب الوضع فهو لا محالة يكون نقطة اذ الغير المنقسم الوضعي منحصر في النقطة وانما ذكر هذا التعميم نظرا الى
معنيي الوضع في الاصطلاح احدهما القابل للاشارة الحسية وهو جزء المعنى الثاني الذي هو المقولة او لا يكون
الوضع وما يناسب الوضع فيكون عقلا او نفسا فان العقل له ماهية ووحدة وحيثية كونه مميزا عقليا غير المفهوم
من كونه واحدا اذ ليست ماهيته مميزة الوضع وههنا موضع نظر وهو كون العقل غير منقسم من جهة اخرى ولو بالاجزاء
المحمولة مع كون الجوهر جنسا له عند الشيخ لا يستقيم اللهم الا ان يخصص جهات الانقسام بما يكون بحسب الخارج وهذا
الايراد عليه في باب النفس اظهر واما الثاني وهو الذي لا يكون فيه طبيعة اخرى فكنفس الوحدة الحقيقية من حيث هي وحدة
واما قوله فكنفس الوحدة التي هي مبدء العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعهما عددا ففيه ان نفس بعض الوحدات
كالوحدة الاتصالية مما ينقسم لكون الوحدة الاتصالية نفس الاتصال الحقيقي وهي وحدة ضعيفة فيها قوة الكثرة
الاتصالية بل لو سالمنا الحق فاعلم ان العدد ايضا من اقسام الوحدة وهو مقابل الوحدة التي تؤلف منها تقابل التضايف
كما سيجيء تحقيقه كما ان بعض الوجود مقابل لبعض وليس لمطلق الوحدة مقابل الا العدم كما ليس لمطلق الوجود مقابل
الا العدم **قوله** فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن فضلا عن قسمة ماديته او

او زمانية اه وهي اعم من ان يكون معه معنى اخر سواء كان من باب الوضع كالنقطة او لا كالعقل والنفس عند الشيخ
باعتبار المغايرة بين الوجود والوحدة فيهما وعندنا باعتبار اشتمال حقيقة الامكانية على جهة غير وجودية او القصور
في الوجود الذي هو مناط الحاجة او الامكان اذ لا مغايرة عندنا بين الوجود والوحدة الا بحسب المفهوم او لا يكون
معه معنى اخر وهو الوحدة الواجبية بحسب التحقيق ونفس معنى الوحدة بحسب المفهوم فان قلت اليست الوحدة
في الواجب تعالى مقارنة لمعنى العلم والقدرة والارادة وغيرها قلنا حيثية الوحدة هناك بعينها حيثية ساير
الصفات الوجوبية الكمالية فذاته بذاته مصداق الوحدة والوجود وغيرهما من الصفات فاعلم **قوله** ولنعد
القسم الذي يتكثر ايضا من حيث الطبيعة الواحدة ومن حيث الاتصال اه اعلم ان طبيعة الوحدة كطبيعة الوجود مما
يتفاوت في الكمال والنقص كما مر اليه الاشارة فكما ان نقصان الوجود توجب الاتصاف بمعان عدمية يقابل
الوجود توجب الاتصاف بمعان عدمية يقابل الوجود كذلك الوحدة فالشيخ لما ذكر اقسام الوحدة من جهة اعتبار
الوحدة فههنا عاد الى ذكر اقسامها باعتبار الكثرة فمن ذلك وحدة الاتصال سواء كانت ماخوذة بنفسها بلا
طبيعة اخرى كالمقدار بنفسه او مع طبيعة اخرى كالماء فالكثرة الواقعة في الواحد المتصل اما من جهة ان نفس
طبيعته علة معدة لان يتكثر عن وحدته وذلك اذا كانت نفس طبيعته نفس هذه الوحدة التي هي قوة الكثرة
مثل المقدار كالخط والسطح والجسم المقداري والزمان واما من جهة ان وحدة طبيعية بسبب امر اخر اقترن
بطبيعتها علة معدة لكثرتها عن وحدتها وذلك الامر هو المقدار وتلك الطبيعة هي طبيعة الجسم البسيط كالماء الواحد
من طبيعته ان يصير مياها لاجل المقدار المقارن وكذا من طبع المياه المتعددة ان يصير مادتها مادة ماء واحد بسبب
المقدار ايضا فالمياه المتعددة واحدة بالموضوع يعني المادة كثيرة بالعدد والماء الواحد واحد بالعدد وبالموضوع
قد مر ان كل واحد بالاتصال واحد بالموضوع لكن كثيرة بالعدد لا كاشخاص من الناس فانها ليست واحدة بالموضوع بمعنى
انه ليست من شان عدة من موادها القريبة ان تتحد ويصير مادة الانسان الواحد وقد ذكرنا سبب ذلك وباقي المعاني
الكتاب واضح بل قد علم اكثر هذه المعاني من قبل ولم يكن في اعادتها كثير فايدة **قوله** لكن كل واحد من هذين
القسمين اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن ان يكون واما ان لا يكون فان كان فهو تام وواحد بالتمام اه اعلم ان الوحدة
المطلقة كالوجود المطلق على ضربين الضرب الاول ان يكون حاصلا له جميع ما يمكن حصوله لطبيعة الوجود من اي
وجه كان او يكون وهو منحصر في وحدة الاله تعالى جده اذ ما من امر كمالي او حيثية وجودية الا وفيه حاصل اما بنفسه
او مبدئه ومنشاؤه فهو التام من جميع الجهات الكمالية والضرب الاخر على قسمين احدهما ان يكون حاصلا له جميع ما يمكن
حصوله لشيء ولو بواسطة سبب وهو سلسلة العقول باسرها وكل منها تام في نوعه وجنسه لا اتم منه في جنسه
ايضا والكل مما لا منتظر لكماله ولا نقص يصحبه في الخارج وليس لها نقص الامكان الا بحسب مرتبة من مراتب الواقع لا
بحسب نفس الواقع لا بخبار نقايصها بتمامية الحق الاول واستهلاك مراتب قصوراتها وكثراتها بسطوة وحدانيته
ولاجل ذلك يسمى عالم الجبروت وسينكشف لك انها ليست من العالم ومما سوى الله تعالى والقسم الاخر على اقسام
متفاوتة في جهات النقص والتمام فمنه ما يستتم لا بعلة خارجية بل من جهة مقوم ذاته كالنفوس الفلكية ومنه غير ذلك
ومراتب النقص ينتهي الى شيء لا يمكن ان يحصل له جميع ما يمكن حصوله احاده من الخط المستقيم والسطح المستوي والجسم
التعليمي والزمان فيه على التمام وكالهيولى الاولى فانها اذا تمت من جهة نقصت من جهة اخرى ولا يمكن اجتماع
جميع الصور فيه ومن هذا القبيل العدد فلا يمكن فيها التمام الذي لا يقبل الزيادة واما العدد الذي يقال له
التمام باصطلاح الحساب فهو الذي عدد كسوره مساو له فذلك بمعنى اخر ثم انه ما من شيء موجود الا وله تمام من وجه
كما لا يخلو عن وحدة حتى الهيولى ونفس العدد ففي الهيولى قوة التمام تمامها وكل مرتبة عدد فهي تمام من جهة
نفسه ونقص بالقياس الى مرتبة فوقها وكذا كل خط مستقيم فهو تام بحسب حده الخاص وناقص بالقياس الى

ما هو زائد منها ومع ذلك فالواحد ينقسم الى ما هو جزء لحقيقة اخرى بالفعل او بالقوة والى ما لا يكون كذلك والاول
هو يؤخذ مع اعتبار ما يكون مادة او صورة او جنسا او فصلا او نوعا مركبا مع تشخص زائد والثاني ما لا يكون كذلك
وهو اما هو نوع حقيقي بحسب الماهية او شخص مركبا او بسيط فلا يصير جزء لحقيقة اخرى كالمفارق والفلك واشخاص
الانسان والحيوان واشكال الدائرة والكرة فيقال لهذا القسم انه واحد بالتمام وجزء كثير من عادة الناس ان يجعلوا
الكثير غير واحد بالتمامية ضرب من الوحدة وهذه الوحدة التمامية قد يكون بالفرض والوضع كدرهم تام ودينار تام و
قد يكون بالحقيقة اي لا بمجرد الوضع والاعتبار بل بحسب الواقع سواء كان بالصناعة كالبيت التام فلا يبقى للناقص منه بيت
واحد بل بعض بيت واما بالطبيعة كشخص انسان حي فانه تام من حيث انسانيته كما سيبينه الشيخ فان كان تام الاعضاء
والقوى فله تمامية طبيعية اخرى من وجه اخر زائد على اصل الانسانية وهو الكمال الثاني الذي بسببه يأتي منه الافعال
البشرية كلها وان لم يكن تام الاعضاء فلم يكن من هذه الجهة واحدا بالتمام اي من جهة الكمال الثاني وبالجملة كل ما يقبل
الزيادة من نوعه او جنسه فهو ناقص فالخط المستقيم ناقص دائما اذ ما من خط مستقيم الا ويمكن الزيادة عليه واما المستدير
فمنه ناقص ومنه تام فالقوس ناقص والدائرة الخطية تامة اذ حصل لها كل ما يمكن لها من جهة طبيعتها اذ من طبعها الدوران
والاحاطة وكذلك السطح فالمستوي منه ناقص ابدا والمستدير ان كان محيط كرة فتام والا فناقص فالجسم المقداري
فانما هو جسم مقداري لا يكون واحدا بالتمام وقد علمت ان كل واحد من الناس وكذا من الحيوان واحد بالتمام
من هذه الجهة بخلاف بعض الاجسام البسيطة والمركبة التي يمكن الزيادة عليه من نوعه او جنسه كالعناصر الاربعة وما
في حكمها من المركبات فانها لعدم تماميتها صارت مهيئة لان يخلق منها شيء اخر بالطبيعة او بالصناعة فيكون بعض
الاشياء يلزم التمام ففي الجواهر كالعقل والفلك والكواكب واشخاص الناس ومن الاشكال الشكل المستديرة كالكرة
والدائرة ولهذا قيل ان افضل الاشكال الكري حيث لا يصير جزء الشكل اخر بخلاف غيره من الاشكال كالمثلث مثلا فانه
يصير بزيادة امثاله عليه شكلا اخر من نوعه او جنسه فيحصل من اربع مثلثات مثلث اخر ومن ستة مثلثات مسدس

قوله واما الواحد بالمناسبة فهو بمناسبة ما مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة من الملك
واحدة قد سبق ان مرجع الاتحاد في عرض او نسبة الى الاتحاد في النوع لذلك العرض او تلك النسبة فمرجع المشابهة
وهي الاتحاد في الكيف الى الاتحاد النوعي اعني المماثلة بين الكيفين وكذا مرجع المساواة الى المماثلة بين الكمين وعلى
هذا القياس في غيرهما والاتحاد في النسب الذي يقال له المناسبة يكون بالقياس الى الموضوعين كالسفينة و
البلد او كالربان والملك مناسبة وبالقياس الى نفس النسبتين مماثلة والاول وحدة بالعرض واتحاد بالعرض
والثاني اتحاد بالذات والشيخ حكم بان الوحدة في الحالتين وحدة بالذات وعندنا نوعيهما واحد بالذات لا اشخاصها
كما سبق التنبيه عليه **قوله** ونقول من راس انه اذا كانت الواحدة اما ان يقع على اشياء كثيرة بالعدد ويقال
على شيء واحد بالعدد اه قد اشرنا الى ان كل اتحاد اصله وحدة والوحدة على اقسام شتى متفاوتة في الشدة والضعف
وقد ذكرنا اقسامها واما الاتحاد وهو ان يكون للمتعدد جهة وحدة فيقال للاشياء المتعددة انها واحدة لاجل
الاتفاق في معنى واحد وذلك المعنى الواحد اما محمول او موضوع والمحمول اما نسبة او عرض متقرر او امر ذاتي اما جنس
قريب او بعيد واما نوع حقيقي او مصل قريب او بعيد وقد علمت ان الفرق بين الاتحاد في الموضوع والموضوع الواحد
وكذا الاتحاد بالنسبة والنسبة الواحدة مثلا يقال الانسان والفرس واحد بالجنس ولا يقال انهما جنس واحد ويقال زيد
وعمرو واحد بالنوع او واحد بالكيف او واحد بالكم اذا كانا متفقين في اللون مثلا او الطول ولكن لا يقال انهما نوع واحد
او كيف واحد الاول وحدة بالعرض والثاني بالذات ومرجع كل اتحاد الى وحدة فالواحد بالذات اما جنس او نوع او شخص و
الشخص اولى بالوحدة من النوع الاخير وهو من جنس القريب وهو من البعيد وهو من الابعد وهكذا الى الجنس الاقصى ثم
الواحد بالعدد متساوية في شدة الوحدة وضعفها واضعف الجميع العدد الواحد ثم النسبة بل الحركة ثم الزمان ثم الهيولى

واشدها واولاها بالوحدة والوحدة الالهية تعالى جدّه ثم العقل ثم النفوس ثم الكواكب والافلاك ثم التام من كل شئ ينقسم
اولى بالوحدة من الناقص **قوله** والواحد قد يطابق الموجود فى ان الواحد يصدق على كل واحد من المقولات كالموجود اه
الاولى ان يقال ان الواحد يطابق الموجود فى المصداق ويخالفه فى المفهوم فكلما يصدق عليه الموجود يصدق عليه الواحد سواء كان من المقولات
العشر ولا يكون فان الواجب تعالى موجود وواحد وكذا الفصول البسيطة ونفس المقولات فانها ليست من المقولات وكذا
نفس الوحدة ونفس الوجود كل ذلك مقول عليها واحد وموجود فالتخصيص بالمقولات وايراد لفظة قد ليس بشئ وسيظهر لك
ان الوحدة والوجود طبيعة واحدة فضلا عن ان يكون موضوع الوحدة وموضوع الوجود امرا واحدا وان كان مفهوم الواحد
غير مفهوم الوجود واما انه لا يدل شئ منهما على جوهر شئ من الاشياء اى على ماهيته فهو كذلك فكما ان وجود كل شئ هى ماهيته غير
ماهيته اذ الماهية امر يعرضه الكلية دون الوجود فكذلك وحدة كل شئ غير ماهيته **قوله** فى تحقيق الواحد والكثير فاعلم ان العدد
الذى يصعب علينا تحقيقه الا ان ماهية الواحد وذلك انا اذا قلنا الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذى لا يتكرر فقد
سبق ان للوحدة اسوة فى اكثر الاحكام بالوجود فاعلم ان من المضاهاة الواقعة بين الواحد والموجود انه لا يمكن تعريف الواحد
لانه من الامور العامة لكل شئ كالموجود فلا يمكن تعريفه الا بما يوجب الدور او تعريف الشئ بنفسه فاذا قيل الواحد ما لا ينقسم
ينقسم من الجهة التى هو واحد فهو مشتمل على تعريف الشئ بنفسه وعلى الدور ايضا لان الانقسام الماخوذ فيه معناه معنى
الكثرة واما الكثرة فبالواجب ان يعرف بالوحدة لان الوحدة مبدؤها فان قلت الوحدات اجزاء خارجية للكثرة وليس من شرط
التعريف ان يقع بالاجزاء الخارجية قلنا ان العدد والكثرة من الامور التى صورتها عين مادتها يعنى لا صورة لها الا الاجزاء
المادية الخارجية فلا يمكن تحديدها بوضع التحديد الا بتلك الاجزاء فيقال انها المجتمعة من الوحدات او الاحاد فصارت
الوحدة ماخوذة فى حدها فعرفنا الوحدة بالوحدة وهذا ايضا تعريف الكثرة بالاجتماع الذى كانه هو نفس مفهوم
الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا فى لفظ الاجتماع ولفظ الوحدات او الاحاد التى هى جمع الوحدة فقد عرفت الكثرة
بالكثرة وبالوحدة التى لا تعرف الا بالكثرة فاشتمل تعريفها كتعريف مقابلها على الفسادين المذكورين وقس على هذا
سائر ما قيل فى تعريف كل منهما فقد عسر علينا تعريف الحقيقى فى هذا الباب غاية العسر وهذه الصعوبة والعسرة لاجل ان
تصورهما من الاوليات المستغنية عن التعريف كسائر العلوم المتعارفة ولكن ههنا دقيقة يجب ان لا يغفل عنها وهى ان
انا الكثرة اعرف من الوحدة عند الخيال والوحدة اعرف منها عند العقل فكل منهما وان كانت من الاشياء المرتسمة فى الذهن بديا
لكن الكثرة مرتسمة فى الخيال لان ما يرتسم فى الخيال محسوس والمحسوس بما هو محسوس كثير بالعدد والوحدة مرتسمة فى العقل لان المرتسم
فيه هى المعقولات والمعقول بما هو معقول ليس كثيرا بالعدد والمرتسم فى الخيال لنا قبل المرتسم فى العقل زمانا لان الاحساس
فينا قبل التعقل ولذلك قيل من فقد حسا فقد علما وهذا لا ينافى كون الوحدة والكثرة كل منهما من الامور التى
نتصورها بديا اى اولا لان معناه ان شيئا منهما لا يحتاج الى مبدء تصورى ذاتى وحيث يكون الكثرة متخيلة اولا اى
بحسب الزمان قلنا ان نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا حقيقيا علميا بان ناخذ الوحدة متصورة بذاتها كسائر الاوليات و
ان نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا غير حقيقى بل من باب التنبيه والاخطار بالبال ويستعمل المدرك من الطريق الخيال البشرى
الى الموجود فى عقلنا الذى كنا فى الذهول عنه غير متصورين على وجه الخطور فى ذهننا وقد علمت ان مبدائية التخيل و
الاحساس للامور المعقولة ليست مبدائية بالحقيقة وبالجملة كسائر التعريفات اللفظية التى فائدتها الاحضار لما فى القوة
الخازنة للمعقولات وتعيين واحد منها بالالتفات النفس اليه فاذا قلنا ان الوحدة هى الشئ الذى ليست فيه كثرة او الذى لا ينقسم
فقد اشعرنا بان المراد بهذه العبارة الشئ المعقول عندنا اولا هو الذى يقابل المعنى الاخر او ليس هو او الذى هو يقابله
هذا المعنى الاخر او سلبه فيقع التنبيه عليه بمقابله وبهذا الوجه قيل الاشياء تعرف باضدادها ومقابلاتها ففى الاول
كانه تعريف عقلى لمعنى خيالى وفى الثانى تنبيه على معنى عقلى بمعنى خيالى فلا يلزم الدور على هذه الطريقة ثم الشيخ عاد الى التعجب
ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة من واحدات او احاد وذلك لان الكثرة نفس العدد لما مرت الاشارة اليه ان العدد

والكثرة من الامور التي صورتها عين المادة فلا صورة لها ولا فصل فلا جنس لها فالكثرة ليست كالجنس للعدد والمؤلف من
الوحدات كالفصل لها اذ لا مغايرة بينهما في المفهوم فنقول من قال ان الكثرة مؤلفة من الوحدات كقول من قال ان الكثرة كثرة
او المؤلف مؤلف اذ كل منهما اسم لمعنى الاخر يعني انهما مترادفان والتعريف بالمرادف تعريف بالشيء بنفسه **قوله** فان قال قائل ان الكثرة
قد يؤلف من غير الوحدات اي الكثرة الحاصلة من غير الوحدات اي الاشياء المعروضة لها ليكون الكثرة بمنزلة الجنس ويكون المؤلف
من غير الوحدات بمنزلة الفصل ويكون مجموعهما عنده حد العدد الذي هو المعرف واندفاعه ظاهر فان الفرق كما هو حاصل
بين الوحدات والواحدات كذلك حاصل بين الكثرة والكثير والعدد والمعدود فكما ان الوحدات امور عارضة والواحدات
كالناس والدواب والانعام موضوعات لها كذلك الكثرة عارضة والكثير اشياء موضوعة لها وان اريد بالكثرة نفس الكثرة بما
هو كثرة لا الاشياء غيرها هي كثرة كذلك يجب ان يراد من الوحدات نفس الوحدات وبالجملة العارض بازاء العارض والموضوع
باراء الموضوع والمبدأ اي الوحدة في الوحدات باراء المبدأ اي الواحد في الواحدات فظهر انه لا فرق بين الكثرة والمؤلف من الوحدات
باي وجه اعتبر **قوله** والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة الى قوله فقط فمعناه واضح **قوله** فنقول
الآن الوحدة اما ان تقع على الاعراض واما ان تقع على الجواهر واذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا لما فرغ من بيان ماهية الواحد
والكثير اراد ان يبين نحو وجودهما وقد ذهب الشيخ وفاقا لجمهور المشائين الى ان الوحدة عرض ومجموع الاعراض اولى بالعرضية
فالعدد ايضا عرض واستدل على عرضية الوحدة بانها لا يخلو اما ان يكون مقولة على العرض او على الجوهر فان كانت مقولة على
العرض فهي عرض لا محالة واذا كانت مقولة على الجوهر فلا يكون قولها عليه كقول الداخل في مفهوم الشيء عليه اذ الوحدة فلا يكون
جنسا ولا فصلا ولا عينا لها فيكون لا محالة عرضا لازما اذ المحمولات المقولات على شيء محصورة في جنسه وفصله ونوعه و
عرضه سواء كان اعم او مساويا او اخص وحيث لم يكن الوحدة احد الثلثة الاول فيكون عرضا فيكون الجوهر المقول عليه الوحدة
واحدا اذ الوحدة محمولا عرضا له وهذا العرض الذي هو احد الكليات الخمس وان امكن ان يكون جوهرا في ذاته اذ لا منافاة بين
العرض بهذا المعنى والجوهر انما المنافاة بينه وبين الجوهري فالشيء كما يمكن ان يكون عرضا بالمعنى المقابل للجوهر وجوهرا كذلك يمكن
ان يكون عرضا بالمعنى المقابل للذاتي وجوهرا اي موجودا لا في موضوع الا ان ذلك انما يمكن في المركبات من المادة والصورة كالابيض
المركب من الجسم والبياض فالجسم بمنزلة الجزء المادي لهيئة الابيض والبياض بمنزلة الصورة ولا يخفى ان هذا المثال مثال لما كان
الجوهري فيه عرضا مقابلا للجوهر لا ما كان العرضي فيه جوهرا مقابلا للعرض والمقصود ان في المركبات الطبيعية يوجد محمول
عرضي بالقياس الى ما هو جنس للمركب يكون جوهرا لكونه موجودا لا في موضوع بل في مادة واما طبيعة المعنى البسيط النسبية
التي لا توجد وجودا مغايرا لوجود ما هي فيه فهي الامر الخارج عنه عرض لا محالة بالمعنى الاخر المقابل للجوهر اذ هو موجود في الجوهر
وليس كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عن ذلك الجوهر ويحتمل ان يكون مراده بالمركب المفهوم المشتق وبالبسيط مبدأ الاشتقاق
وهو المعنى المصدري وعرضه ان المشتق كالناطق يكون جوهرا في نفسه مع كونه عرضيا بالمعنى الاخر اذا كان فصلا لجنس جوهري
كالحيوان واما مبدأ الاشتقاق كالنطق فهو عرض بتة لكونه موجودا في الجوهر لا كجزء منه ولا يصح مفارقته هذا توضيح هذا
الاستدلال على عرضية الوحدة واقول فيه موضع انظار وقبل الخوض فيها نقول يجب ان يعلم اولا ان حقيقة الوحدة كالوجود
من الامور العينية ليست من باب السلوب والاعتبارات الذهنية والمعقولات ونعلم ايضا انها من الامور التي لا يخلو شيء
من الاشياء في مرتبة من المراتب عنها وكل هيئة موجودة باي حيثية اخذت ففي تلك الحيثية واحدة وان لم يكن وحدتها من تلك
الحيثية ويعلم ايضا انها كالوجود مشترك اشتراكا معنويا بين الوحدات والواحدات كانها مقولة بالتشكيك على افرادها
بالاولوية والاقدمية والاشدية فلا يكون مهية لشيء من الاشياء ولا جنسا ولا نوعا لها وهي ايضا كالوجود متحدة مع المهيات
في الوجود زائدة على معناها بحسب التصور وذلك لانها لو لم يكن وحدة زيد مثلا عين وجوده بان يكون لزيد مثلا وجود
لوحدته وجود اخر فحصل هناك وجودان فلهما وحدتان اذ يستحيل حصول الاثنينية دون الوحدتين اذ كل موجود فله وحدة
فيعود الكلام الى وحدة كل منهما الغير زيدا ووحدته تارة اخرى والى وجودها ووجود زيد والى وجود وحدة الوحدة ووجودها

فنقول

فتضاعف الوحدات والوجودات متسلسلة الى غير نهاية ولاجل ذلك ذهب صاحب التلويحات ومن وافقه الى اعتبارية الوحدة و
الوجود وكذا كل ما يلزم من مغايرته للموضوع فى الخارج ان يتكرر نوعه وزعموا ان هذا التشتت انما نشأ من كون هذه الامور موجودة
فى الاعيان فرؤا ان الوحدة كالوجود غير موجودة فى الاعيان ولم يفطنوا بان هذا التشتت انما يلزم من مغايرتهما فى الوجود
ومغايرة كل منهما لوجود الاشياء وكيف يكون الوحدة من الاعتبارات الذهنية ولها آثار وافعال خارجية ربما كانت مخصوصة
كالاتصال الحقيقى وهو نوع من الوحدة ثم اعلم ان كثيرا من الناس لا يعلم الفرق بين عارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة و
بين عارض الماهية كالوجود والتشخص للنوع والفصل للجنس والجنس للفصل وكثيرا ما يكون العارض للماهية اقوى تحصلا من بعض
من معروضه بل يكون هو سبب موجودية المعروض فبالوجود يصير الماهيات موجودة وبالفصل المقسم يصير طبيعة الجنس قابلة للوجود
ومن هذا القبيل عروض الوحدة لماهيات الاشياء واما من لا ماهية له فيكون وحدته عين ذاته فاذا علم ان وحدة كل شئ عين وجوده
فوحدة الجوهر جوهر لا ان ماهيتها ماهية الجوهر اذ لا ماهية لها وذلك كما ان فصل الحيوان حيوان لا ان الحيوان مقوم لماهيته بل
متحد بوجوده وكذا وحدة العرض عرض بنفس عرضيته لا بعرض اخر اذا تقررت هذه المقدمات فلنرجع الى ما فى كلام الشيخ
اما قوله الوحدة اذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا فهو مسلم لكن بشرط ان لا يكون لها عرضية زائدة على عرضية ذلك
العرض ولا يلزم التشتت كما مر فوحدة السواد موجوديته وعرضيته شئ واحد بلا تغاير الا بالاعتبار واما ما ذكره من انه اذا لم يكن
قول الوحدة على الجوهر قول جنس ولا فصل فيكون امرا لازما للجوهر ان اراد باللازم اللازم الاصطلاحى اعنى لازم الماهية او
لازم الوجود بان يكون للملزوم وجود وللملازم وجود اخر لا ينفك عنه اما مطلقا او فى الخارج فليست الوحدة امرا لازما
للجوهر بهذا المعنى وان اريد مجرد عدم المفارقة كحال الوجود بالقياس الى الماهية الموجودة به فهو مسلم ولكن لا يوجب كونها
عرضا قائما بالجوهر ثم ههنا شئ اخر وهو ان الفصل قد يراد به المعنى الكلى ويقال له الفصل المنطقى لكونه معروضا للفصل الذى
هو من المعقولات الثانية وقد يراد مبدأه وهو الفصل الاشتقاقى الذى كالحس فى الحيوان والنطق فى الانسان بمعنى النفس
الحساسة والنفس الناطقة فيهما فان فصل كل شئ بالحقيقة هى صورته التى هو بها هو فعلى هذا المعنى لا مانع من كون وحدة كل
ماهية وجوهريته هى فصل الاخير بالمعنى الثانى ومبدأ فصل الاخير بالمعنى الاول واما الذى حكم فى كون العرضى للشئ
الذى هو احد الخمسة جوهرا فى ذاته ان ذلك مخصوص بالمركبات او مخصوص بما اخذ ذلك العرض مركبا فهو منظور فيه لانه
ان اريد به ان عرضى الماهية كفصل الجنس فى المركب الخارجى يمكن ان يكون جوهرا دون البسيط بان يكون فصل
الماهية البسيطة جوهرا اولى بالجوهرية من المركبة اذا كان جنسها جوهرا فان ذلك الفصل موجود بعين وجود الجنس واذا كان الجنس
جوهرا فهو لا محالة جوهر وان كان عرضيا للجنس واما قوله اذ هو موجود فى الجوهر وليس كجزء منه الخ فنقول فصل الماهية البسيطة
اذا قيس الى الجنس فهو موجود بعين وجوده لا انه موجود فى الجنس واذا قيس الى النوع الحاصل منه ومن الجنس فهو كجزء منه
ان اعتبر انه موجود بوجود اخر الا فهو عين النوع وان اريد بذلك ان مبدأ الاشتقاق لا يمكن ان يكون جوهرا بل المركب
منه ومن الموضوع فلا يخ اما ان يكون المراد من ذلك المبدأ نفس المعنى المصدرى الذهنى كسائر المعانى المصدرية الاضافية
فليس الكلام فيها اذ ليس شئ منها مما له مدخل فى تحصيل الماهية وتخصصها وانما هى من التوابع الضرورية بعد صدور الآثار
الفعلية والانفعالية من مباديها ومن قال ان الوحدة موجودة فليس يعنى بها المعنى الانتزاعى المنتسب بل الذى يطابقها وان
كان المراد به الامور الصورية التى بازائها المحمولات الفصلية فهى قد يكون جواهر صورية اذا كانت مقومة لانواع جوهرية
وقد يكون اعراضا اذا لم يكن كذلك وبالجملة ان كانت الوحدة من الموجودات العينية فلا بد ان لا يكون وجودها زائدة
على وجود الجواهر والاعراض بل يكون وحدة الجوهر جوهرا ووحدة العرض عرضا كالحال فى الوجود راسا براس و
المقدم حق كما ذكرنا فكذا التالى واعلم ان المتعصبين فى كون الوحدة من الامور المعدومة فى الخارج الموجودة فى الوهم
هو صاحب المطارحات وحكمة الاشراق وتبعه كل من اتى بعده الى زماننا هذا ولم يجد وشبهة قوية فى باب الوحدة وكذا فى باب
الوجود وان كلا منهما عده من الامور الاعتبارية التى لا تحقق لها اصلا الا فى الاذهان وقد دفعنا عقد اشكالاته

وشبهوا دحضنا حجج في كتابنا الكبير وهي حجج القوية ان وحدة الجسم لو كانت موجودة لكانت عرضا فيه والعرض الثابت
في الشيء لا يبطل بتوهمنا فاذا توهمنا انقسام الجسم الى جزئين معينين وهما ونشير الى كل جزء موهوم منها فنقول هل
فيه شيء من وحدة الجسم او كل وحدة الجسم او ليس في احدهما الوحدة ولا شيء منهما ولا يتصور ان يكون في كل جزء
موهوم جزء من الوحدة الخارجية فيكون الوحدة لها جزء والوحدة من حيث هو وحدة لا يمكن لا يتصور ان يكون
لها جزء ولا في كل جزء تمام وحدة الجسم والا لكان الجسم واحدا بوحدتين بل بوحدات غير متناهية على حسب امكان
توهم قسمة الجسم فاذا لم يتصور لكل جزء موهوم شيء من الوحدة العينية ولا جزئها ولا كلها فليس للوحدة وجود
في الاعيان اصلا بل هي صفات عقلية يضاف تارة الى ما في العين واخرى الى ما في الذهن انتهى كلامه اقول
قد علمت فيما سبق ان للوحدة اقسام شتى وان وحدة كل شيء بحسب وجوده ومن جملتها وحدة المتصل وانها قابلة
قابلة للقسمة والكثرة فوحدة الجسم بما هو جسم عين اتصاله والاتصال الحقيقي في قوة الكثرة ففي نصف الجسم نصف
الوحدة وفي ثلثها وهكذا الى غير النهاية وهذه الحيثية لا يدفع قبول القسمة فان وحدة الاتصال من حيث هي وحدة الاتصال
كثرة بالقوة فهذه مغالطة نشأت من الخلط بين انحاء الوحدة وقياس وحدة المتصلات بوحدة العقليات ومثل هذا
الشبهة وقع لبهمنيار وكتبها الى الشيخ سائلا فاجابه قريبا من هذا الجواب حيث قال كيف تعلق الوجود والوحدة والاضافة
وساير اللوازم بالمواد فانه يجب ان ينقسم بانقسامها ان كانت حالة فيها ثم غير جائز ان ينقسم الوحدة وكذا يمتنع ان
ينقسم معنى قولنا المضاف والوجود ولو لم يكن حالة في الموضوعات كانت مفارقة ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة
فاجاب الشيخ بان هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والواحد المادي ينقسم
والوجود مطلقا يمكن له الانقسام كما يمكن للمعنى النوعي مثلا في الجنس اما قوله انها اعراض ولوازم فهي لموضوعات فيجب
ان ينقسم قول يجب ان يتامل فيه اما انها لوازم موضوعات فهي واما انها يجب ان ينقسم في كل موضوع فليس كذلك فانه انما
يجب ان ينقسم ما كان عارضا لموضوعاته المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا والاتصال يبطل بالانفصال الخارجي
ويبقى متصلا بعرض الاثنينية المشتركة في حد واحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية انتهى واعلم ان كلامنا
مع صاحب المطارحات واتباعه من المتاخرين في اعتبارية الوحدة والوجود ومع الشيخ وموافقيه من المتقدمين في عرضيتها
في كل موضوع بل الوحدة كالوجود ليست في ذاتها جوهرا ولا عرضا اذ لا ماهية لها غير الانية الا انها يكون جوهرا
في الجواهر وعرضا في الاعراض لاتحادها بكل شيء بالذات واختلافها له بحسب المفهوم والعنوان **قوله** فلننظر
الان في الوحدة الموجودة في كل جوهر التي ليست بجزء منه مقومة له هل يصح قوامها مفارقة للجوهر فنقول هذا
مستحيل اه ان اراد نفي مفارقتها بشخصها عنه فذلك مما لا شبهة فيه فان الوجود المتعلق بنحو اخر مباين للوجود
المفارقي ولا يجوز انقلاب احدهما بالاخر ولذلك استحال مفارقة العرض عن موضوعه وان اراد ان نوعا من الوحدة
التي بعض افرادها في جوهر لا يمكن مفارقتها عن الجوهر فذلك امر يجب ان يتامل فيه فان اراد بالمفارقة التي
حصلت للوحدة مفارقة لا يكون معها معنى اخر غير معنى عدم الانقسام فلا شك في استحالتها كيف ولها في ذلك
العرض وجود وشيئية وغير ذلك والمفارقة بهذا المعنى لا يمكن لشيء من الاشياء فالوجود ايضا لا يمكن مفارقته
للمهيات والجواهر بهذا المعنى فان الوجود الواجبي مع غاية تجرده عن الموضوعات والمهيات الجوهرية والعرضية
ففيه معنى الوحدة والعلم والقدرة والحيوة والارادة الا ان حيثية كل منها بعينه حيثية الوجود فاذا قلنا الواجب
بحت الوجود معناه ان ليس فيه ومعه شيء مغاير الوجود مغايرة خارجية او ذهنية او مقدارية او غيرها وان اراد
بالمفارقة مفارقة لا يكون معها حيثية بخلاف حيثية الوحدة فذلك مما لم يظهر خلافه بما ذكره من المقدمات فان قوله والقسم
الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود ذلك الوجود لا ينقسم اه نقول فيه ان حيثية الوجود بعينها حيثية الوحدة
فذلك الوجود هناك بما هو موجود واحد وبما هو واحد موجود وليس انه كلما كان وجودا ووحدة يجب ان يكون الوجود

موضوعا

والواحد مطلقا

موضوعا والوحدة عرضا قائما به وليس ايضا احدهما بالموضوعية والاخر بالعارضية اولى بهما من العكس بل لا عارضية ولا موضوعية
حينئذ بينهما اصلا بل الوحدة المجردة عن الجواهر كلها وحدة وكلها وجود كالواجب كله وجود وكله وجوب وكله علم وقدرة
وحيوة وارادة وغيرها ثم لا يخفى عليك ان الترديد في وجود في وجود الوحدة المفارقة بانه جوهر او عرض ليس بحاصر وايضا
لا حاجة فيما هو بصدده من نفي مفارقة الوحدة عن الموضوع الى هذه المقدمات الكثيرة التي ذكرها اذ يكفي ان يقال ان امكن تجرد
وحدة الجوهر لكانت عند التجرد وحدة مع وجود مفارق فيكون ح وحدة لموضوع جوهري وقد فرضت مجردة عن الجواهر هف
فباقي المقدمات مستدركة وايضا يلزم من مفارقتها عن جوهر صيرورتها قائمة بجوهر اخر ان يكون في الوجود جوهران فارغ
ومفروغ عنه هذا الوحدة ليلزم من مفارقتها انتقالها اليه البتة فيلزم ان يكون لذلك الجوهر وحدتان فيكون جوهران
واحدان لا جوهر واحد ويلزم ايضا اذا كان هناك جوهران واحدان كانت لكل جوهر منهما وحدة اخرى ان لا يكون
احد الجوهرين مما انتقلت اليه وحدة فيلزم الخلف على هذا النحو وكذا باقي المحذورات والحاصل ان الغرض ان كان نفي انتقال
لوحدة المختصة بعينها من موضوع الى موضوع بعد وضع عرضيتها فلا حاجة فيه الى كثرة مؤنة وان كان المراد ان الوحدة على
الاطلاق لا يكون الا في موضوع فالحال على ما بينا **قوله** وبنده فنقول انه ان كانت الوحدة مجردا انها لا ينقسم بل كانت
وجود لا ينقسم اه اقول قد سبقت الاشارة الى ان الوحدة عند طائفة من الامور العقلية التي لا صورة لها في الاعيان بل كالمعاني
السلبية والاعتبارية التي تضاف تارة الى المحسوسات وتارة الى المعقولات ولا تعين ولا تعدد ولا تميز لها الا بما اضيفت اليها
من الاشياء واما عند من ذهب الى ان لها افرادا موجودة في الاعيان وهي من الامور العامة التي لا يخلو عنها شيء من الموجودات
فلا بد ان لا يكون مجردا انها لا ينقسم اذ من الحق ان يكون ما له صورة في الاعيان مما لا يصدق عليه شيء من الاشياء الا انه لا ينقسم
فلا اقل من ان يكون وجودا لا ينقسم اذا كان كذلك فلو لم يكن ذلك الوجود وتلك الوحدة شيئا واحدا بالذات متغايرا بحسب المفهوم والمعنى
بل يكون هناك وجود ووحدة ولكل منهما صورة اخرى في الخارج ويلزم ضرورة ان يكون لذلك الوجود وحدة اخرى ولتلك
الوحدة وجود اخر فيعود الكلام الى وحدة الوجود ووجود اخر فيحصل سلسلتان متشابكتان مترتبتان كل منهما من الوحدة
والوجود بل سلاسل غير متناهية بحسب انشعاب العرضي والذهاب الطولي الى نهاية وهو محال فاذا لا بد وان يكون وحدة
كل شيء نفس وجوده فكما ان الوجود طبيعة واحدة ومعنى واحد مشترك بين الهويات المتخالفة مقولا عليها بالتشكيك ويكون في كل
بحسبه كذا الوحدة معنى واحد مشترك بينها مقولة عليها بالتشكيك ويكون في كل بحسبه فوحدة الجوهر كوجوده جوهر ووحدة العرض
عرض وهي في نفسها لا جوهر ولا عرض اذ لا ماهية لها وقد يكون مجردة كالوجود عن الماهيات كلها وهي الوحدة الواجبية القائمة بذاتها
فاذا تقررت هذه المعاني ظهر ما في المتن من مواضع الخلل فقوله اذا كانت الوحدة ليست مجردا انها لا ينقسم الى قوله فلا يكون للاعراض
وحدة بوجه من الوجوه اقول لا نم ان الوحدة اذا كانت مجردة عن الموضوعات وكانت وجودا لا ينقسم بان يكون الوجود نفسها
لا موضوع لها يلزم من ذلك ان لا يكون للاعراض وحدة وانما يلزم ذلك لو كان معناها معنى ذلك الوجود القائم بنفسه بان يكون القيام
بالذات عبارة عن معنى الوحدة وليس كذلك بل معناها معنى انها لا ينقسم ولا يابى هذا المعنى ان يكون مصداقه تارة وجودا قائما
بذاته وتارة وجودا قائما بغيره فيكون جوهرا تارة عرضا اخرى ولا يوجب ذلك ان يكون قول الوحدة على الجوهر والعرض قولا
بالاشتراك الاسمي انما يوجب ذلك ان لا يكون الوحدة ماهية لشيء من الجواهر والاعراض ولا جزء ماهية لها وذلك كالوجود
مشترك معناه بين الجواهر والاعراض على اختلاف كثيرة بين افرادها ووجود الجوهر قائم بذاته ووجود العرض ليس كذلك
ولا يلزم منه ان يكون قول الوجود عليهما بالاشتراك اللفظي فهكذا حال الوحدة وهذه الشبهة انما نشأت من الخلط بين المفهوم
والفرد واما قوله فيكون من الاعداد ما تاليفه من وحدة الاعراض اه فاقول نختار ان وحدات كل من العددين المؤلف احدهما
من وحدة الاعراض والاخر من وحدة الجواهر يشتركان في معنى الوجود الذي لا ينقسم فذلك المعنى المطلق من غير شرط التجرد و
اللاتجرد مشترك بين جميع الوحدات وقوله وهذا المعنى اعم من المعنى الذي ذكرنا قبيل الان فان ذلك كان مع كونه لا ينقسم
وجودا جوهرا قلنا ان الجوهرية اللازمة من فرض تجرد وجود الذي لا ينقسم ليست الجوهرية التي هي احدى المقولات العشر

التي

الوحدة ان كلا منهما غير ما صدق الوحدة لاخرى ولا وحدة الوجود مع

التي هي مهيّة يزيد عليها الوحدة والوجود بل المراد بها هو الوجود المجرد عن المهيات وذلك الوجود وحدة مع قيد التجرد وهي اخص
من الوحدة المطلقة لا ان معناها بما هو معنى الوحدة اخص من الوحدة المطلقة بل مع اعتبار التجريد صارت اخص كالوجود بلا شرط
فانه اذا فرض مجردا عن كل خصوصية وكان وجودا بحتا لم يلزم ان يكون معناه معنى اخر ويصير اطلاق الوجود عليه وعلى مطلق الوجود
بالاشتراك الاسمي ومما يجب ايضا ان تعلم ان كلا من الوحدة والوجود اذا اضيف الى شيء جوهر او عرض ليست الاضافة لحقيقته
من خارج كسائر المهيات التي لكل منها حد معين ومفهوم كلي كمفهوم السواد اذا اضيف الى حجر او فرس او غير ذلك وكمفهوم الانسانية
اذا اضيف الى زيد وعمرو وغيرهما فان تلك الاضافات زائدة عليها فاذا جرد معناها عن تلك الاضافات كان بخلاف الوجود و
الوحدة فان اضافتهما الى الاشياء كالمقومات لها فوجود زيد مقوم بالاضافة الى زيد ووجود عمرو مقوم بالاضافة اليه ووجود
السواد لا يكون الا مضافا الى السواد اي الى حقيقته وان كان عينه في الخارج فوجود السواد لا يكون الا سوادا ووجود الفلك
لا يكون الا فلكا لست اقول وجود السواد والفلك او غيرهما نفس مهيته من حيث المفهوم بل نفس ذاته وهويته واذا فرض وجودا
مجردا عن المهية صار بمجرده كالمقوم له فكل نحو من انحاء الوجود مخالف لنحو اخر مخالفة بالذات مع اتحادها في المعنى والحقيقة و
هذا معنى التشكيك وكذا حكم الوحدة اذا كانت متعلقة بشيء او مضافة اليه كانت غير زائدة على حقيقتها واذا جردت عن مهيات
الاشياء صارت نوعا اخر من الوحدة مندرجة تحت مطلق الوحدة التي لا يشترط فيها شيء من الاطلاق والاطلاق والتقييد و
اللاتقييد واطلاقها بالقياس الى الواحدات المخصوصة ليس كاطلاق معنى جنسي او نوعي او عرضي زائد على المعروضات بالقياس
الى افرادها بالذات او بالعرض بل كاطلاق حقيقة الوجود المشترك بالقياس الى الموجودات **قوله** وذلك المعنى
لا محالة ان كان جوهرا لم يعرض للعرض اه يريد ان حقيقة الوحدة لو كانت امرا مستقلا في ذاته لكانت وجودا قائما بذاته فلم يمكن
ان يكون للاعراض وحدة بهذا المعنى فلم يعرض وحدة الا بمعنى اخر فيكون الوحدة اشتراكها اسما فقط وهو ح وليس يلزم هذا
المحذور اذا كانت حقيقة الوحدة حقيقة عرضية لان الجوهر من شانه ان يعرضه العرض ولكن ليس من شان العرض ان يعرضه
الجوهر ولا ايضا من شان الجوهر ان يكون عارضا للعرض فالوحدة اذا كانت عرضا يمكن ان يكون عارضا للجوهر و
العرض جميعا فيكون من الامور الشاملة للكل بمعنى واحد واما اذا كانت جوهرا فلا يمكن ان يكون من احوال العرض اذ الجوهر
لا يعرض العرض بل يلزم من جوهريتها ان لا يعرض لشيء اصلا اذ الجوهر القائم بذاته لا يعرض لذاته وهو ظاهر ولا لغيره
من الجواهر والا لم يكن جوهرا وقد فرض انه جوهر وانت بما حققناه وذكرناه لك عارف بوجه الخلل فيه **قوله** فاذن
الوحدة الجامعة اعم من ذلك المعنى وكلامنا فيها ومن حيث هي وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة لخصوصية يعني لما علمت ان
الوحدة امر جامع للجواهر والاعراض وهو اعم بحسب المعنى والمفهوم من ذلك المعنى الاخص الذي فرضناه ولزم من فرضه
ذلك المحذور فالوحدة التي كلامنا فيها والمعتبر فيها انها وجود لا ينقسم بلا زيادة معنى كجوهرية او عرضية او قيامه بنفسها
او غير ذلك هي امر جامع للكل بمعنى واحد ومثل هذا المعنى لا يمكن الا ان يكون عارضا للموضوع غير مفارق للموضوعات
والا صار معناها نفس ذلك الاخص لانها لو كانت حقيقة قائمة بذاتها فلا يمكن عروضها بهذا المعنى للاعراض فلا يكون مشتركة
مشتركة معنوية بين الجواهر والاعراض فانه من المحال ان يكون الوحدة بالمعنى الواحد الذي هو عبارة عن وجود غير منقسم في
الجواهر والاعراض ويجوز مع هذا العموم والاشتراك ان يكون امرا قائما بذاته مجردا عن الموضوعات فكيف يكون مع ذلك
كونه مشتركا بين الاشياء ولو كان الامر القائم بذاته عارضا للاشياء كان الجوهر عارضا للاعراض وهو محال وكان الجوهر
القائم بذاته عارضا للجواهر فانقلب الجوهر عرضا وهذا ايضا محال او كانت الوحدة مختلفة في الجواهر والاعراض بحسب
المعنى فلم يكن هناك اشتراك الا مجرد اللفظ وليس كذلك فثبت ان الوحدة حقيقتها حقيقة واحدة ومعناها معنى واحد في الجميع
لا بالاشتراك اللفظي وهي في الكل عرض من جملة الاعراض اللازمة للاشياء كلها بلا اختلاف ولا مفارقة عنها هذا توضيح مرامه
وشرح كلامه وبيانه كما مر غير مرة على الغفلة من معنى التشكيك وقياس المشكك على المتواطي والخلط بين المفهوم والمصداق
وعدم الفرق بين عارض المهيات وعارض الوجودات والذهول عن انتقاض ما ذكره بحال الوجود فان الوجود مع ان كونه

حقيقة

حقيقة واحدة بسيطة شاملة لجميع الاشياء جامعة للجواهر والاعراض توجد تارة مفارقة عن الهيات كلها وتارة يكون متحدة بالجوهر
وتارة متحدة بالعرض من غير ان يلزم كون القائم بذاته عارضا للاعراض ولا يكون الوجود مقولا بالاشتراك الاسم على الجواهر والاعراض
فما هو الجواب والحل ههنا يكون جوابا وحلا هناك **قوله** وليس لقائل ان يقول ان هذه الوحدة انما لا تفارق
على سبيل ما لا يفارق المعاني العامة قائمة دون فصولها كما لا يفارق الانسانية الحيوانية اه تقرير هذا الاعتراض ان امتناع
مفارقة الوحدة بهذا المعنى عن الموضوعات لا يدل على عرضيتها لان امتناع مفارقة الشيء عن الموضوعات والخصوصيات بسببه
احد الامرين اما الابهام العمومي او القصور الوجودي فالاول كالمعنى الجنسي مثل الحيوان بما هو حيوان فانه لابهامه محتاج الى فصل
محصل لمعناه كالناطق فلا يمكن مفارقة المعنى الجنسي كالحيوانية عن موضوعه النوعي كالانسانية والثاني كالعرضية فمجرد امتناع
المفارقة لا يصير دليلا على العرضية اذ ربما كان منشأه الابهام الجنسي فان الحيوانية معنى جوهري ولا يوجد مفارقا عن الخصوصيات
والمواد حتى يكون حيوانا بحتا بلا ناطق وصاهل وغيرهما والجواب ان امتناع مفارقة الوحدة للموضوعات ليس سببها الابهام
الجنسي اذ الوحدة معنى نوعي محصل ليست نسبة ما فرض منها اعم الى ما فرض اخص نسبة المنقسم الى المنقسم اليه بفصل مقوم
يعني نسبة الجنس الى النوع لان الوحدة ليست معناها جزء معنى جوهر او عرض ولا هي داخلة في حد ذات المهيات الجوهرية والعرضية
بل نسبتها الى الاشياء نسبة معنى محصل عرضي لازم عام امتيازا افرادها ليس بذواتها ولا بامور مقومة لافرادها بل بما اضيف
اليها من الموضوعات فوحدة الانسان امتازت عن وحدة الفرس لا بذاتيهما بل بما اضيفا اليه واذا اشرنا الى بسيط واحد
منه اي اشرنا الى مبدأ اشتقاق الواحد لا المشتق المركب منه ومن الموضوع كالابيض كان ذلك البسيط متميز الذات اي متميزا
الحقيقة النوعية عن التحصيص الذي لحقه من جهة الموضوع لا كاللونية التي في البياض اذ لا يتميز حقيقته عن حقيقة البياض وكذا
اللونية التي في السواد لا يتميز في الوجود عن السواد فظهر ان معنى الوحدة معنى محصل الذات متميزة في ذاتها عما نسبت اليه
ومخصصاتها امور خارجة عنها وجودا وماهية ليست كالفصول المقومة للجنس فامتناع مفارقتها للمخصصات والموضوعات
ليس من جهة ابهام معناها فاذا صح وثبت ان الوحدة يمتنع مفارقتها عن الموضوع فصح وظهر ان المحمول الذي هو نفس
الواحد بما هو واحد امر لازم مشتق الاسم من اسم موضوع لمعنى بسيط هو المسمى بالوحدة وهو عرض لانه موجود في الموضوع لا
كجزء منه ولا يصح مفارقته منه واذا كانت الوحدة عرضا فالواحد الذي بحسب المفهوم مؤلف منها ومن شيء ما على الاطلاق
يكون عرضا اذ لا فرق بين البسيط والمشتق منه الا بالاعتبار والاسم الا ان يراد بالمشتق الامر المركب من الموضوع الخاص
والمبدأ كالابيض اذا اريد به الجسم والبياض القائم به وهو معنى خارج عن مفهوم المشتق منه بل العرض الذي هو المبدأ والعرض
الذي هو المحمول امر واحد بالذات متغاير باعتبار التعين والابهام فاثبت ان الوحدة عرض فالواحد كذلك هذا شرح ما راسه الشيخ
ولنا في هذا المقام معه مقاومات علمية ومباحثات حكمية فان فيما ذكره بعضه امور صحيحة وبعضه امور متزلزلة مضطربة اما
ان الوحدة ليست بالقياس اليها كالفصول المقومة ولا منسوبة اليها منسوبة الجنس الى الانواع فكلام صحيح لا مرية فيه وكذا كون الوحدة
والواحد بما هو واحد امرا بسيطا خارجا معناه عن معنى المهيات الجوهرية والعرضية حق وصدق واما ان الوحدة معنى واحد
لاختلاف بين افرادها الا بسبب امور خارجة هي ما اضيفت اليها فليس كذلك لان الوحدة في الاعيان ليست كسائر الامور الاضافية
والنسبية التي لا افرادها الا الحصص المتعددة بتعدد ما اضيفت اليه لا غير كالامكان والفردية والزوجية والفوقية والعلية والمعلولية
والوجود عند من راى انه نفس الموجودية المصدرية وكذا الوحدة عند من راى انها نفس الواحدية لا غير فمثل هذه الاشياء صح
ما ذكره الشيخ فيه من انه لا يختلف الا بالخارجيات كيف والوحدة العددية والاتصالية والنوعية والجنسية ضروب مختلفة في
ذاتها لا بسبب النسبة الى ما نسبت اليه فالوحدة وحدة نفسها الاتصالية هي اتصال نفسها او لازم اتصال ما هو فيه كالماء
وليست الوحدة كالوجود كما هو المشهور وعليه الجمهور من انها تتكثر بتكثر الموضوعات وتتميز بتميزها بل الامر بالعكس عند التحقيق و
بالجملة حال الوحدة في جل الامور بل في كله كحال الوجود عند الراسخين في العلم بما فيه وان لم يكن جنسا للاشياء لكنها مختلفة
بالكمال والنقص والشدة والضعف والتجرد والتعلق والجوهرية والعرضية بالوجه الذي سبق بيانه فهي مع الجسم جسم ومع

وكلامنا الان في الوحدة التي هي من المهيات الاضافية والموضوعية غير هذه التي هي من المهيات الحقيقية

النفس نفس ومع الجوهر جوهر ومع العرض عرض وهي في نفسها لا جوهر ولا عرض وقد يوجد بنفسها مفارقة عن جميع
المهيات الجوهرية والعرضية فهي مع كل شيء لا بمزايلة وغير كل شيء لا بمزايلة وقد خرج الكلام عن نطاق الافهام وربما يوجب
شنعة اللئام ولكني كما قيل اذا رضيت كرام عشيرتي فلا زال غضبان على لئامها **قوله** فصل في ان الكميات المتصلة
اعراض قدم احوال الكم المتصل على احوال الكم المنفصل لانه اشرف وجودا واقرب الى الوحدة الحقيقية **قوله** اما الكميات
المتصلة فهي مقادير المتصلات قد علمت ان للاتصال بالمعنى الذي ليس تحت المضاف مغيبين احدهما البعد وكيف كان
وذلك البعد قد يكون جوهرا وهو اذا كان في ثلث جهات وقد يكون عرضا اذا كان في جهة او جهتين وثانيهما من باب
الكم وقد رسم بوجهين الاول انه هو الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين
وبداية للاخر والرسم الثاني انه القابل للانقسامات الغير المتناهية بالقوة على الوجه الذي ثبت في الطبيعيات والمنفصل
في مقابلة بكلا الوجهين فاذن الاتصال في قوله واما الكميات المتصلة اريد به المعنى الثاني وفي قوله مقادير المتصلات اريد به المعنى
الاول **قوله** اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفت في عدة مواضع
سيلتمع واما الجسم بالمعنى الاخر الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا منه اعلم ان اثبات عرضية المقدار يتوقف على امور ثلثة
احدها ان معناه غير معنى الجسم الذي هو جوهر وثانيها انه امر مادي غير مفارق الذات عن المادة او عن الذي في المادة
وثالثها انه يتبدل اعداده على جسم واحد وهو باق بشخصه وربما يستدل على مغايرة الجسم الذي هو من مقولة الكم عن الجسم الذي
هو من مقولة الجوهر بوجوه اربعة الاول ما مر سابقا وهو ان الجسم الواحد كالشمعة يتوارد عليه المقادير المختلفة فالجسمية
المخصوصة مجالها ولا شبهة في ان الباقي في شيء غير المتبدل عنه الوجه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهذا المنهج لا يفتقر الى اثبات تعاقب المقادير على جسم واحد واورد عليه صاحب حكمة الاشراق انه كما
ان الاجسام مشتركة في الحقيقة الجسمية كذلك مشتركة في انها مقدرة وكما انها مختلفة في المقادير مختلفة في الخصوصيات والاقتسا
فان كان اشتراكها في الجسمية واختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها لزم ان يكون
اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في اصل المقدارية يوجب ان يكون المقادير المخصوصة اعراضا زائدة على اصل
مقداريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا اخر وذلك مح فاذن جاز ان يكون الجسمية المطلقة والمقدار
الذي هو احد الثلثة شيئا واحدا وكذا الجسمية المخصوصة والمقدار المخصوص اقول هذا البحث قوي ولسنا نعلم وجه انحلال الوجه
الثالث ان الاجسام يجوز ان يكون بعضها مقدار البعض عادا له وبعضها متقدرا معدودا بالاخر فالمقدار العادي في اكثر الامر
يخالف المقدر المعدود فليست المقدارية والعادية بنفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف فيها جسم جسما والايراد المذكور
متوجه عليه فان المقدار ايضا من حيث طبيعته المشتركة لا يعدها بعضا انما ذلك يجري في الخصوصيات كما سنبين لك عن قريب
الوجه الرابع ان الجسم الواحد قد يتخلخل فيزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا وقوع خلاء فيه لاستحالته ويعود فينضغط حجمه من غير
انفصال شيء منه او زوال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقدار اقول يرد عليه وعلى الاول ما ذكرنا
في تحقيق الحركة الكمية من ان المعتبر في بقاء هوية كل حقيقة جسمية مركبة من الجسم الذي هو جزء المادي والطبيعة التي هي جزء
الصوري بقاء ما هو المادة منه لا بعينه بل على وجه الابهام والعموم لان تمامية وجود كل مركب وبقائه انما هو بكون جزئه الصوري
باقيا واحدا بالعدد وان لم يبق جزءه المادي باقيا بالعدد بل يكفي في كون المركب باقيا بالعدد بقائه الجنسي اذ المادة في كل
شيء امر مبهم الوجود بازائه جنسه الذي هو الطبيعة ناقصة مبهمة ووحدته وحدة ضعيفة فاذن تبدل جسمية المركبات الكائنة
المتحصلة لا يقدح في بقائها بشخصها الا يرى ان زيدا مثلا يتبدل جسميته وكثير من فصول اجناسه البعيدة والقريبة
مع بقائه بشخصه الانسانية فتبدل جسمية الشمعة مع بقائها بشخصها وان سلم لا يدل على عرضية تلك الجسمية و
كذا تخلخل جسم واحد طبيعي وتكاثفه لا يدلان على عرضيته باي معنى كان الا اذا كان المتشكل او المتخلخل والمتكاثف جسما مجردا عن
صورة اخرى حافظة للوحدة العددية بايراد الامثال بامداد من المفارق العقلي وابن التجربة والفحص يحكمان بان لك

مخلص غرشي اعلم ان المنهج القويم في تحقيق المغايرة بين الجسم الذي هو مادة الامور الطبيعية الواقع تحت مقولة الجوهر وبين الجسم الذي من باب المقدار يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان كل ما يدخل مع شيء آخر تحت حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون محصلات احدهما مقوماته ومكملاته محصلات الآخر ايضا وكذا يلزم ان يكون مقابلات احدهما مقابلات الآخر اذا تقررت هذه المقدمة نقول لا شك في ان الجسم الذي هو جوهر قابل لفرض الابعاد طبيعة ناقصة اذا اخذ لا بشرط شيء فيحتاج الى الضمائم الفصلية و المكملات الذاتية مثل صور الفلكية او العنصرية وبعد انضمام مثل الصور التي للبسائط له قد يحتاج في استكمالاته الاخرى الى صورة اخرى هي مبادي لفصول ذاتية اخرى كالنمية ثم الحيوية ثم المنطقية حتى يصل الى كمال لا يزيد عليه كمال له فهذه كمالات مترادفة وفصول مترتبة للجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل واما المقدار المطلق الجنسي فاذا احتاج الى معنى فصلي او مقوم كمالي فانما يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلا جرم يكون انحاء تحصلاته بامور هي ايضا من باب الكم فيتحصل اولا بكونه جسما تعليميا اوسطحا او خطا فان هذه الثلثة من العوارض الاولية للامر الذي يقبل الانقسام الوهمي الى غير نهاية من حيث هو كذلك ومن حيث له اجزاء متشاركة الحد وكذلك اذا تحصل كل من هذه الثلثة تحصلا آخر يجب ان يكون بما هو من المعاني التي يلحق المقادير بما هي مقادير كالاستقامة والانحناء في الخط وكالتثليث والتربيع والتخميس في السطح وكالكروية والتكعيب والاستوانة في الجسم في الجسم فاذن لو كان الجسم الطبيعي والجسم المقداري شيئا واحدا لكانت انواع كل منهما وفصوله ولواحقه بعينها انواع الآخر وفصوله ولواحقه وليس كذلك فثبت واتضح ان كلا منهما مغاير للآخر واذا ثبت المغايرة فثبت ان احدهما وهو المقدار عرضي للآخر يعني عارض الماهية ولم يظهر بعد انه عارض الوجود حتى يلزم كونه عرضا بالمعنى الآخر وهو مطلوب الشيخ ولاجل هذا قال وهذا المقدار قد بان انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة ولكنه من الاعراض التي تتعلق بالمادة وتبقى في المادة اه قد علمت ان مجرد المغايرة في المعنى بين الاجسام الطبيعية وبين المقادير لا يوجب عرضيتها الا اذا ثبت مغايرتها اياها في الوجود وان التعليميات لا يوجد مجردة عن المواد ولا بد ايضا من اثبات ان معنى واحدا لا يختلف بالقيام بغيره والقيام بنفسه اما بيان المغايرة بينهما في الوجود فبان المقادير تزيد والجوهر الطبيعي بحاله اما انها لا توجد مفارقة عن هذه المواد فسيجيء اثباته في ثالث سابعة هذا الفن واما انه لا يختلف معنى واحد بالجوهرية والعرضية فهو مما ذهب اليه الشيخ ومن في طبقته من توابع الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس والذي ثبت عندنا ان المقدار والتعليميات ليست داخلة في مقولة الجوهر وهي من عوارض الماهية للجواهر الطبيعية ولا يمكن تجريد المقدار المتعلق بالمادة عن المادة الا بالتوهم واما تجريده عن الصورة التي للمادة فلا يمكن ان يتوهم للمقدار وجود مغاير لوجود الشيء المتصل بخلاف الهيولى فانها ليست عبارة عن الاتصال القابل للابعاد فلو لم يكن في الوجود شيء غير ذلك المتصل والممسوح لما امكن تبدل المقدار على شيء ثابت اصلا فليس ولا يكون المقدار الا عبارة عن كون المتصل بحيث يمسح ويقدر بكذا كالذراع مرة او مرات ينتهي او لا ينتهي المسح والتقدير ان توهم اي فرض غير متناه فرضا عقليا فان الوهم ليس في قوته ان يتوهم مقدارا لا متناهيا وهذا المعنى قد علمت انه بحسب المفهوم يخالف الممتد والمتصل الذي معناه كون الشيء بحيث يقبل فرض الخطوط والابعاد المذكورة التي هي من باب الكم فان ذلك معنى آخر لا كمية له في نفسه ولا يخالف بحسبه جسم لجسم ولا جزئية ولا كلية مقدارية من جهة لشيء واحد فالجبل والحجر له في كونهما جسمين قابلين للابعاد في مرتبة واحدة وقد علمت ان هذا المعنى من مصححات عروض المقدار للشيء اذ لو فرض موضوع المقدار جوهرا عقليا او شيئا كالهيولى او كالنقطة لما امكن عروض المقدار التام الا ان يكون وجوده متقوما بالمقدار لا انه يكون معروضا بحيث يكون له مرتبة من الوجود متعينا كان تعينه قبل المقدار قبلية بالزمان او بالذات فان ذلك ممتنع جدا فاذن المتصل بمعنى القابل لفرض الابعاد هو محصل لوجود الهيولى ومقوم لماهية الجسم الجوهري وهي المادة لان يقبل بالفعل امر يختلف فيه جسم وجسم ويصير بحيث يمسح بكذا مرات كذا ينتهي او لا ينتهي ولا ينفد مسحه بكذا وهذا الامر هو المقدار وهو كمية الجسم اولا وبالذات و كمية ما يقارنه بالتبع كالهيولى والاعراض ونسبته الى الجسم نسبة الوحدة الى الشيء الواحد فلا يمكن تجريد الجسم عنه ولو في الوهم لكن هو والصورة يفارق المادة في الوهم كما يظهر من كلام الشيخ ههنا ويلزم عليه انه اذا تبدل مقدار على مادة

جسمية كالشمعة كان تبدله مع تبدل الجسمية ولا يقدح ذلك في بقاء الموضوع الجسماني بشخصه لما بينا ان مثل ذلك
الجسم لا بد فيه من صورة حافظة لشخصية مبقية له بالعدد ولو بتوارد البدل لما هو باز اء الجنس من اجزائه لاتحاد الجنس
بالفصل فوحدة الفصل وشخصيته يجعلان الجنس مع كونه واحدا بالابهام من حيث ماهيته واعتبار نفسه واحدا بالعدد
والتمام لكونه موجودا بوجود الفصل واحدا بوحدته في الواقع فتبدل افراد الجنس لا يقدح في وحدة النوع لبقائه بوحدة الفصل
قوله واما الخط والسطح فبالحري ان يكون له اعتبار انه نهاية واعتبار انه مقدار اراد يريد بيان عرضية الخط والسطح واعلم
ان لكل منهما اعتبارات اعتبار انه نهاية بهذا الاعتبار امر عدمي لا وجود له واعتبار انه مضاف لان النهاية لا تحقق نهاية لشيء
ذي نهاية فهو بهذا الاعتبار مضاف لا المضاف البسيط الذي هو نفس المقولة بل المركب من العدم والاضافة واعتبار
انه مقدار لانه منقسم في الوهم باجزاء متشاركة في الحدود واعتبار اخر وهو انه بعد متصل بمعنى اخر فهذه اربعة اعتبارات
لكل من الخط والسطح **قوله** وايضا للسطح اعتبار انه يقبل فرض بعدين فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط
يتقاطعان على زاوية قائمة اراد لما ذكر الاحوال المشتركة بين الخط والسطح على الاجمال شرع في ذكر الاحوال المختصة بكل منهما
وامتياز تلك الاحوال بعضها عن بعض وابتدء بالسطح لتقدمه على الخط في الوجود لان الخط نهاية له كما انه نهاية للجسم فيكون
تابعا له فمن جملة احوال السطح انه قابل لفرض بعدين على صفة الابعاد المذكورة في الجسم الطبيعي الجوهري من حيث انها بعدان
باحد المعنيين من الاتصال الماخوذ في الجسم ومن حيث انهما متقاطعان على قائمة على نحو تقاطع الابعاد الثلثة التي ذكرت
في حد الجسم الجوهري وقوله فقط يحتمل معنيين احدهما الاشارة الى هذا المعنى من الاتصال الذي هو نفس البعد من دون
كمية وتقدير وطول اضافي وقصر وثانيهما الفرق بين البعدين من جملة الابعاد الثلثة في الجسم وهما الماخوذان بلا شرط
ان يكون معهما بعد ثالث مقاطع لهما اولا وبين البعدين بشرط ان يكونا فقط من غير بعد ثالث فالقابل لفرض
بعدين بلا اخر هو السطح والقابل لفرض بعدين مذكورين على الاطلاق مشترك بين السطح والجسم والقابل لفرض بعدين
مذكورين بشرط ثالث هو الجسم وقدم اعتبار كونه قابلا للبعدين على الوجه المذكور على غيره من الاعتبارات ككونه
مقدارا ونهاية ومضافا اما على النهاية والاضافة فظاهر لانه معنى وجودي والوجود اشرف واقدم من العدم والاضافة
اما كونه مقدارا فلان نسبته اليه كنسبة القابل للابعاد الثلثة مطلقا الى المقدار فهو كالمبدء والاصل في المقدارية فكونه
مقدارا لانه بعد قابل للمساحة والعدد والعظم والصغر والتشارك والتباين وغير ذلك من خواص الكم والمقدار فيعرض
له ابعاد مختلفة بحسب اشكال معينة فيجب ان يتامل في هذه الاحوال للسطح ليعرف ان كلا منها من اي جهة حصل وان
ايها كالمقوم له وايها كالعارض واما قبوله لفرض بعدين فقط فانما ذلك لكونه نهاية للامر الذي هو منبسط في الجهات
الثلث ومثل ذلك الامر اذا انتهى وانقطع انبساطه في احدى هذه الجهات كان من شان ما هو نهايته من حيث انها نهاية
لمثله لا انها نهاية مطلقة ولا هي شيء كان ان ينبسط في جهتين وان يقبل فرض بعدين وقد علمت مرارا ان هذا المعنى
ليس معنى المقدار وان لم ينفك عن المقدار لا في الوجود ولا في الوهم فهو ليس بهذه الجهة اي من هذه الحيثية مقدارا
بل هو من هذه الجهة اي جهة كونه نهاية من المضاف وليس مضافا بسيطا حقيقيا بل شيئا له اضافة لكن ذلك الشيء
احد امور ثلثة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار لانه انتهاء وبعد ومقدار وقد عرفت الفرق بين المضاف الذي هو
المقولة نفسها ولا يجوز ان يكون كما ولا كيفا ولا غيرهما من المقولات والمضاف الذي هو معروضها وهو يجوز ان يكون
كل شيء من الاشياء حتى الواجب جل اسمه وحتى نفسها اذ قد يقع اضافة في اضافة كالاعلى والاسفل والمضاف الذي
هو المركب منهما جميعا وهو كالفرق بين الكلي بمعانيه الثلثة اعني الطبيعي والمنطقي والعقلي واما كونه مقدارا فهو
من جهة كونه قابلا للمساواة والمفاضلة وكونه مخالفا لغيره من السطوح في التقدير والمساحة والانقسام الوهمي
وغير ذلك وليس بين السطوح في المعنى الاول ولا في كونها نهاية مخالفة بالعظم والصغر وما يتبعهما ولا الموافقة التي
باز اء هذه المخالفة وهي المساواة كما لا يكون بين الاجسام بالمعنى الجوهري مثل هذه المخالفة والمساواة على ما علمت **قوله**

لكن من الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو نهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا بجزء ولا يقوم دونه لا شبهة في ان السطح باق معنى
اخذ من المعاني الثلثة هو من عوارض الجسم الطبيعي اما من جهة كونها نهاية فظاهر لان وجود النهاية وجود امر عدمي ووجود الجسم وجود
امر محصل جوهري فهما متغايران في الوجود والنهاية صفة للمتناهي فيكون عرضا قائما به واما كونه مقدارا مسطحا فلجواز تبدله
على الجسم الواحد مع بقائه بحاله وليس من شرط الحلول ان يكون الحال مساويا في المحل مطابقا ذاته لذاته ولا ان يكون بازائه من
المحل شيء يطابقه كما حقق في الطبيعيات فانه قد ذكر هناك من شكوك اصحاب الجزء الذي لا يتجزى ان النقطة عرض قائم بالجسم
كالخروط وغيره فيحلها ان كان جوهرا غير منقسم فثبت الجزء وان كان عرضا انتقل الكلام الى محله فيلزم التسلسل وان كان جوهرا منقسما
يلزم اما انقسام النقطة لو كان في كل جزء من المنقسم جزء منها وهو ظ واما كون عرض واحد قائما باكثر من موضوع واحد
وهو ايضا ظ وتحقيق الجواب ان العارض لامر قابل للقسمة اما ان يكون عروضه له من حيث ذاته المنقسمة بالقوة او بالفعل
فهو لا محالة منقسم بانقسامه فعلا او قوة كالسواد والحلاوة والطعم وغير ذلك واما لا يكون عروضه من تلك الحيثية بل من حيثية
اخرى كالتناهي والابوة والبنوة وغير ذلك من الامور التي لا كمية ولا قسمة لها فح لا يلزم من انقسام المحل بوجه انقسام الحال فانه
ليس من شرط ما يقبل الانقسام ان يكون قابلا له من جميع الوجوه والحيثيات ولا من شرط الحلول ان يكون من كل جهة واذا
تقرر هذا فنقول ان محل النقطة ليس بجزء غير منقسم من الجسم بل محله شيء قابل للانقسام ولكن عروضها لا من حيث انقسامه
بل من جهة تناهيه في امتداده الخطي **قوله** ولو كان كون السطح بحيث يفرض بعدان امرا له في نفسه لم يكن نسبة المقدار
في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدار الى الصورة الجسمية اه لما بين الشيخ عرضية السطح بكلا الاعتبارين اي كونه قابلا للفرض
بعدين وكونه مقدارا قابلا للقسمة في جهتين اراد ان يشير الى المغايرة بين هذين المعنى على نحو المغايرة بين القابل للفرض الابعاد
الثلثة وبين المنقسم بالقوة في الجهات الثلث ومن لم يفرق بين هذين المعنيين كاتباع الرواقيين منهم الشيخ السهروردي
جعلوا المقدار الجسماني جوهرا وجعلوا الصورة الجسمانية احد الانواع الثلثة للمقدار وكان فصله عندهم القابل للابعاد
الثلثة اذ لم يفرقوا بين هذا المعنى وبين الذي هو الفصل بالحقيقة عند الشيخ ومن وافقه وهو القابل للانقسام الى اجزاء
وهمية متشاركة في الحدود السطحية في الجهات الثلث الذي به يخالف جسما ويكون قابلا للتقدير والمساواة ولا شك
ان النسبة بينهما في الجسم كالنسبة بين ما بازائهما في السطح فلو كان اللذان في السطح امرا واحدا حتى يكون القابل لفرض البعدين
فصلا منقسما للمقدار المطلق ومقوما للسطح الذي هو احد انواعه يلزم ان يكون معنى القابل للابعاد الثلثة ايضا فصلا مقسما
لجنس المقدار ومقوما للجنس الجوهري للجسم وهو ظ كما مر بيانه في المقالة الثانية وقوله وانت تعلم هذا بتامل الاصول اي تعلم من الاصول
المنطقية ان معنى واحدا كالمقدار لا يكون جوهرا وعرضا ولا ايضا يجوز ان يكون معنى واحدا فصلا لجنس ونوع منه في
موضوع وخارجا عنه في نوع اخر منه **قوله** واعلم ان السطح العرضية ما يحدث ويبطل في الجسم بالاتصال والانفصال
واختلاف الاشكال اه لما بين ان السطح كالجسم مشتمل على معنيين احدهما القابل لفرض بعدين والثاني المقدار القابل
للقسمة في الجهتين وبين انهما متغايران في الوجود وليس نسبة احدهما الى الاخر كنسبة الفصل ونبه ايضا انه بكلا المعنيين
عرض في الجسم الطبيعي لانه مما يحدث ويبطل بالاتصال والانفصال الواقعين فيه واختلاف الاشكال له وغير ذلك من
اسباب الحدوث والزوال له والجسم باق بعينه فانه قد يكون الجسم الواحد مستديرا بالسطح تارة ومسطحا اخرى وهذه
كلها دلائل العرضية لكن ليس السطح كالجسم مما يجوز ان يبقى باحد معنييه وهو قبول فرض البعدين ويتبدل عليه خصوصيات المقدار
ككونه عظيما او صغيرا او مضلعا او دائرة او مسطحا او مستديرا اي مقببا فان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا لاختلاف
هذه الامور سيما التسطيح والتقبيب فان الاختلاف بهما اختلاف بالفصول المنوع للجسم كما نعت بيانه حيث بين ان السطح من
المسطح لا يتبدل بالمستدير الا بتبدل الجسم الذي ينتهي به كما لا يتبدل الخط المستقيم بالمستدير الا بتبدل السطح الذي
هو طرفه فان ليس حال السطح الواحد بالنسبة الى هذه الامور من الفصل والوصل واختلاف الابعاد والاشكال كحال الجسم
الواحد بالنسبة الى نظائرها بان يكون موضوعا لزوالها وتعاقبها فان تعاقب الاشكال وتخالف الابعاد على الجسم الواحد لا يستلزم

على الهيولى والمادة المبهمة الوجود لا يوجب بطلانه لما قد علمت ان بقاء الجسم الطبيعي بالعدد ببقاء الصورة الطبيعية
بالعدد وبقاء الهيولى والجسمية التي بمعنى المادة ببقاء الصورة واما السطح الواحد اذا انفصل عن شكل بطلت ابعاده ونهاياته اذا
بطلت هي وتبدلت فلا يمكن ذلك الا بقطعه وفي القطع ابطال الوحدة التي صورة ذاته وقد سبق معنى ان وحدة المتصل و
اتصاله شيء واحد بالعدد واعلم انه لا حاجة في اثبات بطلان السطح عند تبدل شكله الى ثبوت القطع فيه بل يكفي تبدل الابعاد والنهايات
او العظم والصغر لان التبدل فيها يبدل في انحاء المقدارية وتبدلها يوجب تبدل ذات المقدار من حيث هي مقدار لكن الشيخ اثبت
القطع الذي هو في مقابل الاتصال بالمعنى الاول ليدل على بطلان السطح بكلا الاعتبارين المذكورين وانك قد علمت ان هذا
لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال غيرها للانفصال لان الهيولى في نفسها شيء غير المقدار وغير المعنى الاتصال
والانفصال الذي بذاته فيجوز ابقاؤها في الحالين واما السطح لكون حقيقته حقيقة الاتصال والمقدار فاذا القي بين السطوح
واتصل بعضها ببعض تاليفا ووصلت بفصل بها الحدود والاطراف المتوسطة بينهما فكانت تصير باطلة وتكون منها سطح
اخر غيرها بالعدد ثم اذا فصل بينهما يبطل هذا الوجه وحدث سطوح اخرى غير ما كانت ولا باعيانها لامتناع اعادة المعدوم
بعينه والحاصل ان السطح يبطل بالاتصال والانفصال وتبدل الاشكال ويحدث اخر وليس كالجسم الطبيعي له جزء زائل
وجزء ثابت كالهيولى وبهذا تثبت عرضيته مطلقا واذا علمت هذه الاحكام في السطح فقس عليه احكام الخط واعتبار
من كونه نهاية وكونه بعدا واحدا وكونه مقدارا وعرضا وامتناع كون الواحد منه موضوعا للاستقامة والاستدارة و
العظم والصغر وغير ذلك من الاحوال **قوله** فقد تبين لك ان هذه الاعراض لا يفارق المادة وجوداه اقول بهذا الكلام اعني
كون هذه الكميات غير مفارقة للصورة المادية توهما ايضا كالمناقض لما قرره الشيخ اولا في الثاني من الباب من قوله في تشكل
الشمعة بالاشكال المختلفة انه يتبدل الابعاد التي من باب الكم ولا يتبدل الجسمية التي هي الصورة الجوهرية وقوله بان
الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف يختلف مقدار جسميته ولا يختلف جسميته واعلم ان التحقيق عندنا كما اشرنا اليه
ان المقادير والتعليميات انما هي من عوارض مهيات الاجسام الطبيعية وليست من الاعراض الزائدة على وجوداتها
فاذا اختلف الاشكال على الجسم الواحد الطبيعي او تخلخل او تكاثف فكما يتبدل مقداره فكذلك يتبدل جسميته الجوهرية
التي هي بمعنى المادة وانما الباقي منه عند ذلك هي الهيولى والصورة الكمالية لشخصها ومطلق الجسمية وبهذه الامور
المذكورة يبقى شخصيته محفوظة كما مر انفا فان قلت فعلى ما ذكرت من بقاء الشخص مع تبدل جسميته التي هي مقومة
الهيولى يلزم كون الصورة الجسمية عرضا وقد ثبت جوهريتها وكونها مقومة للجوهر قلنا مجرد تبدل شيء
على شيء اخر ثابت لا يوجب كونه عرضا لان العرض هو الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عنه و
الجسم الذي هو بمعنى المادة او بمعنى الجنس هو كجزء لهذا الجسم الطبيعي الكمالي ويصح قوامه مفارقا عنه فلا يلزم
عرضيته بل جوهريته وان تبدلت احاده على جسم واحد كمالي فان كل مركب طبيعي له جزء صوري وحدته بوحدة
وبقائه ببقائه لانه به يتم نوعية الحقيقية وجزء اخر مادي هو باز جنسه ووحدته وحدة ناقصة مبهمة بتحدد وحدة
المبهمة بوحدة المعينة فتبدل احاد الجنس في ذاته بالاعتبار الذي هو مادة لا يقدح في وحدته الخارجية التي هي قد
تمت وكملت بالصورة كما ستيقن لك في مباحث المهية **قوله** فقد بقي ايضا ان يعلم اه قد علمت ان مذهب الشيخ
ان هذه المقادير بعضها عارض لبعض بحسب الوجود فالنقطة عارضة للخط والخط عارض للسطح والسطح للجسم المقداري
وهو للصورة الجسمية الا انها من العوارض التي لا ينفك عن معروضاتها الا في الخارج ولا في الوهم واما عندنا
فهي من العوارض التحليلية لشيء واحد وكلها موجود بوجود واحد خارجا ووهما الا ان للعقل ان يعتبر كلا منها
غير صاحبه ويحكم عليها احكاما مختصة بكل واحد واحد منها فالشيخ اراد ان يثبت المغايرة بينها في الوجود وان لم يوجد
بينها مفارقة وانفكاك في الوهم ايضا فذكر ان المفارقة الوهمية بين هذه الاشياء يتصور على وجهين احدهما ان يفرض
كل منها مجردا عن معروضه فيفرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح وهذا مما لا شبهة في بطلانه وثانيهما ان يلتفت

الى بعضها

الى بعضها ولا يلتفت الى ما هو قرينه فيلتفت الى السطح مثلا من غير التفات الى الجسم الذى هو طرفه انه موجود معه اولا والفرق
ظاهر بين هذين الامرين فان بين الجسم المجرد عن البياض مثلا والبياض الذى قام بجسم اخر مفارقة بالمعنى الاول وبين الجسم
والبياض القائم به مفارقة بالمعنى الثانى فانه يمكن التفات الوهم الى كل منهما مع عدم الالتفات الى صاحبه وهذا كالفرق بين
اخذ الشئ بشرط عدم ما يقارنه وبين اخذه بلا شرط وجود صاحبه او عدمه فيمكن ان ينظر الانسان الى شئ وحده ويحكم عليه
باحكام مختصة به سواء اعتقد انه منفرد عن غيره او لم يعتقد بل اعتقد انه مع غيره فكل واحد من هذه الاطراف يمكن ان يصير
ملتفتا اليه للوهم فى الوهم او بحسب الخارج من دون الالتفات الى صاحبه ولكن لا يمكن للوهم تصوره مجردا عن صاحبه فمن ظن
انه يمكن للوهم ان يتصور سطحا مجردا لا جسم معه او خطا لا سطح معه او مجردا عن الجسم سواء كان معه السطح اولى او نقطة مفارقة
عن غيره او عن الجسم سواء كانت مع الخط اولا فقد افترى على الوهم امرا كاذبا كيف وهذه الاطراف نهايات وضعية لاشيا
اخر والشئ لا يمكن ان يكون نهاية لنفسه فمن فرض سطحا مجردا لا يكون طرفا لشئ فلا بد ان يفرض له وضع خاص بقبل
اشارة حسية فيكون مفروضا له جهتان بحيث اذا انتقل الصاير اليه من كل واحدة من الجهتين يلقى كل من الصايرين بعد
الوصول جانبا غير ما لقيه الصاير الاخر فيكون منقسما فى الوهم ما فرض انه غير منقسم فيه فيكون المفروض انه سطح
فى الوهم غير سطح فيه بل جسم ذو ثخانة هف فان السطح هو نفس الحد والنهاية لا شئ ذو حدين ونهايتين فاذا توهم السطح بحيث
يكون نفس الحد من الواحد من حيث هو حد واحد او نفس النهاية بجهة واحدة من حيث هى الجهة الواحدة او يكون نفس الجهة
الواحدة من غير ان يتصور انفصاله انقسامه الى جهة اخرى ففى جميع هذه التوهمات والاعتبارات لا بد ان يكون متصورا
معه فى الوهم ما هو نهايته غير منفك فى التوهم ايضا كما فى الوجود وكذلك حال الخط بالقياس الى السطح وحال النقطة
بالقياس الى الخط هذا توضيح ما ذكره وان كانت الفاظه واضحة غنية عن التوضيح لكن لنا نظر فى ثبوت المفارقة بين
هذه المقادير على الوجه الثانى ايضا وكذا بين الجسم المقدارى وبين الجسم الذى هو فى المادة فان الحكم بان الوهم يلتفت
الى السطح دون الالتفات الى ما هو الجسم الذى طرفه لا يخلو عن اشكال اذ التفات الوهم الى شئ لا ينفك عن تصوره عند
ذهوله عن الشئ يلزمه عدم حضوره فليس عالم الادراك ونشأة التصور كعالم المادة ونشأة الخارج فى ان يكون
للاشياء وجود سواء ادركت او التفت اليها او لم تلتفت فاذا اقترن شئ بشئ فى الخارج كالبياض بالجسم صح الالتفات
الى احدهما مع الغفلة عن الاخر وهذه الغفلة لا يجعل المغفول عنه معدوم بخلاف عالم الوهم والتصور فان وجود
الاشياء هناك نفس مدركيتها بلا اختلاف حيثية اذا تقرر هذا فنقول اذا فرض التفات الوهم الى السطح مع ذهوله عن
الجسم الذى هو طرفه يلزم ح للسطح وجود فى الوهم مجردا عن الجسم لما تقرر ان عدم التفات الوهم الى الشئ يوجب عدمه
فى الوهم وقد علمت ان مفارقة السطح عن الجسم فى الوهم مفارقة لا يكون مع وجوده وجود الجسم فى الوهم بالطلاق فاذن كما لا
لا يقدر الوهم ان يتصور السطح مجردا عن الجسم كذلك لا يمكنه الالتفات اليه دون الالتفات الى ما هو طرفه وكذا قياس الخط و
النقطة فاذن قد ثبت ما نحن بسبيله ان هذه الامور ليست مغايرة فى الوجود وانما هى متغايرة بنحو اخر من التغاير لانها
من العوارض التحليلية كالوجود والوحدة فى عروضها للمهيات فنقول للاشياء بنحو اخر من المفارقة غير الوجهين المذكورين
وهو المفارقة بحسب المهية والمعنى كالفرق بين المهية ووجودها وكالفرق بين الجنس ونوعه البسيط كاللونية و
السواد فللعقل ان يشير الى كل واحد من المتحدين فى الوجود دون صاحبه اذا اختلفا فى المعنى والمفهوم ثم ان بعض
الموجودات غير مستقلة الوجود كالاضافات والاطراف فاذن لكل من المقادير والكميات تعينات لاحقة بحسب مراتب
انقطاعاتها ونهاياتها فالخط مثلا اذا تعين بكونه ذراعا مثلا او ذراعين او غيرهما ففيهنا اعتبارات ثلثة احدها انه
خط وامتداد واحد وثانيها انه ذراع وثالثها انه هذا الذراع المعين الشخصى وهذه الاعتبارات مترتبة فى العموم والخصوص فالاول وهو
كونه امتدادا واحدا طوليا اعم من الثانى وهو كونه ذراعا او ذراعين او غيرهما والثانى فهو اخص من الاعتبارين الاولين فهذه
المعانى امور متفارقة فى المهية متغايرة فى الذهن لكن كلها موجودة بوجود واحد بسيط فى الخارج فهذا نحو من المفارقة

اعم من انا الشئ وهو كونه هذا الذراع او هذا الشئ م ع

غير التعويل الذين ذكرهما فلا يمكن للحس او الوهم ان يشير او يلتفت الى احد هذه الامور دون الاخرين وانما ذلك شان العقل
المدرك للمعاني والصور كلها ويفرق بين الذاتي والعرضي فاذا ليس للخط وجود لكونه ذا اعاد وجودا اخر وليس كذلك الخط المتناهي
له وجود ولتناهيه وكونه ذا الحد المعين وجود اخر فالنقطة ليست وجودها الا كون الخط للسطح والسطح للجسم وليس لشيء منهما عروض
بمعروض خارجي يلزمه تغاير وجودي هذا ما ادى اليه النظر الدقيق ومن الله الهداية والتوفيق **قوله** والذي يق
من ان النقطة ترسم الخط بحركتها اه لا يخفى على المتامل ان الجسم قبل السطح قبلية بالذات والسطح قبل الخط والخط قبل
النقطة كذلك اذ يمكن فرض جسم لا سطح معه كفرض جسم غير متناه وان كان الفرض محالا لوقوعه في الخارج ولا يمكن وجود
سطح لا جسم معه وكذا يمكن وجود السطح دون الخط كالكرة دون العكس ويمكن وجود خط لا نقطة معه كالدائرة دون
العكس فالذي يق من ان النقطة متقدمة على الخط والخط متقدم على السطح والسطح على الجسم بانها تفعل بحركتها الخط والخط
يفعل بحركته عرضا السطح والسطح يفعل بحركته عمقا الجسم فكلام لا تحصيل فيه بل مجرد التخييل والتمثيل لا لانه لا يمكن
للنقطة مماسة منتقلة بتبعية انتقال متحرك بالاستقلال كخروط يماس براسه سطحا فان ذلك ممكن في النقطة و
كذا يمكن للخط مماسة سيالة بالتبعية لجسم كضلع خطي من جسم يماس بسطحا ينتقل عليه بانتقال ذلك الجسم بل السطح
ايضا يمكن انتقاله بحيث يرسم من انتقاله مقدار جسمي تدريجي الحصول في الخيال لكن هذه الامور المرسومة
امور مستقرة في الخارج ولا يبقى كل واحد منها في غير آن واحد فالمماسة الموجبة لحصول النقطة اذا انتقلت
بطلت تلك النقطة وحصلت نقطة اخرى لو وقع سكون واما عند الحركة فلا بل المماسة الكائنة اولا قبل
الحركة لم يبق محالها وزالت كما كان الامر قبل المماسة فلم يكن هناك نقطة باقية ثم لو فرض بقاء نقطة فاعلة
بعينها فلا يمكن بقاء ما يفعله من حدود الخط ليوجد منها خط في الخارج فالراسم للخط ان كان مماسة واحدة
لم يبق موجودا بعد الحركة ولا عندها فاذا بطلت المماسة بالحركة فكيف يبقى ما هو مرسوم بها رسما ثابتا الا
في الخيال وان كان نقطة ثابتة في شيء متحرك بحركته وتبدلت اوضاعها فلا يوجد ايضا امتداد
ثابت بين مبدا حركتها ومنتهاها الا في الخيال فقط والوجه الثاني في بطلان هذا القول ان الكلام في التقدم والتاخر
بالذات من جهة طبيعة الجسم لا اتفاق والاعداد فالنقطة المنتقلة لا يكون موجودة الا في شيء لا محالة ولا يكون
حركتها وسيلا لانها الا على شيء في وضع قابل لان يقع الحركة عليه فهو لا محالة جسم او سطح لجسم او خط هو طرف بعد
فيكون هذه الاشياء اقدم وجودا من النقطة وكذا القياس في الخط في رسمه للسطح والسطح في رسمه للجسم لاستحالة
الخلاء وههنا وجه ثالث في بطلان ما توهموه وهو ان امرا غير منقسم يفعل بحركته منقسما وهو انه اذا اجتمعت عدة
من النقاط فلا يمكن ان يحصل من اجتماعها وتاليفها خط الا ان تلك النقط الثلث مثلا اذا اجتمعت فالواسطتان لفيت
بكليتها كلية الطرفين فهي يداخل فيهما وهما يداخلان فيها والمداخلة التامة لا توجب العظم لانها تنافي العظم والترتيب
وان كانت الواسطة ما لفيت الطرفين لقلة بالاسر بل لفيت بعضها طرفا وبعضها طرفا اخر فلزم انقسامها فلم يكن
النقطة نقطة هف فاذا ظهر انه لا يمكن ان يحصل خط من تاليف النقط ولا سطح من تاليف النقطة ولا سطح من تاليف الخطوط
ولا جسم من تاليف السطوح ثم ان تكرير نقطة واحدة عدة مرات حكمه في عدم حصول الخط منه بعينه حكم اجتماع نقاط
متعددة تلك العدة وكذا الحال في تكرير خط او تكرير سطح وبالجملة ما لا قدر له لا يحصل منه ذو قدر ففاعل المقادير
والاعظام والاجسام امر اجل وارفع من ان يتبع في حدها وتقديرها واما اثبات وجود هذه المقادير الثلث فالجسم ظاهر
الوجود فان وجود السعة والفضاء اجلى واغنى عن البرهان من وجود الجسم الطبيعي واما وجود السطح فالبرهان
الدال على تناهي الابعاد مثبت له واما وجود الخط فلجواز القطع في سطوح الاجسام القابلة للقطع ولجواز الحركات
في غيرها على وجه يتعين الخطوط المستقيمة والمستديرة كمحيطات الدوائر ومحاورها **قوله** واما الزاوية
فقد ظن بها انها كمية متصلة اه يريد بيان حال الزاوية هل هي من اقسام الكم اولا واذا كانت من الكم فهل هي

جنس رابع من المقدار ام لا واعلم انه وقع الاختلاف بين الاراء في امر الزاوية فمنهم من قال انها من الكم لقبولها المساواة واللامساواة
والتجزي واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بان قال كل زاوية فان حقيقتها يبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شيء من المقدار يبطل حقيقته
بالتضعيف مرة او مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار وبيان ذلك ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها فثبت ان
الزاوية يبطل بالتضعيف ومنهم من قال انها من مقولة الكيف لقبولها المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي
هو الكم فاذن ذلك لها لذاتها وقبولها المساواة واللامساواة والعظم والصغر فهي لها بسبب الموضوع واعترض بعض المتاخرين
بان تلك ان كانت كيفية لاشك انها من الكيفيات المختصة بالكميات فالزاوية المسطحة مثلا سواء كانت كما او كيفا كانت
يجب ان ينقسم في جهتين طولا وعرضا ويحصل من انقسامها اجزاء هي ايضا زوايا لكن اصغر من الاولى وليست كذلك فان
ذلك السطح اذا انقسم في امتداده العرضي الذي بين الضلعين المحيطين المنتهيين الى نقطة انقسمت الزاوية الى زاويتين
والهيئة الى هيئتين واما اذا انقسم في الامتداد الطولي بين الراس والقاعدة لم ينقسم الزاوية ولا الهيئة بل بقيت بحالها و
منهم من قال انها من مقولة المضاف لانه قيل في تعريفها انها يماس خطين على نقطة وهذا التعريف باطل لان كل زاوية يقال
لها كبرى وصغرى ولا شيء من المماس كذلك ولان المماس محمول على الخطين بالشركة والزاوية ليست كذلك ما قيل في تعريفها
انها انحراف احد الخطين الموضوعين في بسيط متصلين على نقطة فان الزاوية لا انحراف المذكور بل انما ذلك لازم من لوازمها
العامة ومنهم من قال ان الزاوية المسطحة متوسط بين مقدار السطح والخط وان الزاوية المجسمة مقدار متوسط بين الجسم
والسطح وسيذكر بطلانه واما الشيخ فالتحقيق عنده في امر الزاوية انها ليست من الانواع الذاتية للمقدار بل من الاعراض
لانها هي المقدار اعني السطح او الجسم بشرط عروض هيئة له وهي كونه محاطا بين نهايات متلاقية عند نقطة واحدة
وتفصيل هذا ان الزاوية المسطحة سطح احاط به نهايتان اي خطان ملتقيان على نقطة من غير ان يتحد خطا واحدا وبالقيد
القيد الاخير الاحتراز به عما احاط به قوسان من دائرتين متساويتين بحيث يتحدان خطا واحدا فانه ليس بزاوية فنقول
هذا السطح الواقع بين الخطين المتلاقيين له امتداد ان احدهما وهو الواقع بين ذينك الخطين والاخر مقاطع له وهو المبتدأ
من نقطة التقاطع فاذا اعتبر تحديد كل من الخطين بالحدين لم يكن السطح بهذا الاعتبار زاوية بل سطحا فقط لانه حينئذ ينقسم
في الجهتين والزاوية لا ينقسم فيهما واذا اعتبر تعيين امتداده الاخر المبتدأ من نقطة التقاطع بانتهائه الى حد اخر او لا انتهائه
الى حد ام يكون ذلك السطح بهذا الاعتبار زاوية ويكون غير منقسم الا في جهة واحدة وهي الامتداد الواقع بين الخطين
وعلى هذا القياس حال الزاوية المجسمة في عدم انقسامها في جهتين فالمقدار جسما كان او سطحا اذا عرض له ان يكون
محاطا بين نهايات يلتقي عند نقطة واحدة فيصير زاوية او شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته واطرافه التي من جهة اخرى
وبهذا يحصل الفرق بين الزاوية والاشكال لان الزاوية انما هي زاوية من حيث يصير المقدار متحدا بين حدين او حدود متلاقية بحد
سواء كان معها او معه حد او حدود اخر ايضا او لا وهذا معنى قولنا كانه مقدار اكثر من بعد ينتهي عند نقطة فكل مقدار
غير خط ينتهي الى نقطة هو زاوية او ذو زاوية سواء كان سطحا او جسما فالسطح الذي يحيط به حدان ملتقيان على نقطة
قد يحيط به ثالث او رابع فان اعتبر من حيث كونه حدين ليس معهما ثالث فهو بهذا الاعتبار او حالة ثالثة زاوية وان اعتبر
من حيث كونه محاطا بهما وبغيرهما ايضا احاطة تامة فهو بهذا الاعتبار او حالة ثالثة شكل وكذا القياس في الفرق بين الزاوية
والشكل المجسم وكان المهندسين اذا قالوا شكل ذهبوا الى الشكل كذلك اذا قالوا زاوية ذهبوا الى المقدار من الزاوية وكما ان الطبيعيين
ارادوا بالشكل الهيئة الحاصلة من احاطة حد او حدود بالمقدار فكذا اذا قالوا زاوية ارادوا بها هذه الهيئة فان شئت سميت هذا المقدار
زاوية ولكن لا مطلقا بل من حيث كونه محاطا بخطين ملتقيين بنقطة ان كان خطا او سطوح ملتقية عند نقطة ان كان جسما وان شئت
سميت الكيفية التي له ولكن لا مطلقة بل من حيث ان موضوعها هكذا فيكون الاول كالمربع والمخمس والمدور والثاني كالتربيع والتخميس
والتدوير وليس المراد ههنا نفس الاضافات فان الاشكال ليست من مقولة المضاف بل المراد ههنا مبادي هذه الاضافات والهيئات
الشكلية كما علم في موضعه فاذا وقعت اسم الزاوية على المعنى الاول كان المضاف الزاوية بانها مساوية لاخرى او زائدة او ناقصة او جزؤها

وللمانة الذي ضعف تعريفها

كلها او نصفها او ضعفها او ثلثها او ثلثة امثالها او غير ذلك من صفات الكمية اتصافا بالذات لان جوهرها جوهر المقدار الا انها عرضت
له صفة صار بها صنفا والمصنف المهية النوعية او الجنسية لا يجعل عوارضها الذاتية عوارض غريبة وان اوقعت اسم الزاوية على المعنى الثاني
كان اتصافها بتلك الصفات اتصافا بالعرض من جهة محلها الذي هو المقدار كالسواد مثلا اذا اتصف بالزيادة والنقصان والمساواة
والجزئية والكلية وغيرها من صفات الكمية كان لاجل ما يعرض لمحله بالذات وله بالتبعية وكالتربيع وقبوله للزيادة والنقصان فالذي هو الزاوية
بالمعنى الاول يمكن فيه فرض بعدين والقسمة في جهتين او فرض ابعاد ثلثة والقسمة في الجهات الثلث وذلك بما هو مقدار مع قطع
النظر عن كونه محاطا بين نهايتين او نهايات يلتقي عند نقطة فان ذلك مما لا يجب معه قبول كل بعد وقسمة كان يقبله في ذاته بما هو
مقدار الا ترى ان الدائرة مثلا يقبل بما هو سطح القسمة الى اجزائه التي يشاركه في انه سطح على اي وجه يقع في القسمة ولا يقبل القسمة
من حيث هو دائرة الى اجزاء هي دوائر البتة على اي وجه يقع القسمة بل على بعض الوجوه فكذلك الامر في غيرها من الهيئات العارضة
للمقادير **قوله** والذي يظنه من يقول انه يريد ابطال مذهب من يرى ان الزاوية جنس مباين للمقادير الثلثة اعني الجسم
والخط والسطح فيرى ان الزاوية السطحية مقدار اخر متوسط بين السطح والخط والجسم مقدار اخر متوسط بين الجسم والسطح فيكون
عدد اجناس المقادير على هذا الراي خمسة بزيادة جنسين اخرين لا اربعة بزيادة جنس واحد كما ذكره الشيخ اذ التوسط بين السطح
والخط لو صح تحصيله ووجوده لكان جنسا مباينا المتوسط بين الجسم والسطح لو صح ذلك والذي يتمسك به صاحب هذا الظن انه
توهم ان فاعل السطح هو الخط وفاعل الجسم هو السطح كما ان فاعل الخط هو النقطة ثم السطح انما يحدث من حركة الخط الفاعل على اياه الى جهة
امتداد بعد اخر غير الطول وانما يكون كذلك لو تحرك بكليته وبكل طرفيه حتى احدث بحركة الطول بما هو في عرض الحقيقي فحدث
امتداد عرضي من امتداد طولي فحصل طول وعرض واما الزاوية فحيث زعم انها عبارة عن مقدار يحدث من حركة احد طرفي الخط
مع ثبات طرفه الاخر فكان عنده ان الخط الحادث لما لم يتحرك الا في الطول وحده ليبقى خطا وطولا كما هو ولا في العرض الحقيقي حتى
يحدث سطح بل تحرك باحد طرفيه فاحدث زاوية فهي جنس متوسط بين الخط والسطح وكذلك القياس في الزاوية المجسمة في
كونها مقدارا متوسطا بين السطح والجسم لان الجسم انما يحدث بحركة السطح بتمام جهتيه واذا فرض احدى جهتيه ساكنة و
الاخرى متحركة او فرض حده ساكنا واطرافه متحركة لم يكن الحادث جسما تاما واعلم ان الذي حمل صاحب هذا الراي على هذا
الجزاف هو جهله بمعنى السطح والجسم وبمعنى كون المقدار ذا بعدين او ذا ثلثة ابعاد وحسبانه ان كل ما يؤتى في تصوير الاشكال
والمخروطات والزوايا وغيرها كقولهم ان الدائرة سطح يحصل من توهم حركة احد طرفي خط مع ثبات طرفه الاخر الى ان ينتهي الى وضعه
الاول وان الكرة جسم يحصل من حركة دائرة على قطرها الثابت امور بناء هاكلها على الحقيقة فزعم ان السطح لا يكون سطحا الا
اذا تحرك خط في امتداد مقاطع لامتداده على وجه القيام وان الجسم لا يكون جسما الا اذا حصل من حركة سطح في امتداد مقاطع لامتداده
على زوايا قوائم فلا يكون سطح عنده الا المربع والمستطيل ولا جسم الا المكعب ونحوه واذا علم ان الذي يقوله هذا الانسان ليس
مبناه الا على الجهل والوهم فلا ينبغي لعاقل ان يصغي اليه ويضيع وقته في سماع كلامه الذي لا يعنيه ولا يتمه فضل الاشتغال
به فقد ثبت وظهر مما ذكرنا وجود هذه المقادير الثلثة وكيفية عرضيتها وانها ليست مباينا للاجسام الطبيعية وليس ايضا
بعضها مبدأ فاعليا للبعض كما توهم ومن هنا لك عرض الغلط في القول بجوهريتها على ما عرفت **قوله** واما الزمان
فقد كان تحقق لك عرضيته اه الكميات المتصلة منحصرة في الجسم والسطح والخط والزمان ولما تكلم في معرفة مهيات الاقدار
الثلثة واثبات وجودها وبيان عرضيتها فاشار الى الزمان وهو كمية الحركة المتصلة من جهة عدم اجتماع اجزائها قوا حال بيان
وجوده وعرضيته وتعلقه بالحركة الى ما سلف من العلوم وهو العلم الطبيعي اذ الخوض في احواله انما يناسب العلم الذي
يبحث فيه عن احوال المتغيرات من حيث تغيرها سيما المتغير الذي حقيقة التغير والانقضاء وهو الزمان والحركة التي يتجدد
ويتقدر به فبقي الكلام في ان يعلم بالبرهان ان لا مقدار ولا كمية متصلة خارجا عن هذه الكميات الاتصالية وهذا وظيفة هذا
العلم فشرع في بيان الحصر **قوله** فنقول ان الكم المتصل اه قد علمت ان حقيقة الكم لا ينفك عن قبول القسمة فتلك الاجزاء
ان كانت موجودة بالفعل فهو الكم المنفصل يعني العدد وان كانت بالقوة فاما ان يكون بحيث لو وجدت كانت مجتمعة او لم يكن

مجتمعة فالثانى هو الزمان فهو لا محالة مقدار لامر غير قار الذات لان كل مقدار فهو لا محالة مقدار لذى الشئ كما علمت مثله فى الوحدة
والعدد وذلك الامر الذى مقداره الزمان لا يمكن ان يكون امرا ثابتا والا لم يبق المتقدر بلا مقدار وهو محال فهو اذن موجود غير قار
وليس ذلك فى المشهور الا الحركة فالزمان مقدار الحركة والاول هو المقدار القار اما ان يكون اتم المقادير لكونه مما يمكن فيه فرض
جميع الابعاد ولقبوله الانقسام فى كل الجهات وهى لا تزيد على الثلثة واطرافها الستة فهو المقدار المجسم ويقال له الثخين واما ان يكون
قابل فرض بعدين والقسمة فى الجهتين وهو السطح واما ان يكون بعدا واحدا قابل القسمة فى جهة واحدة وهو الخط وحيث لا يكون
فى الوجود بعد اكثر من الثلثة ولا اقل من واحد فالمقادير القارة ثلثة والكميات المتصلة اربعة وهى مع العدد خمسة فهذا الوجه
حصر الكميات **قوله** وقد يقال لاشياء اخر انها كميات متصلة اه اعلم ان من جملة اسباب الغلط الواقع بين الناس وضع
ما بالعرض مكان ما بالذات فالذى وقع لهم من باب الكم هو الاشتباه بين الكم بالذات والكم بالعرض بل بين المتكم بالذات والمتكم
بالعرض لانك قد علمت من طريقنا ان نسبة المقادير والاعداد الى معروضاتها الذاتية كنسبة الوجود الى الماهية حيث انهما
متحدان بالذات ومتغايران فى ظرف التحليل الذهنى فكما ان الماهية موجودة بالذات فكذا صورة الجسمية متقدرة بالجسم
التعليمى بالذات والحركة متكمة بالزمان بالذات وكذا حكم المعدودات بالذات مع العدد كحكم ما بالف هى منها من الوحدات بالذات
مع وحداتها فان وحدة الشئ هى وجوده وكلاهما موجود واحد كما مر واما المتكم بالعرض فهو انما يكون بسبب اقترانه بما هو
الكم او المتكم بالذات وذلك على اربعة اقسام الاول ان يكون صفة موجودة لما هو كم بالذات كالاحوال والاضافات العارضة
للكميات كالطولية والقصر والزيادة والنقصان والمساواة وغيرها والثانى ان يكون الكم موجودا فيه وهو موضوع له وذلك اما
منفصل او متصل فالمنفصل موجود فى الذوات المادية والمجردة وقد يكون الكميات المتصلة موضوعا للكم المنفصل سواء كانت قارة
او غير قارة بواسطة قبولها للتجزى خارجا او وهما فهى كميات متصلة بالذات منفصلة بالعرض والزمان انفصال بالعرض لانقسامه الى
الساعات والشهور والاعوام واما المتصل فهو موجود فى الجواهر والاعراض المادية دون المفارقات العقلية وقد يوجد المتصل
بالذات اتصال بالعرض فالزمان مثلا كم متصل بالذات وله اتصال بالعرض من جهة اتصال المسافة التى يقع فيها الحركة فيقال زمان حركة
فرسخ فيقدر الزمان بالفرسخ لاجل مطابقته للحركة التى هى معروضة على الوجه الذى اشرنا اليه فيكون الزمان داخلا تحت الكم بالعرض
وكذا المقادير العارضة بعضها لبعض كالمعروض كم بالذات من جهة ذاته وكم بالعرض من جهة الكم الذى هو عارضه ولا استحالة فى
ان يكون الشئ داخلا فى مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شئ اخر كما ان الاضافة يعرض لها اضافة اخرى والثالث ان يكون كميته بسبب
حصوله فى المحل الذى حصل فيه الكم كما يقال للبياض انه طويل وعريض ومنقسم بسبب حصوله فى موضع الكم الرابع ان يكون فعله
الصادر منه ذا كم كالقوى المحركة للاشياء المؤثرة فى امور يقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى انها زائدة او ناقصة او
مساوية متناهية او غير متناهية لان القوة ليست ذات كمية فى نفسها ولكن لانها تختلف افاعيلها فهى تختلف بالاضافة الى
شدة ظهور الفعل عليها او الى عدة ما يظهر منها او الى مدة بقاء فعلها والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما
ان كل ما كان زائدا بحسب الشدة كان ناقصا بحسب المدة فان التمول اذا كان ذا شدة قوية يبلغ الى النهاية الموجودة او المفروضة اسرع
وثانيهما ان الذى يتفاوت فيه القوى بحسب المدة ربما كان بحيث يكون تفاوتها فى الشدة على خلاف ذلك التفاوت كمثل البنا فى
الهواء فكلما كان قوة الرامى اشد كانت مدة بقاء النبل فى الجو اطول واما الفرق بين اعتبار المدة والعدة فان المدة هى دوام شئ و
ثباته وليس يعتبر فيه تعدد وكثرة واما الفرق بين اعتبار الشدة والعدة فهو ظاهر اذا تقررت هذه المقدمة فنقول اما جعل المكان
نوعا اخر من الكميات المتصلة فالغلط فيه انما نشأ فيه من جهة ما هو وما هو من قبيل القسم الاول فوضع عارض الكم موضعه فان المكان ليس
نفس الكم الذى هو السطح بل السطح الحاوى من جهة كونه حاويا للمتمكن فهو الكم مع اضافة وعروض الاضافة وغيرها من الصفات
لا يجعل المعروض ولا المركب نوعا اخر من جنس ما يعرضه واما جعل الثقل والخفة نوعا اخر من الكم بالذات فالغلط فيه انما نشأ من
جهة ما هو من قبيل القسم الرابع فان الثقل هو القوة المحركة للجسم الى اسفل وكذا القياس فى الخفة فيوصف كل منهما بالزيادة والنقصان
والمساواة لاجل اتصاف اثارهما من الحركات وغيرها بصفات الكم فالحركات الواقعة للجسم الثقيل بسبب الثقل يوجب مقادير

فى الازمنة والامكنة فان زمان حركة ما هو اشد ثقلا الى جهة السفل اقل ومقطوع مسافتها فى ذلك الزمان اكثر وفيما هو اضعف
ثقلا منه على عكس ذلك وكذلك الكلام فى الخفة وكون ما هو اشد خفة اسرع حركة الى جهة العلو واطول مسافة من الذى هو
اضعف خفة فالذى عزم هؤلاء القايلين بانهما من باب الكم امران احدهما ما يقع عليهما من التساوى والتفاوت والتفاضل وهو
باطل لان المساواة والمفاوتة فى الكم هو ان يفرض لشئ حد ينطبق على حد الشئ اخر وينطبق كليته على كلية الاخر فان انطبق الحدان
الاخران منهما فقيل انهما متساويان وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه زايد وللاخر انه ناقص وهذا مستحيل ثبوته فى الثقل والخفة
لان كلا منهما اما جوهر طبيعى صورى او ميل منه كما مر والثانى قولهما للتجربة فيقال انه نصف ثقل الاخر وهو ايضا خطاء فان ذلك
لاجل انه قد تحرك قوة ثقل جسمين نصف فى زمان المسافة التى حركت قوة ثقل اخر فى تلك المسافة فى نفس ذلك الزمان او تحركت فى ضعف
ذلك الزمان حركة فى غير تلك المسافة فيقال لهذا الثقل انه نصف ذلك الثقل او تحركت شئ الى اسفل يلزم معه حركة شئ اخر
ثقيل الى العلو كالة ذات طرفين كالقبان احد طرفيها اعظم من الاخر او شئ موضوع فى احد طرفيها اعظم من الموضوع فى الاخر
فاذا تحرك الاعظم الى اسفل فى الة الحركة يلزم معها او بها ان يتحرك الاصغر الى العلو حركة على نسبة العظم والصغر بينهما و
على نسبة بعدهما عن موضوع الجزء الساكن من تلك الالة وعلى هذا المنوال يمكن ان يتصور ولو بحسب الفرض كون قوة الخفة
سببا لحركة خفيف الى السفل ولعل غرض الشيخ من هذا ونحوه ان يعلم ان الذى ليس بكم ولا متكم بالذات قد يتصف بعوارض الكم
من جهة افعاله واثاره ولو بالواسطة واما الحرارة اذا اتصفت بانها ضعف حرارة اخرى مثلا فذلك لوجهين من تلك الوجوه
احدهما من جهة كمية الاثار والحركات فيقال لهذه الحرارة انها ضعف تلك لانها يفعل فى زمان ضعف ما يفعل الاخرى من الاضعاف
والاحالة او غيرهما او يفعل فى نصف ذلك الزمان مثل ما يفعله الاخرى وثانيهما من جهة كمية محلها فان الجسم الحار المتشابه الاجزاء
فى الحرارة يكون الحرارة فى ضعفه ضعف الحرارة التى فيه وفى نصفه نصفها لانقسامها بانقسام المحل وقبولها المساوات والمفاوتة
بتبعية كمية المحل بالعرض واما قوله وكذلك حال الكبير والصغير والقليل والكثير فهو اشارة الى القسم الاول من وجوه الكم بالعرض
وهو الذى يكون موضوعه الكم بالذات فالكبر والصغر والطول والقصر والسعة والضيق والكثرة والزيادة والنقص كلها احوال
اضافية تقع من جهتها المساوات والمفاوتة فكبير اكبر من اخر وصغير اصغر من صغير وكذا يكون كثير اكثر من كثير اخر وقليل اقل من قليل اخر
بمراتب متفاوتة وليس عند الشيخ ومن يحذو حذوه من المشائين تفاوت فيما هو الكم بالذات ولا مفاضلة ولا زيادة ولا نقصان
ولا اعظم ولا اصغر ولسنا نقول ان كمية لا يكون اكثر من كمية او اقل ولا ان مقدارا لا يكون اعظم من مقدار لكن نقول لا يكون كم فى انه
كم اكبر من كم اخر ولا ايضا مقدار فى انه مقدار يكون اعظم من مقدار ولا جسم فى كونه جسما اى منقسما فى الجهات اعظم من جسم
اخر ولا سطح فى انه ذو بعدين اكثر من سطح ولا خط فى انه خط اطول من خط ولا عدد فى انه عدد اكثر من عدد اخر فامثال هذه الامور
عوارض خاصة للكمية كالطول والقصر بالاضافة فيقال ان هذا الخط طويل والاخر ليس بطويل بل قصير وان كان كل خط طويلا
فى نفسه بمعنى اخر من حيث له بعد واحد ويقال هذا السطح عريض وذلك الاخر ليس بعريض وان كان كل سطح عريضا فى نفسه
بمعنى اخر اى له مع بعد يفرض طولا بعد يفرض عرضا ويقال هذا الجسم ثخين والاخر ليس بثخين بل رقيق وان كان كل جسم ثخينا
بمعنى اخر وكذلك يقال هذا العدد كثير وذلك ليس بكثير بل قليل وان كان كل عدد كثيرا بمعنى اخر من حيث هو كم منفصل
بعدد باحاد مخصوصة وامثالها يقال لها كميات وليس بكميات بل احوال يعرض للكم بمقايسة بعضها الى بعض هذا خلاصة
ما ذكره الشيخ فى ثانى رابعة الفن الذى فى قاطيغورياس من الجملة الاولى التى فى المنطق واشار اليه ههنا لكن بقى ههنا شئ
يجب التنبيه عليه وهو ان هذه الكماليات والنقص الواقعين فى الكم والشدة والضعف اللذان فى الكيف كما سياتى امور واقعة
عند هؤلاء بمجرد مقايسة افراد الكم بعضها الى بعض او افراد الكيف بعضها الى بعض فهى اختلافات واقعة فى نفس الاضافات
عندهم وعند اتباع الرواقيين المحوزين للتشكيك فى المهية وذاتياتها راجعة الى تفاوت فى نفس مهيات الكميات المتصلة
والمنفصلة وكذا فى نفس مهية بعض اقسام الكيف فعندهم ان هذا الخط اطول من ذلك فى نفس الخطين وهذا العدد
اكثر من ذلك العدد فى نفس معنى الكثرة وكذا البياض الشديد والحرارة الشديدة شدتهما لاجل كمالية وقعت فى نفس

ماهية البياض والحرارة لا بمجرد القابلية والاضافة واما عندنا فكل هذه الامور راجعة الى طبيعة الوجود لا الى المهيات كما يقوله
اتباع الرواقيين ولا الى الاضافات والنسب كما عليه جمهور المشائين وقد علمت من طريقتنا ان الوجود طبيعة بسيطة عينية
مختلفة المراتب متفاوتة الدرجات كمالا ونقصا وشدة وضعفا وتاخرا كل ذلك في ذاتها ولغيرها بتبعيتها في اصل الحقايق
والمهيات واختلافها في ذاتها كما ذكرناه هو اصل اختلاف الاشياء في المهيات ولوازمها وعوارضها فاعلم هذا فانه اصل
لو حققته وبسطته واعملت الروية فيه لانفتح على قلبك باب كثير من المعارف ومن الله التوفيق **قوله** فصل في تحقيق ماهية العدد
المقصود من هذا الفصل اثبات العدد وتحقيق ماهيته وكيفية تحديد كل نوع من انواعه **قوله** وبالحري ان تحقق ههنا
لما تكلم الشيخ اولا في الواحد والكثير لانهما من الاعراض الاولية للموجود بما هو موجود وساق الكلام فيهما وفي بيان عرضيتهما كما
هو رايه ثم انتقل بالكلام الى احوال الكميات المتصلة قبل الفراغ عن تمام احوال العدد استحسن الايما هو الغرض من بيان حقايق تلك
الكميات ونحو وجودها وبيان عرضيتها وكيفية عروض بعضها لبعض ليجمع ثانيا الى المعان البحث عن طبيعة العدد وانواعه وخاصياتها
وكيفية تعرف احوالها واثبات وجودها في الوهم ووجودها في العين اما وجودها في النفس فهو ظاهر واما وجودها في الخارج فلانه
لا شك في ان الموجودات وحدات فوق واحدة فلزيد مثلا وحدة عددية غير العمرو وله وحدة غير البكر وان كان الجميع واحدا
في الانسانية فاذا تحققت وحدات في الخارج فوق واحدة ثبت وجود العدد اذ ليس معناه الا المركب من الوحدات والمركب
من الامور الوجودية لا يمكن ان يكون عدميا فهو امر موجود زايد في التصور على المهيات لان العشرة من الناس من حيث انها
عشرة مخالفة للانسان الواحد من حيث هو واحد وان تساوى العشرة والواحد في طبيعة الانسانية واعلم ان العدد من
المهيات الضعيفة الوجود لضعف وحدانيتها فوجود العدد عبارة عن عدة وجودات هي وجودات الوحدات ثم من قال ان العدد لا وجود
له الا في النفس ان اراد بذلك ان العدد المجرد عن المهيات المعددة التي في الخارج لا وجود له الا في النفس فهو حق لا ان الواحد
بما هو واحد لا يكون قائما بنفسه فكذا المؤلف منها بل لان وحدات الاشياء التي هي في الخارج لا يمكن تجردها باعيانها عن تلك
الاشياء وان اراد ان العدد مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد لا وجود له في الخارج فهو باطل اذ لا شبهة في ان للموجودات وحدات
عددية كما ذكر اعلم ان ههنا شبهة وهي ان الاثنوة مثلا ان كانت وجودية في الاثنين فلا يخلوا اما ان يوجد في كل واحد من
الواحدين او في احدهما او في المجموع من حيث هو مجموع الاول محال لوجهين اما اولا فلاستحالة حلول العرض الواحد في محلين واما
ثانيا فلانه اذا وجدت الاثنوة فيهما لزم ان يكون الاثنان اربعة ثم يكون الكلام في كل واحد من تلك الاحاد كالكلام في الاول
فيلزم ان يكون في الاثنين احاد غير متناهية وبهذا يتبين ايضا انه يستحيل ان يكون الاثنوة موجودة في احد هذين الواحدين واما
الشق الثالث فهو ان يكون الاثنوة موجودة في المجموع بما هو مجموع فذلك ايضا غير صحيح لان المجموع من حيث هو مجموع مغاير
لكل واحد من جزئيه وهو بذلك الاعتبار واحد غير قابل للقسمة لان القابل لا بد وان يبقى مع المقبول والواحد من حيث
واحد يستحيل ان يبقى بعد القسمة وهذه الشبهة ذكرها بعض الفضلاء ولم يقدر على حلها واقول انها منحلة بما ذكرنا
من ان العدد من الامور الضعيفة الوجود الناقصة فوحدة كل عدد هي بعينه كثرتها لكن يجب ان يعلم ان حقيقة العدد
الذي هي من باب الكم انما يحصل من تكرر وحدات هي من نوع واحد كافراد من الناس والفرس والحجر مما يماثل اعداده واما اذا فرض
تاليفه من وحدات مختلفة الانواع كوحدة العقل مع وحدة الفلك او وحدة جنسية مع وحدة نوعية او غير ذلك فلا يحصل
منها عدد اللهم الا من جهة عوارض متشابهة ومعان متفقة ككونها موجودات على الاطلاق واشياء او ممكنات وبالجملة
العدد كمية حاصلة من وحدات متماثلة فمن هذا السبيل الكثرة بما هي كثرة واحدة جهة وحدة اذا عرفت هذا فنقول الاثنوة
حاصلة من مجموع الاثنين لا في كل منهما ولا في احدهما وذلك المجموع وان اعتبر من حيث هو مجموع واحد ولكن لما لم يكن له جزء صوري
كانت وحدته تجامع اثنينيته وانقسامه فكما ان الاثنوة التي هي العارضة وحدتها بعينها صورة كثرتها فكذلك حال المعروض
في كون واحديته بعينها مغمورة في اثنينيته وايضا مادة الاثنين والثلثة وغيرهما من كل نوع من شانها ان يقبل الوحدة
والانفصال للكثرة المنفصلة فهي ايضا من جهة الوحدة في الاعداد وكذا الاتفاق في المعنى النوعي واما عالم العقل المحض فليست

عنالد وحدة يحصل من تكرارها الكثرة والعدد كما اومانا اليه **قوله** وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه اه مما ينبغي ان
تعلم في هذا المقام مقدمتين احديهما ان تحصيل كل مهية مهمة وتنويعها انما يكون بامور مناسبة لها واشياء هي من بابها
فالادراك مثلا مهية جنسية ويكون تحصيله وتنويعه بانحاء الادراكات كالعقل والخيال والحس كالسمع والبصر وغيرهما لحق
الحس وكذا الكمية مثلا التي هي عبارة عن قبول الانقسام بوجه انما يكون تحصيلها بانحاء التقديرات وقبول الانقسامات وهكذا
في كل الاجناس وانواعها المندرجة تحتها فاذن الكم المنفصل الذي هو عبارة عن مبلغ الوحدات لا بد ان يحصل انواعه بمراتبه
الحاصلة من تكرر الوحدات فباوغ التكرر الى كل حد يوجب ان يحصل منه نوع اخر من العدد وثانيهما انه لا بد لكل حقيقة
نوعية من خاصية واثر يترتب عليها الذاتها في الخارج واختلاف الخواص والاثار المترتبة على نفس ذوات الاشياء من غير
مدخلية شيء اخر اوانفعال او عروض من حالة غريبة مستلزم لاختلاف تلك الاشياء في الطبيعة النوعية فعلى هذا نقول لا شك
ان لكل واحد من الاعداد خواص واثارا غير ما لغيره فهو نوع موجود بنفسه اما انه موجود فلان المعدوم الذي لا حقيقة
له كيف يكون ذا خواص ولوازم واما انه نوع مخالف لسائر الاعداد فلما عرفت من الوجهين اما الخواص فكالاولية كما في الاثنين و
الثانوية والثالثية وغيرها من الاضافات المختلفة وكانحاء التركيبات وكالتمامية وهي كون العدد اذا اجتمعت اعداد كسوره
تكون مساوية له كالستة مثلا فان لها سدسا هو الواحد وثلثا هو الاثنان ونصفا هو الثلثة لا غير ومجموعها هو الستة والزائدية
وهو كون عدد اجزائه اقل منه كالسبعة فلها السبع وهو الواحد لا غير وكالثمانية فلها ثمن وربع ونصف ومجموعها السبعة
وهو اقل منها بواحد والناقصية وهي كون عدد الاجزاء اكثر كاثني عشر فان عدد اجزائها خمسة عشر والمربعية وهي ان يكون
حاصل مضروب جزء منه في نفسه كالاربعة والتسعة والمكعبية وهي ان يكون حاصل مضروب جزء في نفسه مضروبا
في نفسه فالحاصل هو مكعب ذلك الجزء كالستة فانها كالثمانية مكعب الاثنين وكالسبعة والعشرين فانها مكعب الثلثة و
والصم وهو ان لا يكون للعدد جزء يعده غير الواحد وساير الاشكال ككعب الكعب وكعب المال ومال الكعب وكعب مال الكعب
الى غير ذلك من الاشكال والنسب فاذا لكل واحد من الاعداد حقيقة مخصوصة وصورة متصورة منها في النفس مطابقة لما في
الخارج كساير الحقايق التي لها وجود خاص في الخارج وصورة منتزعة من مادتها حاصلة في النفس وصورة كل شيء هي وحدته
الخاصة التي بها هو ما هو ولكن وحدة العدد هي وحدة كثرة الاشياء لا كثرة نفسه وليست كثرة العدد كثرة لا يجامع وحدته
ككثرة الانسان مثلا فان موضوعها لا يكون واحدا فوق الكثير منه انها مجموع احاد ولا يقال انه واحد بخلاف العدد فانه مجموع
هو بعينه واحد وكذا موضوع الوحدة من الانسان لا يكون كثيرا لان حقيقة الانسان ليست حقيقة الكثرة حتى يجتمع كثرته
في وحدة والعدد حقيقته انه كثير فهو من حيث انه مجموع هو واحد وله خواص ليست لغيره فهو واحد في نفسه وكثير لغيره
وليس بعجيب ان يكون العدد كساير الاشياء التي تحقق في الواقع له وحدة وهي صورة ذاته وان كانت ذاته نفس كثرة لشيء اخر
وله ايضا كثرة تقابل وحدته كالعشرة مثلا فانها لها صورة العشرية حقيقة واحدة لها خواص واثار تخص بها العشرة واما كثرتها
المقابلة لوحدتها فليس لها الا الخواص التي تكون لمقابلات الاشياء هذا النحو من التقابل كما سيجيء تحقيقه فكثرة العشرة التي
تقابلها هي العشرات لا الكثرة التي هي اجزائها فان العشرة لا ينقسم ذاتها الى عشرتين او ثلثة عشرات لكل منها خواص العشرية **قوله**
وليس بعجيب ان يقال ان العشرة اه شروع في كيفية تحديد انواع العدد اعلم ان لكل مرتبة من مراتب العدد اعتبارين عام وهو ان يكون
فيها كثرة فان ذلك يعم كل عدد وخاص وهو اعتبار خصوصية الكثرة التي هي صورته النوعية التي بها هو ما هو وبها وحدته الخاصة
التي لا يشاركه فيها غيره وهي منشأ خواصه واثاره المترتبة عليه فكل مرتبة من العدد حقيقة نوعية لها فصل ذاتي لا انها حقائق
بسيطة فصولها عين جنسها وصورتها نفس مادتها اما ان لها فصولا مختلفة فلان كل مرتبة كما علمت لها خواص فتلك الخواص اما فصول
حصلية ذاتية واما لوازم فان كانت فصولا فثبت ما هو المط وان كانت لوازم ومستندة الى امر المشترك بين الاعداد فهي مشتركة لان
لازم الامر المشترك مشترك ويستحيل ان يلزم الامر المتفق امور متقابلة فيجب ان يستند الى خصوصيات اخر لازمة ويعود الكلام الى مبادي
تلك الخصوصيات ولا يمكن ان يستند كل لازم الى لازم لاستحالة التسلسل فلا بد ان ينتهي الى خصوصيات ذاتية وهو المط فاما انها حقائق

بسيطة فلان العشرة مثلا من حيث انها عشرة لا يقبل القسمة فان القابل للشيء هو الذي يبقى مع مقبوله والعشرة لا يبقى مع القسمة
فلو كانت لها مهية مركبة بان يكون لجنسها وجود آخر كانت من حيث جنسها الذي هو الكثرة قابلة للكثرة وليس الامر كذلك فظهر انها
محض الصورة التي جنسها هو بعينه فصلها فاعلم هذا فانه دقيق ولاجل كونها نوعا بسيطا لا يجوز ان يقال العشرة تسعة
وواحدة او خمسة وخمسة او ثلثة وسبعة كما يقال الانسان حيوان وناطق او جوهر وجسم ونام وحساس كما في المحمولات الذاتية
او كما يقال في المحمولات العرضية ان كذا اسود وحلو اذ ليست العشرة تسعة ولا خمسة ولا ثلثة ولا واحد وكذا اذا لم يرد بالعطف
التركيب بل التقييد كما يقال الانسان حيوان وناطق ويكون معناه ان حيوان ذلك الحيوان هو الناطق اي يحمل عليه الحيوان المشروط
بكونه ناطقا فيكون العشرة تسعة بشرط كون تلك التسعة مع واحد لانه ايضا باطل لان التسعة سواء كانت مع شرط او لا بشرط لا
لا يحمل على العشرة ولا يكون التسعة والعشرة العشرة تسعة ولا غيرها وكذا ان جعلت التسعة مع معطوفها الوقيد هاهنا محمولة حملا ذاتيا
او عرضيا فان شيئا من الاجزاء التي يشتمل عليها العشرة ليس محمولا عليها الحمل الذاتي ولا الحمل العرضي ولا حمل الذاتيات ولا حمل
العرضيات الا على وجه المجاز في اللفظ او في الاسناد بل العشرة هي نفس المجموع الحاصل من الاجزاء وليست شيئا منها فهي امر به
صارت الافراد واحدة وهو المطلوب فكل نوع من انواع العدد امر واحد مركب من الاحاد التي مبلغ جملتها ذلك النوع الواحد ويكون كل
فرد من تلك الافراد كالجزء الداخل في مهيته لان صورة مهية نفس اجزائه المادية فمن اراد تحديده يجب ان يقول العدد من تاليف الحد
وواحد الى ان يستقصي ذكر تلك الاحاد والا لم يكن التعريف بالامور المقومة وذلك لانه ان ذكرنا بدل الاحاد الخواص التي لم نذكر
الاجزاء لا الاحاد ولا الاعداد فلم يكن التعريف حدا حاصلا من جوهر الذات بل رسما حاصلا من الخارجيات وان ذكرنا بدل الاحاد
الاعداد صار رسما ايضا وبيانه انا ان اوردنا عددين من دون غيرهما مثلا جعلنا العشرة من خمسة وخمسة فهو ايضا غير صحيح لانها كما
يمكن اعتبار تركيبها من خمسة وخمسة يمكن ان يعتبر تركيبها من ستة واربعة ومن سبعة وثلثة ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد
ايضا فلا اولوية لشيء منها دون الاخر وليس تعلق مهية العشرة بواحد منها اولى من غيره ولا يمكن ان يتعلق بالجميع لان مهيتها مهية
واحدة ولا يمكن لمهيته واحدة حدود مختلفة كلها داخلة على تمام تلك المهية فاذن الحد للعشرة لا يكون الا واحدا وحينئذ لا اولوية لشيء
فلا يكون لا الجميع ولا الواحد منها حدا بل رسما فالحد هو المذكور يعني التعريف الذي يذكر جميع الاحاد وهذه الاجزاء الاخر من التركيب
المذكور هي رسوم تابعة لازمة لها وايضا نقول من حد العشرة بالخمسين لا بد لتحديده بهما من تحديد الخمسة مرة اخرى وينجر ذلك
اخر الامر الى ذكر الاحاد فلا يمكن تحديد كل نوع الا بذكر جميع الاحاد فيكون هذه العنوانات والمفهومات اعني قولنا خمسة وخمسة
وستة واربعة وسبعة وثلثة اعتبارات واوصاف لذات واحدة فالذات واحدة والاعتبارات مختلفة والذات الواحدة لا
تكون حقايق مختلفة ولا متكثرة بل الاختلاف والتكثر انما يكونان في اللوازم والعوارض لا غير ولاجل ذلك قال الحكيم المقدم
والمعلم الاول لهذه الصناعة يعني ارسطاطاليس لا يحسبن احد ان الستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة فوله مرة واحدة
يمكن ان يكون اشارة الى شيئين احدهما ان حصول الستة من الوحدات ليس بتوسط صيرورتها اولا عددين ثم صيرورتها
ستة ولا ايضا تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العددين وتقسيم كل منهما الى الوحدات بل التركيب منهما و
التحليل اليهما دفعة وثانيهما ان الاحاد التي تتالف منها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس لبعضها تقدم على بعض ولا تاخر عنه وانما
قلنا ان عددا كذا من اجتماع واحد وواحد وواحد يجب ان لا يقصد من الترتيب في الذكر ترتيبا في المذكور ولولا قصور العبارة
عن ذكرها مرة واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا يذكر على التعاقب ولاجل ذلك او لاجل صعوبة اعتبار الاحاد الكثيرة في تحديد الاعداد
على التخيل او على العبارة يصار الى الرسوم في الامر الواجب الذي هو الحد لان كنه الشيء يمتنع ان يحصل من رسمه **قوله**
ومما يجب ان يبحث عنه من احوال العدد اه يريد بيان كون الاثنين عددا وانه كيف يوصف بكونه قليلا تارة وكثيرا اخرى اذ قد
ذهب بعضهم الى ان الاثنين ليس بعدد واستدل عليه بوجوه الاول انه الزوج الاول فلا يكون عددا قياسا على الفرد الاول
الثاني ان العدد كثرة والاثنين ليس بكثير بل هو قليل ولان الكثرة مؤلفة من الوحدات والوحدات لفظة جمع واقله ان يكون ثلثة
الثالث انه لو كان عددا اما ان يكون مركبا فكان واجبا ان يعده غير الواحد وهو محال او لا يكون مركبا فيجب ان لا يكون له نصف وهو باطل والجواب

اما عن الاول فانا نعني بالعدد ما يكون مؤلفا من الاحاد والاثنين كذلك هو عدد سواء كان زوجا او فردا واما الواحد فلما
لم يكن عددا لانه ليس مؤلفا من الوحدات لا لانه فرد ظهر الفرق بين الاثنوية والوحدة واصحاب الحقيقة لا يلتفتون في تحقيق ماهيات
الاشياء الى امثال هذه المقايسات والاعتبارات الخارجة عن الحقايق بوجه من الوجوه وليس كون الوحدة غير عدد لاجل
انها فرد او زوج بل لانها لا انقسام فيها الى وحدات ولا يكون الثلثة عددا الا لما ذكرنا لا لكونها فردا او زوجا فان الزوجية
والفردية اعتباران خارجان عن كون العدد عددا واما عن الثاني فقولهم الوحدات لفظ جمع فلا يتناول الاثنين باطل لانا
لا نعني بالوحدات الا ما زاد على الواحد لا ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان اقل ثلثة على انهم ليسوا متفقين في ذلك والحكم
لا ينافي بان لا يوجد زوج غير عدد وان كان في الوجود فرد ليس بعدد وحيث لا ملازمة ولا علاقة ذاتية بين سلب العدد
من الواحد وسلبه عن غيره فليس يجب عليه ان يتعب نفسه في طلب زوج ليس بعدد من جهة وجدان فرد ليس بعدد
واما عن الثالث فليس من شرط العدد الاول ان لا يكون له نصف مطلقا بل ان لا يكون له نصف هو العدد لان المراد من
العدد الاول ان لا يكون مركبا من الاحاد ومن الاحاد ما هو فوق واحد كما مر ومن العدد مطلقا ما يكون منفصلا يوجد
منه واحد بالفعل بخلاف الكم المتصل بما هو متصل واعلم ان كل عدد فله كثرة في نفسه على معنى ان فيه احاد فوق واحد
وهو من هذه الجهة كم منفصل ويكون له كثرة اخرى اضافية وهي ان يوجد فيه ما في الشيء الاخر وزيادة وح يوصف الزائد
بكونه كثيرا والناقص بكونه قليلا والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف العرضي لانه مقول بالقياس الى الغير والاثنان كثير بالمعنى
الاول وليس كثيرا بالمعنى الثاني لانه ليس تحته عدد ليكون هو بالقياس اليه كثيرا الكثير يعرض له ان يكون قليلا بالقياس الى ساير الاعداد
وعند هذا التحقيق عاد من انكر كون الاثنوية عددا فقال الاثنان لو عرضت له القلة الاضافية لعرضت له الكثرة الاضافية
كما في ساير الاعداد لكن يستحيل ان يعرض الكثرة الاضافية للاثنين فيستحيل ان يعرض له القلة الاضافية وكل ما لا يكون
بالاضافة الى شيء من الاعداد قليلا او بالاضافة الى عدد اخر كثيرا فهو ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد والجواب انه لا يلزم اذا كان
ساير الاعداد عرضت له الاضافتان معا اعني الكثرة والقلة الاضافيتين وجب ان لا يوجد شيء الا وله الاضافتان وامتنع
ان يوجد شيء يعرض له احدى اضافتين فقط وليس اذا وجدت موجودات هي علة ومعلول يجب ان يكون كل موجود علة
ومعلولا ولا ايضا اذا وجدت افلاك كل منها ذو محوي وجب ان لا يوجد فلك هو محو ولا ليس بمحوي او محوي وليس بمحو
او اذا وجد جنس هو نوع وجب ان يكون كل جنس نوعا ولا يوجد شيء هو جنس وحده اذ لو وجب ذلك لزم التسلسل بل يجب
ان يكون العدد الاول من حيث هو اول لا يعرض له الاضافتان اذ لو عرضتا له الاضافتان يكون احديهما بالنسبة الى عدد
تحته وقد فرض انه ليس تحته عدد على انه ليس عروض القلة الاضافية لعدد ما بسبب عروض الكثرة الاضافية له بالقياس
الى شيء اخر بل لاجل عروض الكثرة الاضافية لشيء اخر وذلك الشيء بالقياس اليه كثير والاثنوية هي القلة التي اقل القليلات اما
قلتها فبالقياس الى عدد فانها انقص من كل عدد غيره واما اقليتها فلانها ليست بكثير كثرة بالنسبة الى عدد واذا لم يقس
الاثنوية الى شيء اخر لم يكن قليلة واما ساير الاعداد فهي كثيرة في ذواتها بالمعنى الاول وقابلة بالقياس الى ما فوقها وكثيرة
بالقياس الى ما تحتها وكذلك الطول والعرض والعظم فكل خط طويل في ذاته بالمعنى الحقيقي فله طول بالاضافة الى خط اخر هو
اقصر منه وقصر بالاضافة الى اخر هو الاطول وقد يعرض له الاطولية والاقصرية وكل منهما اضافة في اضافة فالاطول ما له
طول بالقياس الى خط له طول ايضا بالنسبة الى ثالث والاقصر هو قصير بالقياس الى قصير اخر وكذلك حال العرض في السطح و
الثخانة في الجسم في مثل هذه الاعتبارات واعلم ان الحقيقي من الكم المتصل لا يوجد له فيه مقابل وجودي فلا يوجد في الطول
المطلق اعني الخط مبدء حقيقي حصل منه الخط وكذا لا يوجد في المضاف منه خط قصير لا اقصر منه وهكذا في السطح والجسم والزمان
بخلاف المنفصل فالكثرة المطلقة لها مقابل هي الوحدة لا تقابل التضاد ولا السلب والايجاب والعدم والملكة بل تقابل المتضايفين
اي اضافة ذي مبدء مع مبدء واضافة المكيل والمكيال كما ستعلم في الفصل الاتي واما الكثرة المضافة فهي مقابل القلة تقابل
الاضافة ايضا ولكن نوعا اخر من هذا التقابل **قوله** فصل في تقابل الواحد والكثير هذا الفصل في بيان تحقيق

التقابل بين الوحدة والكثرة لانه المحتاج الى البيان ولهذا اختلف فيه واما الكثرة المقابلة للقلة فمعلوم ان تقابلهما ليس الا تقابل
المضافين **قوله** وبالحري ان يتامل اه سيعرف في هذا الفن على وفق ما جرى في فن الميزان ان اضافة التقابل اربعة فيها تقابل التضاد
ويمتنع ان يكون تقابل الواحد والكثير من هذا الوجه لوجوه الاول ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المقوم بضد لما يقوم به بل
ضد الشيء يكون مبطلا ومفسدا والثاني ان شرط التضاد اتحاد المتضادين في الموضوع وصحة تعاقبهما على موضوع واحد ولا شيء
من الوحدة والكثرة موضوعهما واحد لان الكثرة اذا طرئت على موضوع الواحد بطل ذلك الموضوع ببطلان وحدته وكذا اذا طرئت الوحدة
على موضوع الكثرة انعدمت الوحدات التي كانت ثابتة قبل ذلك واذا بطلت الوحدات بطلت موضوعاتها فبطل موضوع الكثرة فان
موضوع الكثرة هو مجموع تلك الوحدات وليس لقائل ان يقول ان الهيولى لما كانت باقية عند طريان الوحدة والكثرة على الاجسام فلو جاز
والكثرة موضوع واحد يتعاقبان عليه لانا نقول وحدة الهيولى وحدة مبهمة وهي لا يكون موضوعا لشيء من الوحدة العددية ولا
لمقابلها الا بعد تحصلها وتقومها بالصورة الجسمانية والمراد من الموضوع هو الامر الموجود المحصل الوجود بالفعل الثالث ان
غاية الخلاف معتبرة بين المتضادين من كل جانب وههنا ليس من كثرة الا ويوجد اكثر منه واعترض على الوجه الاول بان الوحدة والكثرة
شانهما الابطال فكل منهما يبطل الاخر بان يحل في موضوعه فاذا حل في موضوعه بطل الاخر ولا يجب ان يكون ابطال احد الضدين لضده
كيف وقع على اي وجه كان والجواب ان كلما كان له مبدء وعلة فكما ان وجوده بوجود ما هو مبدءه فكذلك عدمه بعدمه عدم شيء منه
اذ لو بقي مبدء التقريب كما كان فاستحال طريان العدم عليه فان الكثرة انما يبطل ببطلان وحدتها ولا يبطل لذاتها بطلانا اوليا كما لم يوجد
لذاتها وجودا اوليا فاذن لا يكون التنافي والتباطل بين الوحدة والكثرة اوليا وبالذات فلا يكون تضاد بينهما بل ان كان ولا بد
فالتنافي حاصل بين الوحدة الطارية والوحدة الزائلة وذلك ايضا ليس على وجه التضاد اما اولا فلان الضدين يجب ان لا يكونا
على غاية التباعد وليس الامر بين الوحدة الطارية والوحدة الزائلة كذلك واما ثانيا فلان موضوع الضدين واحد وليس الامر
ههنا كذلك اذ ليس موضوع الوحدات الزائلة ولا موضوع شيء منها موضوع الوحدة الطارية بل جزء موضوعه بحسب المسامحة
لا بحسب الحقيقة فان جزئية الاجزاء المقدارية بضرب من التشبيه اذ الجزء الحقيقي ما يجامع كله والجزء المقداري اذا حصل بطل المسمى
بالكل اتصاله الذي هو نحو وجوده والحاصل ان الوحدة ليست مبطلة للكثرة بالقصد الاول بل بان يبطل اولا الوحدات التي تالفت
الكثرة منها وببطلانها يبطل فلو كان تعاقبهما منشأ التضاد فهذا التضاد يجب ان يكون بين الوحدة الطارية والزائلة على ان ابطال
الوحدة الطارية للوحدة الزائلة ليس كابطال احد الضدين للاخر كالحرارة والبرودة لان الموضوع هناك باق يتواردان عليه
وقد علمت ان الوحدة مقومة الموضوع لانها عين الوجود فاذا بطلت بطل الموضوع ووحدة الموضوع ايضا غير كافية في كونهما
متضادين بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع متنافية ليس من شان احدهما ان يتقوم بالاخر والكثرة بالنسبة الى الوحدة فليست
كذلك لانها متقومة بها **قوله** وايضا لقائل ان يقول اه هذا احد الوجوه التي ذكرناها اولا في نفي التضاد بين الوحدة والكثرة
والذي ذكره الشيخ قبل هذا من نفي بقاء الموضوع عند ابطال الوحدة الطارية للوحدة الزائلة كان من وجوه نفي التضاد بين
الوحدة المبطلة للكثرة والوحدة التي هي من اجزاء الكثير واما المذكور ههنا فالغرض منه ايراد وجه اخر لنفي التضاد بين الوحدة
ونفس الكثرة التي تقابلها وهو ان شرط التضاد ان يكون موضوع المتضادين اذا كانا اثنين بالعدد واحدا بالعدد واذا كانا اثنين بالنوع
كان واحدا بالنوع وعلى هذا القياس في غيرهما من اقسام الوحدة الحقيقية والكثرة التي تقابلها فالسواد والبياض الشخصيين
لا يجتمعان في موضوع واحد بالشخص ويجتمعان في موضوع واحد بالنوع فزيد مثلا يمتنع ان يكون ابيض واسود والانسان
المطلق يصح كونه ابيض واسود فح نقول لا يوجد الوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد فالواحد الشخصي كزيد مثلا
لا يمكن فرض الكثرة الشخصية المقابلة للوحدة الشخصية فيه فلا يمكن فرض كون زيد اشخاصا متعددة كلها زيد وكذا الماء الشخصي
الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته العددية وعروض الكثرة المقابلة لها اياه بان يصير ذلك الماء بعينه مياها كل
منها ذلك الماء بعينه اذ قد علمت ان الوحدة الحقيقية لكل شيء هي بعينه وجوده وتشخصه كما هو عندنا ومستلزمها كما
هو عند القوم واما ما توهم من النقض بالهيولى من جهة انها باقية عندهم في حال الوحدة والكثرة بعينها فيدفع بان الهيولى

ليست هي في ذاتها موضوعة للوحدة الاتصالية ولا الكثرة التي تقابلها فليست هي في ذاتها واحدة ولا كثيرة حتى يتعلم بزوال احدهما عنه
طريان الاخرى فالبرهان الدال على وجودها دل على ان وجودها ووجود مبهم هو قوة كل وجود ووحدتها التي لها في ذاتها وحدة مبهمة
ناقصة لا تأبى عن اجتماعها مع الانفصال والوحدة والكثرة العددية من جهة الصور الجسمانية واما الاجسام فليست كذلك
بل لكل منها وحدة عددية اذا بطلت بطلت ذاتها الشخصية وقوله ثم عليك ان تعلم ما سلف حقيقة هذا وما فيه وعليه اشارة الى
ما ذكره في المقالة السابعة من الفن الثاني من المنطق وهي في المتقابلات واحوالها سيما المذكور فيها من تحقيق حال التضاد وكيفية
وحدة الموضوع ودفع الشكوك التي يرد عليه وبيان الخواص التي للمتضادين فان بالاطلاع على ذلك يظهر ويتبين ان التقابل الذي
بين الواحد والكثير ليس من صنف تقابل التضاد **قوله** فليظهر هل التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم او ليس يمكن ان يكون
تقابل الوحدة والكثرة تقابل الملكة والعدم لوجهين الاول ان هذا العدم عبارة ان لا يكون شيء عما من شان نفسه او من شان
نوعه او من شان جنسه ان يكون ذلك الشيء كما مضى في المنطق فيلزم عليك ان كان ذلك العدم منهما هو الوحدة ان تجد لكل واحد
وجها به صارت الوحدة فيها عدما للكثرة التي من شانه او من شان نوعه او جنسه ان يكون له الكثير وان كان العدم منهما هو
الكثرة ان تجد لكل اشياء كثيرة وجها اخر به صارت الكثرة فيها عدم الوحدة التي من شان تلك الاشياء او شان نوعها او جنسها
ان توجد بتلك الوحدة وانما اقتصر الشيخ على النوع لان امكان الشخص غير محتمل ههنا ولعله اراد بالنوع النوع الاضافي وان
كل جنس فهو نوع باعتبار ثم انه معلوم ان الامر ليس كذلك اذ في شيء منهما فان المراد من كون الشيء ممكنا ان يكون كذا بحسب نوعه او
من شان نوعه ان يكون كذا ان ذلك الشيء بعينه مما يمكن له من جهة نوعه ما تحقق في فرد اخر من النوع لا ان نوعه فقط مما يمكن ان يصير
كذا فاذا قلنا ان زيدا الاعمى مثلا من شان نوعه ان يكون بصيرا معناه ان زيدا بخصوصه له امكان البصر من جهة كونه انسانا اليست
من الوحدة والكثرة بهذا القبيل فالواحد الشخصي مثلا يستحيل ان يصير اشخاصا ولا يمكن له ذلك لا من جهة شخصه ولا من جهة نوعه ولا
من جهة من الجهات وكذا الاشخاص الكثيرة لا يمكن ان يصير شخصا واحدا الشيء من الامكانات وكذلك الحال في سائر اقسام الوحدة و
مقابلاتها من الكثرات الوجه الثاني ان في تقابل العدم والملكة لا بد ان يكون احد المتقابلين وجوديا والاخر عدم ملكة له لاستحالة
ان يكون شيئان كل منهما عدما للاخر فاذن لا بد ان يكون اما الوحدة واما الكثرة امرا معقولا بنفسه ثابتا بذاته والملكة والاخر
الذي هو عدمه امرا غير معقول بنفسه ولا ثابتا بذاته اذ الاعدام لا تعقل ولا يعرف الا بالملكات لانها اعدام مضافة ليست
اعداما مطلقة فقوم من القدماء الذين جعلوا تقابلهما من العدم والملكة جعلوا الوحدة من حيز الملكة والكثرة من حيز العدم
وعندهم ان هذا التقابل اولى المضادة بين الاشياء واطلاق التضاد على هذا التقابل بناء على اصطلاحهم في عدم اشتراط
كون المتضادين وجوديين البتة وانهم رتبوا ما تحت الملكة الصورة ومقابلها العدم وهو المادة والخير وعدمه الشر والفرد و
عدمه الزوج والنهاية وعدمها اللانهاية واليمين وعدمه اليسار والنور وعدمه الظلمة والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر
وعدمها المتحرك والمنحني والمستطيل والجهل والانثى واما الشيخ فجعل الوحدة اولى بان يكون عدما وذلك لانه حد الوحدة
بعدم الانقسام والكثرة بقبول التجزية وهذا الوجه ليس بشيء اما اولا فلانك قد عرفت ان لا حد للوحدة كما لا حد للوجود
بل هي غير مفتقرة الى تعريف لانها اعرف الاشياء بحسب المفهوم والذي ذكره من عدم انقسامها لازم من لوازمها ويجوز ان
يكون للموجود الحقيقي لوازم سلبية واما ثانيا فلما سيظهر لك ان حقيقة الوحدة والوجود واحدة بالذات وانما التغاير
بينهما في المفهوم واما ثالثا فلان الشيخ قائل صريحا بان الاتصال الحقيقي للجسم امر وجودي وهو ضرب من ضروب الوحدة
العددية بل الحق ان الوحدة والكثرة كلاهما وجوديان لكن الوجود في الوحدة اقوى وفي الكثرة اضعف وبعض الوحدات
مما لا كثرة بازائها كوحدة الباري جل اسمه والتي بازائها كثرة ليست تلك الكثرة هي عدمها بل قد يلزم عدمها كما في زوال تصاعد
بالقسمة وقد لا يلزم كما في عدم زيد وبالجملة ليس شيء من الوحدة والكثرة عدما للاخر اما الكثرة فلما ذكره من انها ائتلاف
من الوحدة وتتقوم بها وعدم الشيء يمتنع ان يتقوم به فكيف يتصور ان يكون الملكة موجودة في العدم كبصر يوجد في العمى وكحركة
يوجد في السكون حتى يكون عدة انصار يحصل من اجتماعها السكون واما الوحدة فلانه يلزم من كونه عدما حصول الملكة

[illegible]

من تركيب اعدامها فاذا لم يجز كون الوحدة عدما للكثرة ولا كون الكثرة عدما للوحدة فلم يجز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ولا
ايضا تقابل التناقض كان بين الالفاظ دون معانيها اللغوية بان يكون احد المتقابلين سلبا صريحا للاخر كزيد وسلبه وكزيد
قائم وليس زيد بقائم فظاهر ان ذلك الاعتبار مما هو ههنا اذ ليس شئ من الوحدة والكثرة مفهوم سلب للاخر وما
كان منه بين الامور فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو بعينه هذا التقابل لان السلب والايجاب اذا نسبا الى موضوع خاص
كانا عدما وملكة بازاء الايجاب والعدم بازاء السلب وقد علمت استحالة كون الواحد والكثير كذلك **قوله** فلينظر انه هل التقابل
بينهما تقابل المضافين اه يريد نفي كون الوحدة والكثرة مما بينهما تقابل التضايف بالذات وقد ظن بعضهم انهما متقابلين تقابل
المضافين واحتج بان الوحدة من حيث هي وحدة علة والكثرة معلولها وهذا خطاء لوجوه احدها ان الوحدة والكثرة ليستا نفس
المتضايفين ولا ماهية شئ منهما معقولة بالقياس الى الاخرى والمضاف هو الذي لا يعقل ماهيته الا مقيسة الى الغير فان قلت
اليست الكثرة هي نفس المركب من الوحدات ولا تعقل مفهوم المركب الا مقيسا الى ما يتركب عنه قلنا ليس الامر كما ظننت فان
الكثرة وان كانت في ذاتها مركبة من الوحدات لكن ليس معناها بعينه معنى المركب من الوحدات ليكونا لفظين مترادفين
فالكثرة وان كانت بسبب الوحدة الا انها غير معقولة بالقياس اليها وفرق بين كون الشئ بسبب الاخر وبين كون ماهيته مقيسة
اليه ثم لا يخفى عليك ان الوحدة التي يطلبها الكثرة الحادثة وينافيها ليست بعلة للكثرة المطلقة بل انما كانت مقومة بوحدة اخرى
من نوعها ثم ان الكثرة وان كانت في ذاتها من الوحدة فكونها من الوحدة نفس كونها معلولة لها الا ان مفهوم الكثرة غير مفهوم
المعلولية والاضافة انما هي لها من حيث هي معلولة لا من حيث هي كثرة والمعلولية من لوازم الكثرة لا نفسها وكذا التركيب من
الوحدة او الحصول منها مفهومها غير مفهوم الكثرة فان قلت اليست الكثرة نفسها معقولة بالقياس الى القلة قلنا ليس الكلام ههنا
في الكثرة التي هي من جنس المضاف بل المبحوث عنه الكثرة الحقيقية الشاملة للقليل والكثير وقد عرفت الفرق بينهما وثانيها ان من
خاصية تقابل التضايف الانعكاس في التعقل من الجانبين فلو كانت الوحدة والكثرة متضايفين لكان كما لا يعقل الكثرة بالقياس
الى الوحدة كانت الوحدة ايضا غير معقولة الماهية بالقياس الى الكثرة على شرط انعكاس المتضايفين في التعقل وليس بينهما كذلك
وثالثها ان من شرط المتضايفين التلازم في الوجود فكان اللازم من كونهما متضايفين بالماهية ان لا يوجد وحدة الا مع كثرة على
شرط انعكاس المتضايفين في اللزوم وليس الامر فيهما كذلك لانهما ليستا متكافيتين في الوجود فليستا متضايفين بالماهية **قوله**
لك اه لما ثبت وتبين انه ليس بين ماهية الوحدة وماهية الكثرة تقابل بوجه من وجوه التقابل لكنا نجد انهما لا يمكن اجتماعهما فلا بد
ان يعرضهما نحو من التقابل من جهة امر عارض وذلك هو ان الوحدة من حيث هي مكيل وليس كون الشئ وحدة وكونه مكيلا ماهية
واحدة ومعنى واحد بل الفرق حاصل بين المعنيين والا لكان من عقل واحدا عقل كونه مكيلا او من عقل كثيرا كان عقله للكثرة بعينه
عقلا للمكيل وليس كذلك فاذن قد يعرض للوحدة او للشئ بواسطة امر واحد ان يكون مكيلا ويعرض للكثير او للاشياء الكثيرة
ان يكون مكيلا كما عرض للوحدة انها علة وللكثرة انها معلولة فيكون التقابل بينهما من جهة اضافة عارضة لهما لكن يجب ان يكون
هذه الوحدة الاضافية من كل شئ التي هي المكيال من جنس ذلك الشئ فان الكيل كالمساحة والعد عبارة عن استعلام كمية شئ
بالمقايسة الى ما هو من جنسه فلا بد من المجانسة بينهما والا لاستحال هذا الاستعلام كما اذا حاول احد ان يستعلم مقدار
مجسم بامتداد خطي او امتداد زماني بمقدار فان ذلك غير ممكن لفقد المجانسة فالواحد والمكيال في الخطوط خط وفي السطوح
سطح وفي الاجسام جسم وكذا في غير ذلك من الازمنة والحركات والزوايا والاوزان والاثقال والكلمات والحروف والاصوات
والاشعار وغيرها واعلم ان الخط المستقيم والمنحني جنسان مختلفان لا يمكن كيل احدهما بالاخر الا على سبيل التقريب
لا التحقيق وما قيل ان الدائرة ثلثة امثال وسبع لقطرها وكذا قولهم سدس الدور مساو لنصف قطرها فامر تقريبي
وكذلك حكم السطح المستوي والسطح المستدير لانهما جنسان مختلفان وكذا انحاء الاستدارات في الخطوط والسطوح
يوجب اختلافها في الجنس ولكل منها انواع تحته من جهة عظمها وصغرها وايضا ينبغي ان يجتهد في مكيال كل جنس ان يكون
اصغر ما يمكن فيه ليكون ابعد من التفاوت واقرب الى الانضباط ثم الوحدة اذا كانت بالطبع فهي اولى بالاعتبار والفرض

منها

منها اذا كانت بالوضع كالموزة الواحدة والجوز واذا اعتبرت الوحدة لشئ فكان الكثير الذي بازائه هو ما زاد عليه من الجنس كما
امثاله وما نقص عنه لا يكون واحدا بتمامه هذا المعنى بل يكون جزء من واحد مفروض تمامه والجزء الواحد من حيث هو
جزء لا يكون واحدا تاما سواء كانت وحدته طبيعية او وضعية مثلا اذا فرضت العشرة واحدا يكال به عددا اخر كما يتر مثلا
كانت المائة عشرين في هذا الاعتبار ولم يكن الواحد الذي هو جزء العشرة واحدا بل اعتبر الواحد ولا الخمسة منها
خمسة بل نصفا الواحد ولا الاثنين منها اثنين بل خمسا الواحد وعلى هذا القياس في كل ما يجعل واحدا وينبغي ايضا ان يجعل الواحد
المكيال من اعرف الاشياء في ذلك الجنس المكيل كالشبر مثلا في الخطوط ومربعه في السطوح ومكعبه في المجسمات وفي الحركات حركة
معلومة القدر التي لا يختلف قدرها وحالها ولا ايضا حال ما هي واحدة منها من الحركات التي يكال بها ولا يوجد في الحركات الغير
الطبيعية كالحركات النفسانية للحيوانات الارضية والحركات النباتات حركة بهذه الصفة حتى يقدر بها غيرها من الحركات
بل نفس تلك الحركات لا يمكن ان يقدر بواحدة مفروضة فيها لعدم امتدادها متفقة متشابهة الازمنة فالحركة التي تقدر
ويكال بها سائر الحركات ينبغي ان يكون طبيعية اي صادرة عن مبدء فعل ذاتي وحيثية ذاتية سواء كان ذا شعور او لا ثم انك
قد علمت ان المجانسة شرط بين المكيل والمكيال فتقدير الحركات المختلفة الاجناس بحركة واحدة انما يصح في جهة مقاديرها الزمانية
فالازمنة متشابهة في الكل فالحركة التي يقدر بها سائر الحركات ينبغي ان يكون اقلها مقدارا حركة اعني الزمان لا اقلها مقدارا
مسافة لان تلك غير متفق في الكل والتي هي اقلها زمانا هي حركات الفلكية واقل حركات الفلكية زمانا هو حركة الجرم الاقصى التي هي
اسرع الحركات على الاطلاق فهي احرى بان يكون الواحد فيها كالدورة مكيال الحركات والمتحركات لوجوه منها ان الواحد منها اقل
زمانا ومنها ان الواحد منها مضبوط القدر بالطبيعة من غير اختلاف ولا امكان اختلاف بان يزداد عليه او ينقص منه ومنها
انها اظهر الحركات في نفسها مما يظهر بها من طلوع الكواكب سيما الشمس كسرعة العود الواقع فيه وقصر زمان التجدد فهي في كل يوم
بليلة تتم دورة من الفلك الاقصى فهي قريبة الى الوجود وقريبة الى المعرفة والشهود وقريبة الى ان يجزى ويحصل فيها جزء يفرض
ايضا واحدا يكال به ما هو من جنسه كتجزيها بحركات الساعات فيكال بحركة ساعة حركات غيرها من الازمنة وبساعة هذه
الحركة ساعات غيرها من الحركات وهذا بخلاف غيرها من الحركات الفلكية وعودا تها فان اسرعها الذي لكرة القمر يتم
دورة في سبعة وعشرين يوما تقريبا وابطاءها وهي التي لكرة الثوابت يتم دورة في مدة خمس وعشرين الف سنة وكسر كما
وجده المتاخرون والذي كان وجده القدماء ثلثون الف سنة فليست الدورة الواحدة منها قريبة الوجود ولا قريبة الظهور
والوجدان ولا قريبة التجزية فلو جعلت الدورة منها او جزء من تلك الدورة واحدا مفروضا يكال به سائر الحركات وازمنتها
يلزم ان يكون المكيل اصغر واقل من المكيال وان يكون المكيل اسرع تحققا وانقضاء وتجددا من المكيال ولا امر يجب ان يكون
بالعكس من هذا ثم انه لو فرضت في الحركات حركة واحدة من جهة المسافة كحركة فرسخ وجعلت مقياسا لسائر الحركات كان شيئا
خارجا وبعيدا عن الاستعمال وغير واقع موقع الفرض الاول اذ الفرض الاول في وحدة الحركات وحدتها التي من قبل الزمان
لا وحدتها التي من جهة المسافة وكذا وحدتها وكثرتها بالذات هما اللتان من جهة الزمان لا من جهة المسافة قال واما في الاثقال فيفرض
ثقل درهم ودينار ثم قد علمت ان الاجناس المختلفة يمكن مقايسة بعضها الى بعض واكتيال بعضها ببعض من جهة معنى واحد
فيها فالاجسام الثقيلة مع اختلاف اجناسها يقاس ويوزن بعضها بالبعض اي بما يفرض فيها واحدا من جهة الثقل كثقل درهم
او دينار وايضا قد اشير الى ان المفروض مكيالا في كل جنس ينبغي ان يكون اقلها او اكثرها من ذلك الجنس معنى وكما لا في
الاثقال ما في الصنجة المعروفة من هذا القبيل **قوله** ومن ابعاد الموسيقى اي اجزاء النغمة التي هي ربع طنيني اعلم ان الصوت مما
يعرض له مقدار معين من الزمان بحسب طول مدة مكثه وقصرها فيعرض للاصوات بعضها الى بعض مقدار ونسبة او عددية من جهة
تقاطعها وازمنة مكثها ويقال لها النغمات والايقاعات وصناعة الموسيقى تشتمل على جزئين احدهما يسمى علم التاليف وموضوعه النغم
وينظر في حال ائتلافها وتنافرها والثاني علم الايقاع وموضوعه الازمنة المحلية بين النغم والنغمات المنتقل فيها بعضها الى بعض
وينظر في حال وزنها وخروجها عنه فالنغمة عبارة عن صوت لا يثبت على حد من الحدة والثقل مقدارا من الزمان والبعد عبارة

وقوله ومن ابعاد الموسيقى اي اجزاء النغمة التي هي ربع طنيني اعلم ان الصوت مما يعرض له مقدار معين من الزمان بحسب طول مدة مكثه وقصرها فيعرض للاصوات بعضها الى بعض مقدار ونسبة او عددية من جهة تقاطعها وازمنة مكثها ويقال لها النغمات والايقاعات وصناعة الموسيقى تشتمل على جزئين احدهما يسمى علم التاليف وموضوعه النغم وينظر في حال ائتلافها وتنافرها والثاني علم الايقاع وموضوعه الازمنة المحلية بين النغم والنغمات المنتقل فيها بعضها الى بعض وينظر في حال وزنها وخروجها عنه فالنغمة عبارة عن صوت لا يثبت على حد من الحدة والثقل مقدارا من الزمان والبعد عبارة

من مجموع نغمتين مختلفتين والابعاد في عرف هذه الصناعة على تسعة اقسام الاول ويقال له البعد الذي بالكل وهو ما يكون نسبة احدى
النغمتين فيه الى الاخرى نسبة الضعف والثاني البعد الذي بالخمس وهو ما يكون احدهما فيه مثلا ونصفا للاخرى كنسبة ثلثة الى
اثنين الثالث البعد الذي بالاربع وهو ما يكون احدهما فيه مثلا وثلثا للاخرى كنسبة الاربعة الى الثلثة الرابع البعد
الطنيني وهو الذي نسبة احديهما فيه الى الاخرى نسبة كمثل وثمن لها كنسبة التسعة الى الثمانية والخامس بعد نسبة
احديهما فيه الى الاخرى نسبة المثل وثلث خمس الشيء اليه كنسبة ستة عشر الى خمسة عشر والسادس بعد نسبة نغمة كنسبة
عشرين الى التسعة عشر اي نسبة مثل الشيء وجزء من تسعة عشر جزءا اليه والسابع بعد نسبتها فيه نحو كنسبة الشيء الى
الاربعة وهي نسبة الاربعة الى الواحد ويقال له البعد الذي بالكل مرتين والثامن بعد نسبتها فيه مثلا الشيء وثلثيه
اليه كنسبة الثمانية الى الثلثة والتاسع بعد نسبتها فيه نسبة الشيء الى ثلثه ويقال له بعد ذي الكل والخمس فهذه الابعاد والنغمات
بعضها اقصر من بعض فيكال ويوزن بالقصر منها الكبير فمن جملة الاصوات الصغار النغمة المسماة بالارخاء يكال به البعد المسمى
بالطنيني لانها ربعه **قوله** ومن الاصوات الحرف الصوت اه حرف المد ويقال له حرف اللين كالالف والواو والياء
وقد يكون ممدودا وقد يكون مقصورا والمقصور منه صالح لان يقاس به اوزان الحروف والكلمات في الاشعار وغيرها
دون الممدود منه وكذا الحرف الساكن يصلح لذلك دون المتحرك لان الحركة غير الحرف فالحرف المتحرك زمانه ضعف الحرف
الساكن ولهذا استدفا الوزن بمنزلة حرفين والحرف كيفية عارضة للصوت بل هو الصوت المكيف بتلك الكيفية وقد يكون مجرد
صوت مجرد عن الحرف وحينئذ يكون امتيازه وبعده باعتبار القاطع التي بمنزلة حدود المقادير فقصرها مقطعا بفرض واحد
يقاس به التفاوت بين الاصوات والحروف في مقادير ازمنتها وقوله او مقطع مقصورا اراد به ما يستعمل في العروض من تقطيعات
الاوزان **قوله** وليس يجب ان يكون واحدا من هذه الاوضاع واقعا بالضرورة اه اي ليس يجب ان يكون المفروض واحدا
من كل جنس امرا موجودا فيه بالفعل بل يجوز ان يكون جزء مفروضا كاجزاء الزمان والحركة وغيرهما من المقادير والمتقدرات
وكذا يجوز ان يكون المفروض واحدا من كل ما بها هو كثير في نفسه كما يجعل العشرة في الالف واحدا مفروضا ويقاس به كثرة
الاعشار الموجودة فيه ويجوز ايضا ان يكون ذلك الواحد اقل او اكثر واصغر او اكبر مما فرض كما يجعل بدل العشرة العشرين
او الخمسة في مثالنا هذا وكما يجعل بدل الذراع في مساحة سطح الذراعين او الشبر **قوله** ومع هذا فليس يجب
اذا كان اه اعلم ان النسبة بين المقدارين قد يكون عددية وقد يكون صمية والاولى هي التي يوجد بين مقدارين يوجد لهما عاد
مشترك ويقال لهما المتشاركان والثانية هي التي يوجد بين مقدارين لا يوجد لهما جزء مشترك اي لا يوجد لهما شيء اذا اسقط
من كل منهما مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء ويقال لهما المتباينان وهذه النسبة مختصة بالكميات المتصلة سواء كانت بالذات او
بالعرض ولم يوجد في الاعداد اذ ينتهي كلها الى الواحد والواحد عاد للجميع والبرهان يقوم على وجودها في المقادير فان نسبة
قطر المربع الى ضلعه هذه النسبة اذا تقرر هذا فقد علم ان احد الخطين اذا كان متباينا للاخر فلا يمكن وجود خط مفروض
يعد كل واحد منهما به وكذلك السطحان المتباينان لا يمكن عد احدهما وكيله بما يعد ويكال به الاخر وكذا الجسمان المتباينان لا يوجد
جسم يكال به كل منهما ثم انه مع قطع النظر عن تحقق هذه المباينة بين هذه الاشياء ليس بواجب ان يكون مكيال جنس امرا
واحدا يكال بذلك الواحد الموجود او المفروض جميع ما هو من افراد ذلك الجنس بل يجوز ان يكون مكيال بعضها غير
مكيال الاخر اذ في المتباينات التي هي من جنس لا بد ان يكون مكيال كل منهما غير مكيال الاخر فالواحد المفروض في قطر المربع
مثلا الذي يعده لا يمكن ان يكون عاد الضلعه بل لا بد لعده من واحد مفروض اخر وكذلك في السطوح المتباينة والاجسام
المتباينة وهذا التباين كما يجوز ان يوجد في المقادير يجوز ان يوجد في الحركات والازمنة وبالجملة في كل ما له كمية اتصالية
سواء كانت بالذات او بالعرض كالاثقال والاصوات والنغمات وغيرها كما علم في التعليميات سيما الهندسة والموسيقى فاذن
يجوز ان يكون الوحدات المفروضة في كل جنس كثيرة كثرة لا تحصى ولما جاز ان يكون المتباينات من كل جنس لا ينتهي الى حد يكون
لها عاد مشترك فجاز ان يكون واحد مكيال في كل جنس بحيث يوجد شيئا من ذلك الجنس غير متناهية بالقوة لا يصلح لان يكال به

بذلك المكيال **قوله** ولما كان المكيال يعرف به المكيل اه لما كانت حقيقة الميزان والمقياس واصل معناه ما يعرف به حال ما
هو من جنسه من كل باب سواء كان من الكميات او الكيفيات او النسب او الاضافات او القوى والملكات اذ ما من شئ محسوس او معقول
الا ويفرض من جنسه واحد وكثير ولو بحسب الفرض والاعتبار فعلى هذا قاعدة كلية يصح ان يقال انها ميزان ومكيال ليعرف
حال الجزئيات المندرجة تحتها فالمنطق مكيال للافكار يوزن به ويعرف صحيحها من فاسدها وقويها كالبرهان من ضعيفها
كالخطابة والنحو ميزان يعرف به كيفية الاعراب والبناء والعروض ميزان يوزن به احوال الاشعار والسجعات من حيث
مقادير كلماتها وحروفها فاذن العلم والحس ايضا كالموازين والمكاييل للمعلومات والمحسوسات اذ المراد بهما الصورة
المطابقة للشيء الخارجي وتلك الصورة سواء كانت المعقولات او المحسوسات غير مدركة بالحس الا انها مما يعرف به الاشياء
الخارجة التي من جنسها فهي معروفة بالذات لا بحس ولا بالاخرى وغيرها معروفة بها فحري ان يقال لها الميزان ومن قال ان
الانسان مكيل كل شئ فله وجهان صحيحان احدهما ان له الحس والعلم فبالحس يدرك المحسوسات وبالعلم يدرك المعقولات
وثانيهما ان الانسان عالم صغير فيه من كل شئ انموذج مطابق له وشرح ذلك مما يطول فبعقله يدرك المعقولات وبوهمه الموهومات
وبخياله المتخيلات وبسمعه المسموعات وببصره المبصرات وهكذا بكل جزء من اجزاء نفسه وبدنه وبكل قوة من قوى عقله
وحسه وطبعه يدرك نوعا من انواع الموجودات من لدن اعلى العالم الى اسفله واما قوله بالحري ان يكون العلم والحس المكيلين
به بالمعلوم والمحسوس وان يكون ذلك اصلا له لكنه قد يقع ان يكال المكيال ايضا بالمكيل فوجه ذلك ان الاشياء المعلومة
والمحسوسة وجودا ثابتا في انفسها سواء علمها او احس بها احد ام لا فهي الاصل في الثبوت والتحقق والعلم والحس تابعان له
فاذن الاصل في الموازنة ان يكون الاشياء الخارجة هي الموازين يعرف بها حال العلوم والادراكات لكنه قد يقع ان
يعرف المكيال بالمكيل اذا اتفق ان يكون المكيال مجهولا والمكيل معروفا بوجه اخر كذلك قد حصل للانسان صور ادراكية
اولا فيعرف بها كثيرا من المجهولات ويطلع عليها بوسيلة ما عنده من الصور العلمية او الحسية واعلم ان ما ذكره من كون
المعلوم او المحسوس اصلا والعلم والحس تابعا هو حال الانسان في ابتداء الامر واما حاله في الانتهاء عند الكمال وحال
غيره من النفوس العالية الفلكية فالعلم والحس هناك يكونان اصلا مقدما بالذات على المعلوم والمحسوس فان الفلك يتخيل
الاشياء اولا فيقع على حسب تصورها وكذلك الانسان الكامل او السعيد في النشأة الثانية يكون تصوره لكل شئ سببا لوجوده
والمشتهيات التي في الجنان تابع لشهوة الانسان كما حققناه واوضحنا سبيله في علم المعاد **قوله** فهكذا يجب ان يتصور
الحال في مقابلة الوحدة والكثرة اه اي يجب ان يعتقد ان التقابل بينهما ليس بامر جوهري لهما بحسب الماهية بل امر عارض لهما هو
من جملة الاضافة العارضة لهما وتلك الاضافة هي المكيلية والمكيالية والعلية والمعلولية وههنا دقيقة وهي انه يشبه ان يكون
اصل التقابل الواقع بين الوحدة والكثرة منشأه ما يكون في الوحدة الاتصالية ومقابلها من الانقسام واذا انقسم واحد منفصل
وحصلت له كثرة مؤلفة من الوحدات فهناك وحدتان وحدة تقابلها تلك الكثرة ووحدة اخرى على نحو اخر هي من اجزاء تلك الكثرة
فالتي تقابلها ويطلق بها عبر التي هي مكيالها وعلتها وجزءها لكن التقابل ايضا لما صح ان يقع جزء الكثرة والجزء صح ان يقع مقابلا
للكثرة صح اطلاق القول بان الوحدة مقابلة للكثرة تقابل المكيال والمكيل **قوله** وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر
مشاهدا الاشكال ان التقابل لا يقع الا بين شيئين ونسبة التضايف لا يكون بشئ الا بالقياس الى واحد والشئ الواحد لا يكون
له مقابلان والمضاف الواحد لا يكون له طرفان مضايفان وههنا وقع المساوي مقابلا لكل من الاعظم والاصغر ووقع كل
من الاعظم والاصغر مقابلا للاخر وللمساوي وكذا الحال في التقدم والتاخر والمعية فظن بعضهم في دفع هذا الاشكال انه ليس
يجب حيث كان اعظم واصغر ان يوجد بينهما مساو وهذا الظن باطل لا وجه له ولعل هذا الظان زعم ان وجود المساوي لا بد له
لانه يتحقق بين الاعظم والاصغر واذا لم يكن بينهما شئ كما بين الواحد والاثنين او بين الاثنين والثلث ولم يكن هناك مساو ومع
ذلك يعتبر بعد القادير المتصلة ما دعهم من المساوي كما علمت في العلم الطبيعي والصواب ان يقال ان كل واحد من هذه الثلثة اعني
الاعظم والاصغر والمساوي له مقابل واحد لا بالذات ولو من جهتين وله مقابلان بالعرض من جهة واحدة فالاعظم مثلا

له مقابل وجودي مقابلة المضاف وهو الاصغر ومقابل عدمي مقابلة العدم والملكة وهو الاعظم ويندرج تحت المساوي والاصغر
فهما متقابلان للاعظم مقابلة غير اولية بل لامر لازم لهما لزوم العارض لا لزوم الجنس لذا الامر العدمي لا يكون جنسا لامور محصلة
معقولة بذاتها وكذا المساوي مقابل واحد من جهة الاضافة وهو المساوي الاخر ومقابل واحد اخر من جهة العدم وهو غير المساوي
ويندرج تحته الاعظم والاصغر لكونه لازما لهما وكذا القياس في الاصغر واذا علمت الحال في هذه الثلثة علمت في المتقدم والمتاخر
والمعلول **قوله** فصل في ان الكيفيات اعراض اه لما فرغ من مباحث الكميات واحوالها واحوال اقسامها واثبات وجود كل قسم
من اقسامها الاولية وعرضية شرع في البحث عن احوال الكيفيات لان الكيف تلو الكم في رتبة الوجود وهما بالقياس الى الاعراض السبعة
النسبية كالاصلين فحقهما التقديم على غيرهما من المقولات ثم انه قد ذكر الشيخ في قاطيغورياس تعريف الكيف وتقسيمها الى الاجناس
الاربعة وذكر هناك نقوضا وابرادات وتفصيلات يطول ذكرها ههنا والذي لا بد في هذا المقام ان يعلم ان المشهور في تعريف الكيفية
انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة اقول ينبغي ان يعلم ان لا سبيل
الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من الفصلين المتساويين
مما ابطلناه وعلى تقدير جوازه غير معلوم التحقق ولم نظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة الا المفهوم المركب من العرضية والمغايرة
للكم والاعراض النسبية لكن هذا التعريف له تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة او اخفى منه لان الاجناس العالية يلتبس
بعضها اجلى من بعض ولو جاز ذلك لكان ساير المقولات اولى بذلك لان الامور النسبية لا يعرف الا بعد معرفة معروضاتها
التي هي الكيفيات والكميات ولذا عدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصية التي هي اجلى فذكروا هذا التعريف
المشهور فكونها قارة غيرها عن ان يفعل وان ينفعل وكونها لا يوجب تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها تصورها
غير مقتضية لقسمة شيء غيرها عن الكم وكونها غير مقتضية لقسمة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع بحث احدهما ان المفهوم
من مقولة ان يفعل مؤثرية الشيء في شيء وذلك الشيء في ذاته اما متغير او ثابت فان كان ثابتا كانت مؤثريته ايضا ثابتة لانها من
لوازم ماهية الاثر ولازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها وان كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما زائدا على ذاته
بل كونه من الصفات الذاتية له فان مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امر عقلي كساير الاضافات التابعة للذوات فلا حاجة الى الاحتراز
عنها بقيد اخر وكذا الكلام في مفهوم ان ينفعل وثانيهما ان قولكم لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها
يفيد الاحتراز عن دخول هاتين المقولتين فلم يكن الى ذكر القارة حاجة في الاحتراز عنهما فان قيل احترز به عن الزمان قلنا
الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع ساير الكميات فانه يقتضي قسمة حامله وهو الحركة وثالثهما ان الصوت من مقولة الكيف
لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو راي المحصلين لكنه هيئة غير قارة لان اجزائه غير مجتمعة في الوجود الاني
وهو بين ولانه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار ورابعها ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة لا يقال كل منهما
يوجب تصوره تصور شيء اخر لان الوحدة يلزمها عدم الانقسام والنقطة يلزمها كونها نهاية الخط لانا نقول ان كان التعبير
عن الكيف بانه لا يلزم من تصوره تصور شيء اخر فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصور الاستقامة والانحنا الا
في المقدار وان لم يشترط ذلك بل انه لا يلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيها وخامسها ان
ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وساير الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها
من المدرك والمعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل كل من هذه الامور لا يقتضي تصور الغير و
لكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات قلنا هذا الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا يفيد الا ان
يقرء الاول منصوبا والثاني مرفوعا وحينئذ لا يلائم فهذه القراءة لتمام الرسم وسادسها هب انا حملنا عبارة التعريف على ما لا يوجب
تصوره تصور غيره على ما لا يكون تصوره معلوما لتصور غيره فمع ذلك لا بطريق الاشكال كالتربيع والتثليث وحوامل العادة
كالجذرية والمكعبية مع انها من انواع الكيف وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيقال هيئة الوجود وهيئة الاستقلال
والاستقرار ويقال هيئة الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التاثير والتاثر وليس لها معنى

تصورها

جامع

جامع والاجتناب عن مثل هذه الالفاظ لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه الايرادات لكن الاقرب ان يقال هي عرض لا يتوقف تصوره على
تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فالعرض خرج الباري والجواهر وبالذي لا يتوقف تصوره على تصور
غيره خرجت الاعراض النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور امور اخرى بخلاف الكيفيات فانه يلزم من تصوراتها تصور غيرها
لا بالعكس ويدخل فيه الصوت وبقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم والوحدة والنقطة وبقولنا اقتضاء اوليا احترزنا
به عن العلم بالمعلومات التي لا ينقسم فانه يمنع من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة وحدة المعلوم واما تقسيمه
الى انواع فينحصر بالاستقراء في اربعة المحسوسات والنفسانيات والمختصة بالكميات والاستعدادات والتعويل في
في الحصر على الاستقراء وربما يبين الحصر بصورة النفي والاثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن الاقسام بما لها من
الخواص طرق متعددة في التقسيم لكن في كل من تلك الطرق يبقى للشق الاخير معنى غير محصل يحتمل اقساما اخر لان كلا منها
بمنزلة ان يقال ان كان الكيف كذا فهو القسم الاول والا فان كان كذا فهو الثاني والا فان كان كذا فهو الثالث والا فهو الرابع
والمنع على الاخير فلا يصح المذكور الا وجه الضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الرازي عن
الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعدادية بما يختص به الجسم من حيث الطبيعة
وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها كالحرارة يجعل المجاور حارا والسواد يلقي شبحا اي مثالا
على الحس والخيال لا كالثقل فان فعله في الغير التحريك لا الثقل قال الرازي وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات
مع تصريحه في موضع اخر من الشفا انهما من هذا الباب اقول وفيه تحقيق ما ذكرناه في الاسفار وذكر في موضع اخر انه لم يثبت
بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية
قال الرازي هذا تضييع الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها يتعلق بالمفارقات ويمكن دفعه بما سبق من التحقيق
ان العدد بالمعنى الذي هو الكم لا يعرض المفارقات المختصة والذي يعرض النفوس فهو من جهة الابدان اما الطرق المذكورة
في بيان الحصر فمنها ما اختاره الرازي في المباحث المشرقية وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع والزوجية
والفردية اولا وهو اما محسوسة اولا والمحسوسة يسمى انفعالات وانفعاليات باعتبار سرعة الزوال والبطوء وغير المحسوسة
اما استعداد نحو الكمال اولا فالاول يسمى بالقوة ان كان استعدادا نحو الانفعال ولا قوة وههنا طبيعيا ان كان استعدادا
شديدا نحو الانفعال والثاني يسمى حالا ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كان بطيء الزوال كحلمه فهذا تقسيمه الذي
ذكره ومن اجاز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا استعدادية فلا يجزم بان ما يكون كما لا بد
وان يكون كيفية نفسانية لانه دعوى بلا دليل غير الاستقراء الثاني ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها افعال على سبيل
التشبيه اولا والاول مثل الحار يجعل غيره حارا والسواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل كما مر والثاني اما ان يكون
متعلقا بالكم من حيث هو كم او لا يكون والذي لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعية او في النفوس من حيث
هي نفسانية الثالث ان الكيفية اما ان يفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات او لا يكون كذلك وح اما
ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك اما يتعلق من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات او من حيث
طبيعتها وهي القوة واللاقوة الرابع ان الكيفية اما ان يكون متعلقة بوجود النفس او لا يكون كذلك والذي لا يكون اما
ان يكون هويتها انها استعداد او هويتها انها فعل فالاول هو الحال والملكة والثاني هو المختص بالكمية والثالث
القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات وهذه الطرق الثلث هي التي ذكرها الشيخ والكل ضعيفة متقاربة
قوله اما الكيفيات المحسوسة والجسمانية اه الغرض من هذا الفصل الاشارة الى اثبات وجود الكيفيات المحسوسة
وبيان عرضيتها والى وجود الكيفيات الاستعدادية وعرضيتها اما النفسانيات فقد تبين احوالها في مباحث النفس
وظهر انها اعراض وانما بعضها في النفس بلا مدخلية في بقائه وبعضها فيها بمشاركة البدن وبعضها في البدن بمشاركة
النفس واما المختصة بالكميات فسيجيء اثبات وجودها في الفصل التالي لهذا الفصل ولا حاجة الى اثبات عرضيتها بعد ما تبين

عرضية الكميات والشيخ قد بحث عن وجود المحسوسات في غير موضع فانه قد تكلم تارة في خامس خامسة الفن الثاني من المنطق
وتارة اخرى في الطبيعيات وهناك نقض مشاغبات المماريين في وجودها ودحض حججهم فان جماعة من القدماء زعموا ان الكيفيات
المحسوسة لا حقيقة لها في انفسها بل انما هي انفعالات تعرض للحواس فقط فاذا قيل لهم لولا اختصاص الملون بكيفية مخصوصة
لا يوجد في غيره لم يكن انفعال الحس منه اولى من غيره قالوا اختلاف الاشكال في الاجزاء التي هي مبادي هذه الاجسام الثلاثة
موجبة للانفعالات المختلفة التي يكون في الحواس فان تلك الاجزاء غير متجزية بالفعل وان كانت متجزية في الوهم وهي مختلفة
الاشكال واختلاف اشكالها ووضعها وترتيبها سبب لاختلاف الآثار الحاصلة في الحواس وزعم جماعة اخرى ان هذه الكيفيات
نفس الامزجة قالوا المزاج اذا كان على حد ما كان طعما ولونا معينين وان كان بحد آخر كان طعما ولونا آخرين وليس اللون
والطعم وساير الامور التي يجربها محرما شيئا والمزاج شيئا آخر بل كل واحد منها مزاج مخصوص يفعل في القوة اللامسة
شيئا وفي الباصرة شيئا آخر وفي الذائقة شيئا آخر وهذا ايضا خطاء كما بين في موضعه وايضا من الناس من زعم
ان لا حقيقة للون بل البياض انما يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا واما السواد فانما يتخيل بعد
عود الضوء في الجسم وعمقه ومن هؤلاء من جعل الماء سببا للسواد وقال شاهدنا ان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد وايضا
فلان الماء يخرج الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ فيه الضوء الى السطوح فلا جرم يبقى مظلمة وهو السواد وساير
الالوان متوسطة بينهما منشأ تخيلها هذه المخالطات المختلفة وهو ايضا مدفوع بما ذكر في الطبيعي **قوله** لكنه انما يقع
في امرها هل هي اعراض او ليست باعراض من الناس من زعم ان الكيفيات المحسوسة جواهر مخالطة للاجسام فاللون جوهر بذاته
والحرارة جوهر وكذا الرائحة والطعم والصوت والاستدلال بان كلا من هذه الامور يحدث تارة ويزول اخرى والمحسوس المشار
اليه موجود بذاته قائم بنفسه غير مقنعة لهم في هذا الباب اذ من الجائز في اول النظر ان يكون حدوثها وزوالها على سبيل نفوذ
الاجسام لا بارتحال الاعراض وعدم ارتحال جواهرها اللطيفة فعندهم ان هذه الامور ياخذ في المفارقة عن الاجسام قليلا قليلا
بحيث لا يقع الاحساس فيها بالاجزاء المفارقة لصغرها اذ لو كانت اصغر مما يدركه الحس ولا بمفارقتها واستقلالها لانها مفترقة و
الافتراق غير مجتمعة فيه ومن هؤلاء من يقول بالكون فمن الواجب ابطال ما زعموه فاستدل على عرضيتها بانها ان كانت
جواهر فلا يخ اما ان يكون جواهر غير جسمية فان كانت اجساما فيكون قابل طول وعرض وعمق هو لون ومعنى انه ذو ابعاد
ثلثة غير معنى انه لون لان الاجسام اشتركت في الجسمية واختلفت في اللون فيكون امرا زائدا على الجسمية فلم يكن نفس الجسم ثم انه قد
يزول اللون ويبقى الجسم اي الطول والعرض والعمق فاما ان يكون للون طول وعرض وعمق غير هذا او لا يكون فان كان له
مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد بين فساده وان لم يكن له بعد غير هذا فليس ازالة اللون اذن مقدارا بل يتقدر بما
يحله وان كان جواهر غير جسمانية فاما ان يكون بحيث يجتمع من تركيبها الاجسام او لا يجتمع فان اجتمع من تركيبها الاجسام فيكون
ما لا قدر له يجتمع من تركيبه ما له قدر وذلك معلوم البطلان واما ان لم يكن كذلك ولكن توجد مخالطة للاجسام اذ لو لم يحصل من
تركيبها الاجسام ولا يكون ممتزجة بها فيكون من الجواهر العقلية لا من المحسوسات الوضعية فاذن الذي يلزم اولا من هذه المخالطة
والسريان ان يكون تلك الجواهر دونا وضاع فيكون اجساما والمفروض خلافه وثانيا انه اما ان يصح لها ان يفارق الجسم الذي
هي فيه او لا يصح فان صح فلا يخ اما ان يصح ان لا يبقى في جسم من الاجسام اصلا او لا يصح فان جاز ان يوجد لا في جسم فلا يخ اما ان
يكون عند المفارقة مشارا اليه او لا فان كان قابلا للاشارة الحسية كان في جسم لا محالة لوجهين احدهما ان الخلا يخ فيستحيل ان
يوجد لون في جهته ولا يكون فيها جسم وثانيهما ان الوضع المعين انما يستحقه المادة المعينة كما ثبت فيمتنع ان لا يكون في مادة
وان لم يكن مشارا اليه فح لا يكون امرا محسوسا فلا يكون هو البياض مثلا الذي كلامنا فيه هو اللون المعين الذي يفعل تفرقا
في البصر فما ليس كذلك لا يكون بياضا وكذا الحكم في ساير المحسوسات ولا يمكن لمحسوس كالبياض بعينه ان يكون تارة في الموضوع
المقدر الوضعي وتارة اخرى صورة روحانية لانه قد ابطل هذا فيما سبق من مباحث علم النفس واما ان لم يجز ان يوجد لا في جسم
اصلا فح كان محتاجا الى المحل الذاتي وقد عرفت ان ذا المحل يستحيل انتقاله عنه فظهر ان هذه الكيفيات اعراض في الاجسام

لعلها ان الكون

وان الباء في الذي كلامنا فيه

لانها موجودة فيها وهي متقومة بنفسها مع مفارقة الكيفيات عنها ولا يعني بالعرض الا الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح مفارقته
عنه وهو غير متقوم بل لا يبقى ان كثيرا من الناس جوزوا في الاعراض ضربا من الانتقال وهو الانتقال في اجزاء الموضوع والانتقال من
موضوع الى موضوع متصل به فالذي ينافي العرضية انما انتقل من موضوع الى لا موضوع وصحة قوامه لا في موضوع واما
الذي يكون دائم الافتقار الى موضوع لم يرفع هذا الاعتبار ويؤكد ان قوامه في الموضوع لانا نقول هذا غير جائز اصلا لان الموجود
في موضوع لا يخلو اما ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الموضوع الشخصي او لا فان كان الاول فاستحال ان يبقى
شخصه الا في ذلك الموضوع وان كان الثاني فيكون تعلقه بذلك الموضوع الشخصي بسبب من الاسباب غير مقوم له اذ لو كان مقوما
له لكان حكمه في امتناع بقائه الا في ذلك الموضوع هو حكم الاول وكل سبب خارجي جائز الزوال فلم يكن له حاجة الى ذلك الموضوع ولا
الى غيره اذ لا يمكن ان يكون زوال سبب الحاجة الى موضوع موجبا للافتقار الى موضوع اخر لان سبب عدم الاحتياج الى شيء
هو عدم سبب الاحتياج اليه لا غيره وليس زوال هذا السبب بنفس وجود السبب الاخر لان العدمي لا يكون نفس الوجودي بالذات
ولا ايضا بالعرض الا ان يكون احدهما ضد الاخر او عدم ملكة له فيستحيل زوال ذلك السبب الا بوجود هذا السبب الاخر
وعلى اي تقدير يكون افتقاره الى اي موضوع كان لا لذاته بل لامر خارج فاذن لا يحتاج ذاته في ان يتحقق ذاتا موجودة
الى شيء من تلك الاسباب بل في اختصاصها الى موضوع من الموضوعات فنقول لا يخلو اما ان يكون اللون مثلا في كونه هذا
اللون غنيا عن الموضوع فيكون نحو وجوده الذي هو نحو وجود مفارقا عن الموضوع فاستحال ان يعرضه ما يحوجه الى
الموضوع الا بانقلاب حقيقته وهو محال وان لم يكن لذاته غنيا عن الموضوع كان لذاته مفتقرا اليه واذا افتقر لذاته الى الموضوع
مبهم مما لا يتناهى بالقوة من غير اختلاف بينهما في الحكم ولا يمكن ايضا ان يكون الموضوع المعين فوق واحد لاستحالة قيام عرض
واحد بموضوعين واما اقتضاؤه لموضوع معين فهو ان وجوده لما كان وجودا في هذا الموضوع فكذا امكانه فيه فالذي
تعلق به امكان وجوده اولا تعلق به وجوب وجوده من العلة ثانيا فيعني اقتضاؤه لموضوع امتناع وجوده الا فيه فهذا تقرير
ما ذكره الشيخ بضرب من الاختصار بلا محاذاة ما في الكتاب في ترتيب الشقوق لبعد المسافة بين قسم وقسيمه فيما ذكره
فقوله واما ان جعل جاعل البياض شيئا في نفسه ذا مقدار الى اخره قسيم لقوله فان كانت جواهر غير جسمانية الذي
ذكره في صدر الاستدلال ومعنى قوله فيكون له وجودان اي كون الشيء بياضا او كونه متقدرا يمتنع ان يكون وجودا واحدا
وحيثية واحدة والا لكان كل متقدر بياضا فاذن كل بياض ذي مقدار وجوده غير وجود المقدار وان لم يكن وجوده
في نفسه الا وجوده في المقدار فان كان مقداره غير مقدار الجسم الذي فيه يلزم ما ذكرناه من التداخل وان كان مقداره
بعينه هذا المقدار فيكون البياض عرضا قائما بالجسم وان كان لازما له اذ حده ومعناه غير حد الجسم ومعناه يعني
الطول والعرض والعمق واعتراض صاحب المباحث المشرقية بانه لم لا يجوز ان يكون هذه الكيفيات اجساما قولكم مفهوم
الطول والعرض والعمق غير مفهوم اللون قلنا مسلم ولكن هذه الابعاد ليست نفس الجسم حتى يلزم من مغايرتها اللون كون
الجسم مغايرا له بل هذه الابعاد اعراض من باب الكم واما الجسم فهو الامر الذي يصح ان يفرض فيه هذه الابعاد فلم لا يجوز
ان يكون ذلك الامر نفس اللون فان قالوا الجسمية عبارة عن قبول هذه الابعاد والمفهوم منه غير المفهوم من اللون نقول
ليست الجسمية نفس هذه القابلية لانها امر اضافي والصورة الجسمية مهية جوهرية يلزمها هذه الاضافة فيجوز ان يكون
تلك المهية نفس اللون ثم ان سلمنا ان اللون ليس جسما فلم لا يجوز ان يكون جزء الجسم قولهم يستحيل ان يتألف الجسم من اجتماع ما لا
قدر له فنقول الهيولى والصورة ليس لواحد منهما في حاق ذاته مقدار مع ان الجسم يتركب منهما فلم لا يجوز ان يكون اللون عديم
المقدار في ذاته وان كان جزء الجسم اقول اما الجواب عن الاول فبان الجسم عبارة عن جوهر يفرض فيه الابعاد الثلثة و
محل الابعاد التي هي من باب الكم لا بد ان يكون بعدا بمعنى اخر وقد علمت الفرق بين البعد المقوم للهيولى والبعد الذي هو الكم
وليس المراد من القابل للابعاد نفس المعنى الاضافي بل معروضه وهو لا بد ان يكون طويلا عريضا عميقا بمعنى اخر وهو
بعد واحد يعبر عنه بهذه الثلثة اعني الخطوط المتقاطعة في الجهات الثلث على الاطلاق فمهية غير اللون بلا اشتباه واما عن الثاني

فنقول ان اللون امر محصل فى الخارج ذا وضع بالعرض فلو كان جوهرا خارجيا مستقلا فى الوجود لكان ذا وضع بالذات وكل جوهر
ذا وضع اذا لم يكن جسما متقدرا لا يمكن ان يتركب منه متقدرا اما الهيولى الاولى فهو امر مبهم الوجود غير محصل ولا مشار اليه
فيجوز ان يكون جزء الامر متقدر محصل الوجود واما الصورة فهى نفس المتقدر وتمام مهية الجسم بما هو جسم وبها يتحصل الهيولى
ويصير بعدا بالفعل قابلا للمقادير المختلفة وليس التركيب منهما ولا من كل مادة وصورة تركيبها من امرين محصلين بل من امر
مبهم وامر محصل والسواد والبياض وغيرهما من انواع المحسوسات امور محصلة الوجود واقعة فى الجهات والاوضاع بتبعية
موضوعاتها فلو فرضت جواهر غير اجسام لكانت ذوات اوضاع بالذات غير منقسمة اصلا او فى بعض الجهات فلا يمكن ان يحصل
من تركيبها الجسم كما ثبت فى مباحث ابطال الجزء الذى لا يتجزى وما فى حكمه ولك ان تقرر دليلا آخر بقوة ما ذكر وهو ان هذه
المحسوسات لا شك انها واقعة فى الجهات والاوضاع لما نرى من انفعال الحواس عنها بمشاركة الاوضاع وبقاؤها فى التأثر
بحسب قربها وبعدها مما يؤثر فيه وينفعل عنها من المواد سواء كانت مادة الحواس او غيرها فلا يخ اما ان يكون غير هذه الاجسام
المحسوسة فيلزم التداخل اذ ليست مباينة لها فى الوضع بل متحدة بها وهو محال وان كانت عينها وهو ايضا محال لان لكل منها مهية
ولمحل تام لا يدخل فيها السواد والطعم فزيد الاسود الحار مثلا له مهية الانسانية ولا يدخل فى حدها السواد ولا الحرارة ولا
شئ من الكيفيات المحسوسة التى يمكن وجودها فيه فثبت الشق الثانى انها اعراض جسمانية وهو المطلوب ويمكن تحرير ما ذكره الشيخ
بوجه آخر فنقول اذا رأينا جسما اسود فاما ان يكون السواد نفس الجسمية او جزءا داخلا فيه او خارجا عنه فالاول باطل لوجوه اما
اولا فلان مفهوم الجسمية امر مشترك بين الجسم الاسود والابيض وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فالجسمية مغايرة لهما واما ثانيا
فلان الجسم متصف بالسواد والبياض جميعا والسواد ليس بمتصف بالسواد ولا بالبياض فيكون الجسم غيرهما واما ثالثا فلان السواد
له ضد هو البياض والجسم لا ضد له اصلا والثانى ايضا باطل لان جزء المشترك مشترك فلو كان السواد جزء الجسم لكان مشتركا بين
الاجسام وهو باطل بديهة فثبت ان السواد خارج عن الجسمية فلا يخ اما ان يكون يصح وجوده مفارقا عن الجسم او لا يصح
والاول محال لوجهين الاول انه ليس فى العالم حيز خال حتى يوجد ذلك اللون فيه والثانى انه لو فرض حيز خال وفرض حصول
السواد فيه كان لذلك امتداد فى تلك الجهة ومفهوم البعد غير مفهوم السواد فيكون لذلك السواد مقدار موجود فى جهة
وقد ثبت ان لكل مقدار موجود فى الخارج مادة فذلك السواد موجود فى المادة فلو فرض سواد غير مشار اليه بالحس فليس
ذلك حقيقة حقيقة ما سميناه السواد ونشير اليه بالحس الا باشتراك فى الاسم دون الحقيقة التى كلامنا فيه ونحن لا ننكر
ان للمهيات الموجودة فى هذه المواد الخارجية نحوا آخر من الوجود فى عالم آخر بصورة اخرى غير محسوسة بهذه الحواس
لكن الكلام فى نحو وجود الكيفيات المحسوسة فى هذا العالم انها اعراض او جواهر فثبت انها امور مقارنة للاجسام خارجة
عن مهيتها قائمة بها ولا يصح مفارقتها عن الجسم ووجودها هذا الوجود لاستحالة انقلاب العين فيكون اعراضا وهو المطلوب
واما قول الشيخ فى نفى الانقلاب العينى انه ليس يعنى به ان يعدم هذا الخ وحاصله انه لا يتصور للانقلاب وجه ومعنى الا
بان يكون للشئ مادة وصورة فتبطل صورته وتبقى مادته مصورة بصورة اخرى فاقول للانقلاب وجه آخر وهو ان يكون
للشئ وجود واحد تدريجى على سبيل الاشتداد والاستكمال فيه على نعت الاتصال فالسواد مثلا اذا اشتد فى سواديته
فليس بان يكون هناك سواد اصل وسواد زائد حتى يحصل فى الجسم سوادان لاستحالة اجتماع المثلين فى محل واحد ولا ايضا
ان يكون فى كل آن من زمان الاشتداد فرد آخر من السواد مباين للذى يليه فى الوجود لاستحالة تتالى الحدود الغير المتناهية
وتشافع الآنات والآنيات بل هناك سواد واحد له وجود واحد وذات واحدة ومع وحدته ذاتا ووجودا مختلف الانحاء
متفاوت الوجود فى ذاته وكذلك يمكن هذا الاشتداد الوجودى فى الصور الجوهرية فيمكن انقلابها فى نحو الوجود على
الوجه الذى ذكرناه لكن هذه الاستحالات لا يمكن الا لامور متعلقة بالمواد الجسمانية ضربا من التعلق ويستحيل ايضا
ان يكون هذا التفاوت الا من جهة الفضيلة والنقص والقوة والضعف لكن هذا الاشتداد للشئ ربما يخرجه عن نوعه الذى
كان فيه اولا سيما فى الاشتدادات الجوهرية واما الذى ذكره الشيخ فى نفى الحركة فى الجوهر حيث قال لان المتحرك يكون له صورة

هو بها بالفعل يكون جوهرا موجودا فان كان هو هذا الجوهر الذى كان قبل فهو حاصل موجود الى وقت حصول الجوهر
الثانى وان كان جوهرا غير الذى منه واليه فيكون قد فسد الجوهر الاول الى الجوهر الوسط وتميز الجوهر ان الكلام فيه
كالكلام فى الجوهر الذى فرض الحركة فيه ولا يلزم مثل هذا فى حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة فى قوامها الى وجود صورة
بالفعل والصورة اذا وجدت فيه حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذى بين الجوهرين امرا بالفعل ليس
بالفرض ولا كالاعراض التى يتوهم بين كيفيتين فانها مستغنى عنها فى قوام الموضوع بالفعل انتهى فاقول ان مبناه على
الخلط بين الماهية والوجود فان قوله ان كان هو هذا الجوهر الذى كان اه نقول ان هذه الحدود فرضية ثم اذا فرضنا
حدين جوهرين نختار ان احدهما عين الاخر بحسب الماهية وغيره بحسب نحو الوجود فان الماهية الواحدة قد يكون لها
انحاء من الوجود بعضها اتم وافضل من بعض فان زيدا مثلا من لدن كونه جنينا الى غاية كماله الانسانى له ماهية واحدة من
غير اختلاف فى هذه المركب من معنى الحيوان والناطق لكن وجوده الانسانى قد استكمل واشتد فكان اولا انسانا ناقص
الوجود بل كان اولا ناقص الحيوانية ثم ترقى قليلا قليلا فى الوجود وقد درج فى مدارج الحيوانية ومعارج الانسانية
الى ان بلغ الغاية وفى جميع هذه الاطوار لم يكن ماهية الا ماهية الانسان ولا وجوده الا وجود الانسان فالماهية الواحدة تكون
ذات تفاضل فى الوجود وايضا ما ذكره منقوض بالحركة فى الكم وغيره فان المادة كما تحتاج الى صورة تحتاج الى مقدار
فان قيل ان المادة الجسمية بكيفيها مقدارها وهو محفوظ باق فى زمان الحركة وانما وقعت الحركة فى خصوصيات المقدار
قلنا يجرى مثله فى باب الصورة فان المادة يحتاج فى تقومها الى صورة ما لا بعينها فينتقل فى الخصوصيات الصورية من
غير محذور واعلم ان لنا فى باب تجدد الجوهر واشتداده فى الوجود خوضا عظيما قد اقمنا البراهين عليه فى كتبنا ورسائلنا
وعليه تبتنى كثير من المقاصد العظيمة كاحوال المعاد وعلم الاخرة والاولى ودثور هذا العالم وزوالها لكن الاذهان
قاصرة والطبايع اكثرها مؤفونة عقوقة والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور **قوله**
فصل فى العلم وانه عرض اه ان من جملة الاجناس المندرجة تحت مقولة الكيف هى الكيفيات النفسانية من الشهوة والغضب
والعلم والقدرة والارادة والمحبة والكراهة والشجاعة والكرم والحلم والحياء والخوف وغير ذلك وقد بحث عنها وعن
عرضيتها فى مباحث النفس من الطبيعيات لكن فى اثبات العرضية للعلم الذى هو من جملة الكيفيات النفسانية صعوبة شديدة
فهذا الفصل معقود لبيانه قال واما العلم فانه فيه شبهة اه قد علمت ان للاشياء اى الماهيات وجودا فى الخارج به يترتب
عليه اثارها واحكامها ووجودا فى الذهن لا يترتب به عليها اثارها واحكامها والعلم لنا بكل شئ عبارة عن حصول ماهياتها
عند نفوسنا مجردة عن موادها الخارجية والعلم بكل ماهية يكون عين تلك الماهية وبكل مقولة يكون عين تلك المقولة فالعلم
بالجوهر جوهر كما ان العلم بالاعراض اعراض وحينئذ يشكل كون العلم من الموجودات الخارجية والكيفيات النفسانية ولاجل
صعوبة هذا الاشكال انكر بعضهم الوجود الذهنى للاشياء وجعل بعضهم كالامام الرازى العلم مجرد الاضافة التى بين العالم
والمعلوم وبعض اجلة المتاخرين انكر كون العلم كيفية نفسانية بل جعل المراد هنا فقط من مقولة المعلومات وان العلم
بكل مقولة ليس شيئا سوى تلك المقولة من غير ان يكون له وجود فى نفسه وجعل السيد السند والصدر الاجل الصور
العلمية الحصولية كلها من مقولة الكيف لا غير وجعل الشارح الجديد للتجريد العلم عرضا قايما بالنفس والمعلوم شيئا اخر
مغايرا له حاصلا فى الذهن غير قايم وكل هذه الاراء ظنون فاسدة واوهام باطلة قد نقضناها وتقصينا عنها وابطلناها
فى كتاب الاسفار فتقرير هذه الشبهة ان الحقايق الجوهرية بناء على ان الجوهر جنس وذاتى لها وقد تقرر انحفاظ الذاتيات
فى نحوى الوجود الخارجى والذهنى كما نسوق اليه ادلة الوجود الذهنى يجب ان يكون جوهرا ايضا وجدت وغير حالة فى موضوع
فكيف يجوز ان يكون الحقايق الجوهرية موجودة فى الذهن وهو محل مستغن فى وجوده عن الصور العلمية فالذى اجاب
به الشيخ عنها هو ان ماهية الجواهر جواهر لان معنى الجوهر الذى صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للمقولة ليس هو الوجود
من حيث هو موجود مسلوبا عنه الموضوع والا استحال عدم شئ من الجواهر استحالة ذاتية وكذا قولنا الموجود بالفعل

لا في موضوع لا يصلح ان يكون رسما لازما له والا لكان كل من علم ان شيء كذا جوهر علم انه موجود ولما امكن لنا تعقل
جوهر وحصوله في ذهننا بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشيء ذو الماهية اذا صارت ماهيته
موجودة في العين كان وجودها لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء نسب الى الاذهان او الى الاعيان وحلوله في العقل
لا يبطل كون ماهية المعقول ماهية شانها ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع كما ان الحركة معناها وماهيتها عبارة عن كمال
ما بالقوة في جهة الاين او الوضع او غيرهما وليس توجد في العقل حركة بهذه الصفة حتى يصير العقل متحركا في الاين وغيره بل
الموجود في العقل ماهية الحركة وهي ماهية امر هو في الاعيان كمال ما بالقوة ولا يختلف وجودها في العقل ووجودها في
الخارج في الماهية فهي في كلا الوجودين على حكم واحد ومعنى واحد اذ في كليهما ماهية وجودها في الاعيان انها كمال لما
بالقوة فاذا وجدت في العقل ولم يكن كمالا لما بالقوة فيه لم يختلف حقيقتها ومعناها وكذلك حقيقة الجوهر ومعناه لا
لا يختلف في العقل والخارج اذ في كل منهما ماهية حقيقتها في الوجود الخارجي ان لا يكون في موضوع وقد ذكرنا مثالا لتوضيح
هذا المعنى وهو انه اذا قيل ان حجر المغناطيس حقيقته انه جاذب للحديد فليس معناه الا انه من شانه ان يجذب الحديد
اذا صادفه فاذا وجد في كف الانسان ولم يجذب الحديد فلم يبطل حقيقته وهي حجر اذا صادف حديدا جذبه بل هو
متفق الحقيقة في الكف وخارج الكف وسواء لاقاه الحديد او لا فهو في الكل يصدق عليه انه حجر من شانه جذب الحديد
وكذلك حال ماهيات الاشياء كماهية الجوهر وماهية الحركة وغيرها فاذا لم يكن الجوهر في العقل مستغنيا عن الموضوع
لم يبطل كونه بحيث يوجد في الخارج لا في موضوع وقوله فان قيل فقد قلتم اه بعينها اعادة لاصل الاشكال وجوابه
الجواب وقوله فان قيل قد جعلتم اه تقرير للاشكال من جهة اخرى وهو ان ماهية واحدة يلزم ان يكون مرة جوهرا ومرة
عرضا وقد منع ذلك وجوابه ان المنع في كون ماهية واحدة تارة جوهرا وتارة عرضا انما وقع بالقياس الى احد الوجودين
حتى يكون في الخارج مرة يحتاج الى موضوع ومرة غير محتاج ولم يقع المنع من كون المعقول من الماهية الجوهرية بتبعيه
عرضا موجودا في موضوع هو الذهن وربما يقرر الاشكال على وجه اخر وهو انه يلزم ان يكون الشيء في نحو واحد
من الوجود جوهرا وعرضا فان ماهية الجوهر اذا حصلت في الذهن يكون جوهرا لانها ماهية من شانها في الوجود الخارجي ان
لا يكون في موضوع وهي بالفعل عرض قائم بالنفس فيجاب بانه لا منافاة بين الجوهر والعرض في الذهن اذ مفهوم العرض عام
لما تحته من المقولات العشر كلها مندرجة في الذهن تحت العرض فلا منافاة بينه وبين الجوهر الذهني انما المنافاة
بين المقولات التي هي الذاتيات الحقايق المندرجة تحتها هذا تمام ما افاده الشيخ في هذا المقام وقد بقيت فيه
اشكالات احدها ان الذي ذكره وان زال الاشكال في مجرد كون المعقول بالجوهر عرضا لكن يجب ان يكون العلم بكل
مقولة من تلك المقولة فيلزم من تعقل الجوهر ان يكون الصورة العقلية للجوهر جوهرا وكيفا وكذلك صورة الكم في
العقل كما وكيفا وعلى هذا القياس في اعداد الكيف فيلزم اجتماع مقولتين في ماهية واحدة وهذه الاجناس العالية التي
هي ذاتيات للانواع المندرجة تحتها استحال تبدلها على حقيقة واحدة على ان المنافات بين الجوهر والكيف ليست
الا من جهة العرضية وعدمها لان عدم اقتضاء القسمة والنسبة معنى مشترك بينهما فاذا صدق على الجوهر
العرض باعتبار صدق عليه حد انه عرض لا يقبل القسمة والنسبة ضرورة ان الجوهر لا يقتضي شيئا منهما فيكون
لا محالة كيفا ولاجل هذا الاشكال اصر صدر المدققين في انقلاب ماهية الجوهر وغيرها الى الكيفية النفسانية و
ستسمع منا تحقيق الحال وكذا المقال واجاب عن هذا معاصره الجليل المولى الدواني بانه ان اريد بالكيف ماهية
حقيقتها في الوجود الخارجي ان يكون في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لان يكون جنسا
من ماهيات الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور جنس عال فيهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان
على شيء في شيء من الظروف الذهنية والخارجية وان اريد عرض بالفعل لا يكون مقتضيا للقسمة والنسبة
فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلا تمانع بينه وبين الجوهر وكذا بينه وبين ماهيات بواقي

حقيقته

الاعراض

الاعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصورة العقلية تلشئ تحت مقولتين هذا تقرير كلام المتاخرين على ما يوافق
اسلوبهم وانظارهم والحق ما سنذكره وليعلم ان معنى قول الشيخ وغيره من الحكماء ان كليات الجواهر جواهر ليس ان المعقول من
الجوهر الذي يوصف بانه في الذهن والمحل مستغنى عنه قد يزول عنه ويصير في الخارج لا في موضوع ويكون صورة واحدة
تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في موضوع كالمقناطيس الذي في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا
كان في خارج الكف ولا يجذب اخرى كما اذا كان فيه فان ذلك مغالطة من باب الخلط بين الوجود والمهية واخذ الكلي مكان
الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل يستحيل وقوعه في الخارج مستغنيا عن الموضوع والمقناطيس الذي في الكف يجوز عليه الخروج
والجذب الحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هوية الشخصية في الحالين وليست الصورة العقلية كذلك بل المراد ان
الكلي الذي في الذهن له مهية لها نحو آخر من الوجود يكون فيه لا في موضوع فان المهية الواحدة بحسب الحد الفرد ابهاما يصلح
وحدتها المبهمة ان يكون لها تحصلات مختلفة من الحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية والافتقار الى الموضوع والاستغناء
عنه فالمعقول من الجوهر وان كان من حيثه معقولية وكلية عرضا لكن بحسب مهيته جوهر واما التمثيل بالمقناطيس فهو من
جهة مهيته وان مهيته مهية امر شانه جذب الحديد عنه مصادفة مع قطع النظر عن خصوصيات الوجود فهي سواء كان وجودها
في الكف او في خارج الكف بصفة واحدة وهذا القدر كاف في التمثيل وقال المولى الفوشنجي في دفع الاشكال المذكور ان الحاصل
في الذهن عند تصورنا الجوهر امران احدهما مهية موجودة في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو غير قائم بالذهن ثانيهما
بل حاصل فيه حصول الشئ في الزمان والمكان وثانيهما موجود خارجي وعلم جزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية
فح لا يرد الاشكال انما الاشكال من جهة كون شئ واحد جوهرا وكيفا واعترض عليه بان ارادات هنا امرين متغايرين بالاعتبار
موافقا لما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين فلا يفي بدفع الاشكال في كون شئ واحد جوهرا وعرضا وان ارادا بهما امرين
متغايرين بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان ان كل صورة
مجردة قائمة لا بشئ فهي عاقلة لذاته فيلزم عليه ان عند تصورنا المعقولات يحصل ذوات مجردة عقلية علامة فعالة وهذا معلوم
البطلان نعم الذي يمكن تصويره وتصحيحه من هذا الباب شئ آخر ارفع من ان ينال الرؤوس امثاله وهو ان النفس عند ادراكها للحسيات
والمتخيلات تفعل صورا قائمة الوجود بها لكن قيام المفعول بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع كما ستطلع عليه وعند ذلك ايضا
يكون الحاصل في الذهن من القائم به لا انهما امران متغايران بالذات والذي ذكره الشيخ في دفع الشبهة المذكورة بان المعقول
من الجوهر مهية امر وجودها في الخارج ليس في موضوع واما وجودها في العقل فليس كذلك غير كاف ايضا في دفع الشبهة
المذكورة فان المعقول من الموجودات العينية والحال في الوجود العيني موجود عيني فالسؤال وارد في ان الصورة العقلية
للجوهر ما حالها بحسب هذا الوجود فان كان كيفا يلزم بصيرورة الجوهر كيفا في العقل وكون صورة واحدة كيفا ومتحدة بالمهية الجوهرية
وان كان جوهرا كان للجوهر وجود عيني في الموضوع ولا فائدة في تقييدهم مفهومات بكونها اذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا و
هذا كما يقال للنقش الفرس المنقوش في الجدار انه شئ اذا وجدت في الخارج كان ذا حيوة وحس وحركة ولا شك ان المنقوش ليس
مهية الفرس سواء كان في الجدار او في غير الجدار فالذي في الذهن شئ واحد لا يمكن ان يكون مهية لامرين متباينين فالمقام يستدعي
مطالب من البيان وطورا فوق طور اولئك الاعلام ولنا فيه حوم عظيم وقد احيينا مذهب بعض المتقدمين وهم فرفوريوس
واتباعه من المشائين من ان العاقل في ادراكه للمعقولات يتحد بها ويصير عين تلك الاشياء على وجه الطف واشرف مما هي
في الخارج وقد بينا ذلك واوضحنا سبيله في باب العقل والمعقولات من كتابنا الكبير وسنرجع اليه في مباحث علم الله تعالى
بالاشياء وثانيها ان نقول بعد تمهيد ان حمل شئ على شئ واتحاده به يتصور على وجهين كما سبق ذكره احدهما وهو المتعارف
الشائع ويقال له الحمل العرضي وثانيهما ان يعني بان الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهومه نفس مهية المحمول ومعناه ولا يقتصر فيه
على مجرد الاتحاد في الوجود كما في الاول سواء كان في حمل الذاتيات او العرضيات بل يراد بان مفهوم الموضوع هو مفهوم
المحمول بعد ان يلحظ بينهما نحو من التغاير كالاجمال والتفصيل فحمل الحد على المحدود او غير ذلك ان الطبائع الكلية العقلية

المقولات

وذات الجهة والنحو الواحد

موجود

من حيث معقوليتها وكليتها غير داخلة تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس اي وجودها الرابط ملكة في النفس
تصير مظهرا لها هي تحت مقولة الكيف فان قلت ليس الجوهر ماخوذا في طباع انواعه واجناسه وكذا الكم والوضع والاين في
طبايع افرادها كما يقال الانسان جوهر قابل الابعاد ناطق والزمان كم متصل غير قار والسطح كم متصل غير قار والسطح كم متصل قار
منقسم في الجهتين والحركة خروج من القوة الى الفعل على التدريج والهيولى جوهر بالقوة لا صورة لها في ذاتها والنار جسم
محرق وغير ذلك من الامور التي لها صفات تنافي صفات ما في العقل وكذا اذا تعقلنا الاعدام والملكات والشرور والجهالات
مما لا صورة لها في الاعيان فكيف يحصل لنا العلم المطابق والعلم صورة عقلية محصلة الوجود العقلي بل هو نفس الوجود
العقلي لهذه الاشياء وكيف يطابق العلم المعلوم ويتحد به قلنا في جوابك يا اخا الحقيقة ان مجرد كون الجوهر ماخوذا في
حد الانسان لا يوجب ان هذا المجموع الذي هو حد الانسان فرد للجوهر ولا ايضا يلزم ان يكون شيء من اجزاء حده كقابل
الابعاد والحساس والناطق صادقا على مجموع حده الذي هو عينه في الخارج ولا ايضا على بعض اجزاء حده نعم كل من
الحد واجزائه يكون عين نفسه محمولا عليها بالحمل الذاتي الاولي وكما ان كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من حيث انه و
ذلك عين افكذا باقي المقولات والمفهومات الاترى ان مفهوم الجزئي واللامفهوم واللاممكن والهيولى والحركة وغيرها غير صادقة
على انفسها بالحمل المتعارف فكذا مفهوم الجوهر ومفهوم الانسان او الفلك او الكم او الوضع او الاين او غير ذلك لا يلزم ان
يكون كل منها من افراد نفسه وانما يلزم ان يترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا بشرط الكلية موجودا في الخارج
لا في موضوع ومفهوم الحركة التي في الذهن كمالا لما بالقوة ومفهوم الحيوان ذا بعد وجوده وحس وحركة وليس الامر كذلك
فان قلت اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتيتها صادقة
عليها من كل وجه ولم يكن الاشخاص مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه اذ حقيقة الشيء لا يكون الا مهية النوعية
قلنا كون الوجود مندرجا تحت مقولة انما مقتضاه امران احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في مهية كما بقي
السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار اجزاء الحد في المحدود وثانيهما ان يترتب
عليه اثره كان يكون السطح باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساواة واللامساواة وباعتبار اتصال اجزاء مفروضة
مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج
وتشخصت يترتب عليها آثارها ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها
ومفهومها يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات فقط من غير لزوم ترتب الآثار اذ الآثار الوجود لا للمفهوم
فالحاصل من مفهوم الانسان معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه آثار الحيوانية من الانبعاث بالفعل و
التحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن لمعنى الحيوان الناطق المجرد عن الآثار المعزول عن العمل فان قلت ما
حسبته من آثار الذاتيات انها منفكة عن الانواع قد يكون نفس الذاتيات او لوازم المهيات فان معنى الكم ليس الا قبول
المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن من الكم غير قابل للقسمة واذا كان منقسما بالذات فكيف يكون معنى
مجردا بسيطا وكيفا قلت بل هو باعتبار مفهوم الكم متضمن لمفهوم الانقسام ومفهوم الانقسام ليس انقساما بالفعل
واذ لا الوجود الذهني لا يستدعي الا حصول مفهومات الاشياء ومهياتها في الذهن لا حصول افرادها وانحاء وجوداتها
لان انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن اخر ممتنع فقد ظهر وتبين بما ذكرناه ان شيئا
من المعقولات الذهنية من حيث مهيته ومعناه ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات بمعنى ان يكون فردا لها
بل مقولة من المقولات اما نفسها او ماخوذا في معناها واما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناشئة لها من
مقولة الكيف بالعرض لا ان الكيف ذاتي لها واصل الاشكال وقوامه على ان جميع المقولات ذاتيات لطبايع الافراد
بجميع الاعتبارات وهو ما لم يقم عليه برهان ولا حكم بعمومه وهو الذي جعلت الافهام صرعى وصيرت الاعلام حيارى في المنهج
الثالث انه قد اشرنا ان الصور الحسية نحو الخز من الوجود هي مع محسوسيتها وجزئيتها غير قائمة بمادة جسمانية مستحيلة

الوجود متفصلة كائنة فاسدة غير مجردة عنها قائمة بمبدعها وجاعلها وان العقل بالقياس الى مدركاتها الحسية والخيالية اشبه بالفاعل
المخترع منها بالمحل القابل ويستدل بكثير من الاشكالات الواردة على اثبات الوجود الذهني للاشياء التي سناها على كون النفس
محلا لها وان القائم بشيء لا بد ان يحل فيه ولنا براهين كثيرة على ثبوت ما ادعيناه مذكورة في موضعها فاذا ثبت ان قيام تلك
الصور الادراكية ليس بالحلول بل على وجه اخر لم يلزم الاشكال ولا محذور ولا حاجة ايضا الى القول بان الحاصل في النفس
غير القائم بها هذا ما قررنا في حال المدركات الحسية ظاهرية كانت او باطنية اذا تقرر هذا فنقول اما حال ادراك
النفس للصور العقلية من الانواع المحصلة فهو مجرد اضافة اشراقية حاصلة لها الى ذوات وصور عقلية واقعة في عالم
الابداع وتلك الذوات العقلية سواء كانت قائمة بانفسها كما هو راي افلاطن ومن تقدمه او واقعة في صقع من الربوبية
كما عليه اصحاب المعلم الاول الفلاسفة وان كانت صورا شخصية تشخصا عقليا كليا غير محمولة على هذه الجزئيات والاشباح
المندرجة تحتها لكن النفس لضعف بصرها العقلي وقصورها وكلالها عن المشاهدة القوية ما دامت في هذا العالم لا يتيسر لها
معاينة تلك الذوات على وجه التعيين بل على سبيل الابهام فان الابهام والعموم منشاه قصور وجود الشيء اما بحسب وجوده
لنفسه او بحسب وجوده لمدركه فان ضعف الادراك قد يكون منشأ الاشتراك كما يرى شخص من بعيد او في هواء مغبر يحتمل
عند الرائي ان يكون زيدا او عمرا او بكرا وكذا قد يحتمل في البعيد ان يكون واحدا او متعددا واعلم ان حقيقة العلم مرجعها
الى نحو من الوجود به ينكشف الاشياء وليس العلم منحصرا في الكيفية النفسانية بل قد يكون جوهرا قائما بنفسه بل يكون واجب
الوجود كما في علمه تعالى لكن الكلام في العلم الذي هو من صفات النفس كالقدرة والارادة وهو حالة نفسانية به ينكشف
المعلومات ولا شك انه اذا علم شيئا فانفسنا عارض لها بعد ما لم يكن ومعلوم انه غير قابل للقسمة ولا النسبة في ذاته
فيكون كيفية نفسانية والعلم بهذا المعنى لا يلزم ان يكون متحدا مع المعلوم والذي يتحد بالمعلومات هو وجودها منكشفة
على نفسها او على غيرها اما الكلام في نحو ارتباط المعلومات بالنفس هل نحو الحلول فيها او لا وقد علمت انها ليست حالة
فيها فلم يلزم كون شيء واحد جوهرا وعرضا الاشكال الثاني انه اذا كان علمنا بالاشياء الخارجية مستلزما لحصول مهيتها
وصورتها المطابقة لها يلزم ان يكون لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فردا شخصيا مجردا عن المادة ولواحقها من
المقدار والاين والوضع واشباهها ايكون ذلك الفرد المشخص كليا ونوعا بيان ذلك ان كل نوع جسماني تعقلناه
فعلى ما قررتم يوجد مهيته وحقيقة معناه في الذهن فلا يخلو اما ان يوجد مهيته فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة
ابهامه وعمومه او يتشخص والاول محال اذ الوجود لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم بما هو مبهم غير معقول والثاني يستلزم
ان يوجد في ذهننا من الانسان مثلا شخص انساني عقلي مجرد عن الكم والوضع والاين وساير الصفات الجسمانية
اذ لو قارنته لم يجز ان يحصل في العقل على ما ثبت من امتناع حصول الجسماني في المجرد العقلي وكذا حصل من الفرس فرس
عقلي ومن الشجر شجر عقلي ومن الحجر حجر عقلي والتالي باطل فكذا المقدم والجواب عنه في الشهور ان الموجود في الذهن
وان كان امرا شخصيا الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فردا من حقيقة ذلك المعلوم الماخوذ منه جوهرا
كان او غيره نعم هو عين مفهوم ذلك الشيء الموجود في الخارج وقد علمت ما ذكرناه في دفع الاشكال ان الماخوذ من
من الجواهر النوعية الخارجية وغيرها هو معانيها ومفهوماتها دون ذواتها واشخاصها ثم ليس من شرط حصول معنى
في موجود وتضمنه اياه ان يكون ذلك المعنى صادقا عليه والا ان يكون ذلك الموجود فردا ومصداقا لذلك المعنى
فان الانسان مثلا متضمن لمعاني الجماد والنبات لحفظ التركيب والنمو والتوليد مع انه ليس جمادا ولا نباتا و
اما كلية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار ملاحظته مطلقا عن الخصوصيات الذهنية والخارجية
ولا محذور في كون شيء واحد كليا باعتبار وشخصيا باعتبار اخر سيما بالقياس الى الوجود الخارجي والعقلي فان
الحجر ملح وارتكب مرتكب ان الانسانية التي في الذهن مثلا يشارك الانسان في الحقيقة النوعية والجوهرية وقبوله
الابعاد والنمو والحس والنطق مع كونها حالة في الذهن ومحلها مستغن عنه فقد وقع فيما هرب عنه و

العجب ان المولى الدماد في مصر على جوهر الماهية الذهنية قائلا ان الجوهر ماهية من شانها انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وشنع على المقابل بكون صورة الجوهر التي في الذهن من باب الكيف مصرحا عن لزوم انقلاب الحقيقة ولم يعلم ان ورود الانقلاب على ما ارتكبه
اللزم والصق كما يظهر بادنى تامل فان صورة الجوهر الذهني يصدق عليها حد الكيف ايضا اللهم الا ان يلتزم في جميع الحدود التي
للانواع كلها الجوهرية والعرضية التقييد بكونها اذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا ويلزم عليه القول بالشبح والمثال اذ لا فرق
بين ان يقال هذه الصورة الحاصلة من الانسان كيفية نفسانية وليست بجوهر بالحقيقة ولا قابل للابعاد والانام ولا حي ولا
ناطق وبين ان يقال الجوهر بمعنى انها لو وجدت في الخارج كانت جوهرا وكانت لا في موضوع واذا وجدت في الذهن كانت قابلا للابعاد
ونامية وحيا ذا حس ونطق فاذا لم يكن شيء بالفعل جوهرا ولا ذا ابعاد ونمو واغتذاء وحس وحركة ونطق فكيف يكون انسانا فالحق
ان هذه المفهومات الكلية الحاصلة في الذهن كمفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية هي نفس ماهيات تلك الانواع
اي محمولة على انفسها بالحمل الذاتي الاولي ولا ريب ان الوجود الذهني لا يعطي اكثر من هذا في العقليات والكليات واما في وجودها
العقلي فيمكن على انحاء مختلفة في القوة والضعف والظهور والخفاء فقد يكون على وجه ضعيف كوجود الاشياء في المرآة فان النفس
بحسب صفائها وطهارتها ربما يتجلى لها شيء من الحقايق الملكوتية وهذا الصفاء والتقدس هو المعبر عنه بالكيفية النفسانية العملية
وليس امرا عدميا محضا بل قوة كمالية يحصل عقيب الاعمال الفكرية وهي بالحقيقة اشراق نور عقلي فايض على النفس يريها اي الماهيات
كاشراق الشمس على الابصار ويريها اي المبصرات ثم كلما اشتدت قوة النفس وقويت ذاتها اشتد ظهور تلك الحقايق عليها
وقوي وجودها عندها حتى صارت النفس عين تلك المعقولات كما ستقف عليه بالبرهان وتعلم ان الذات البسيطة كيف يصير
كل المعقولات ثم من كان مؤمنا بوجود عالم عقلي فيه صور الانواع الجوهرية كما عليه فلاطن وشيعته حسبما يجيء بيانه فله ان
ان يقول ان لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فردا له وجود مجرد عقلي متضمن لصفات ذلك النوع من الاعضاء والاشكال
والحركات والافعال والحس والشعور والحيوة وغيرها كلها على وجه عقلي وبالجملة يعد وحدة الوجود المادي الجسماني وتلك
الافراد هي اسباب نعالة لسائر الافراد الجسمانية لهذه الانواع وهي الصور العقلية لها في عالم الابداع ولا يلزم كون
المعقول من شيء صورة عرضية سيما المعقول من الجوهر فهو اولى بان يكون مستغنيا عن الموضوع وكذلك كون بعض
افراد نوع واحد اي ماهية واحدة نوعية مجردا وبعضها ماديا ما لم يقم على استحالته برهان والدليل الدال على ان افراد ماهية
واحدة لا يقبل التشكيك والتفاوت في الوجودات شدة وضعفا وكمالا ونقصا على تقدير تمامه انما يتم بحسب نشأة واحدة وموطن
موطن واحد لا بحسب النشأتين وباعتبار الوجودين والحق ان مذهب فلاطن وشيعته في وجود المثل العقلية والصور المفارقة
في غاية المتانة والاستحكام ولا يرد عليه شيء من النقوض والمطاعن التي اوردها عليه المشائين ونحن شيدنا اركانه واحكمنا بنيانه
بتوفيق الله وحسن تاييده واعتصامه الاشكال الثالث من العلوم النفسانية هو العلم بالتخيلات والمحسوسات فنحن اذا تخيلنا
في ذهننا افلاك عظيمة وكواكب دقيقة وجبال شاهقة وصحارى واسعة مع اشجارها وتلالها ووهادها وكل ذلك على الوجه الجزئي
المانع من الاشتراك فوجب على ما ذهبوا اليه محالان احدهما كون هذه الامور على تقدير عرضية العلم اعراضا ومعلوم انها
جواهر ليست باعراض والثاني ان يحصل تلك الامور العظيمة عند كيفية وقوة عرضت بخار حاصل في حشو الراس وكنا اذا تصورنا
زيدا مثلا مع اشخاص اخر انسانية يحصل في القوة الخيالية اناس متحركون موصوفون بصفات الادميين مشتغلون في تلك القوة
او في الدماغ بحرفهم وصنايعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشياء الروح التي في مقدم الدماغ فانها
قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار بان كليهما يقبلان التقسيم الى غير نهاية فان
الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما مما يقبل القسمة الى غير نهاية والجواب ان هذا انما يرد نقضا على القائلين بان وجود
الاشباح الجرمانية بالحلول في القوى الخيالية ولم يبرهنوا ذلك ببرهان واف ولا بدليل كاف كما لا يذهب على من يتتبع اقوالهم
واما على ما ذهبنا اليه من ان نسبتها الى النفس بواسطة تلك القوى بالصدور وانه ليس لهذه المحال وقواها الجرمية الا كونها مخصصا
لصدور تلك الصور والاشباح من النفس في عالمها الصغير الملكوتي ومظاهرا ومجالي لمشاهدة النفس اياها في عالم المثال الاعظم

كما هو رأي صاحب الاشراق تبعا للاقدمين من الحكماء الفرس والرواقيين فلا يرد نقضا ولا اشكالا من جهة لزوم انطباع العظيم في الصغير
ولا من لزوم اتصاف النفس بما لا يمكن اتصافها به كالحرارة والعدد والحركة والمقدار والوضع والاين وغير ذلك والحاصل ان هذه الصور
لا يرد على من اثبت المدركات الحسية والخيالية المدركة على الوجه الجزئي سوى هذا الوجود المادي المنفعل المستحيل الكاين الفاسد وجودا
آخر صوريا مجردا عن المادة فقد ذهب افلاطن الالهي وكثير من الحكماء الكبار والمتألهين اولي الايدي والابصار الى ان لهذه الموجودات المادية
وجودا في عالم آخر متوسط بين العقليات المحضة والماديات الصرفة اذ الموجودات العقلية والمثل الالهية مجردة عن المادة وتوابعها من الاين
والكم والوضع والمادة والطبع وامثالها بالكلية والموجودات المادية مغمورة في هذه الاعراض على وجه الانتقال والتجدد والاستحالة والحدوث
والزوال واما الاشباح التي في ذلك العالم فلها نحو تجرد بحيث لا يدخل في جهة ولا ينحصر في مادة ولا بينها تضاد ولا تزاحم ولا ايضا يحتاج وجودها
الى استعداد مادة بل يكفي ارادة الفاعل وادراكه ووجودها وجود ادراكي عين الحيوة والشعور وستعلم منا ان وجودها متحد بوجود
مدركها ولها نحو تجسم وتقدر وتشكل وبالجملة لها من هذه الصفات كلها الا انها على وجه بسيط كلها موجود بوجود واحد فلونها
عين رائحتها وطعمها وشكلها لكن على وجه اعلى وارفع كما يعرفه اهل الذوق وخلاصة ما ذكره الشيخ المتألة شهاب الدين المقتول لاثبات
هذا الوجود ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو رأي المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئي كما هو مذهب
الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة فحينئذ يحصل للنفس علم اشراقي حضوري على المرئي فيراه وكذلك صورة
المرآة ايضا ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورة تلك الصورة مرآتية بعينها كما ظن لانه يبطل كون الابصار بالشعاع
فضلا عن كونه بانعكاسه وليست ايضا منطبعة في المرآة ولا في جسم من الاجسام نسبة الجليد الى المبصرات كنسبة المرآة الى الصورة
الناظر منها وكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التي يدركها النفس بواسطتها ليست في الجليدية بل يحدث عند المقابلة
وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضوري فان كانت له هوية في الخارج فيراه وان كان شبحا محضا فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة فرأت تلك الاشياء
التي لا هوية لها في الخارج بواسطة المرايين بالعلم الحضوري بمثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من
الدماغ فاذن الصورة الخيالية لا يكون موجودة في الاذهان ولا في المواد والاعيان ولا في عالم العقول لانها مقدارية لا عقلية
فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال والخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل وهذا مذهب الحكماء
الاقدمين كافلاطن وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من المتألهين وجميع السلاف من الامم المختلفين
فانهم قالوا العالم عالمان العالم العقلي المنقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والصور الشبحية
ومن ههنا يعلم ان الصور الشبحية ليست مثل افلاطن لان هؤلاء العظماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهي
نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة في عالم الاشباح المجردة بعضها طالبة هي جهنم الاشقياء وبعضها
يتنعم بها السعداء من المتوسطين واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا عند الانوار الالهية والمثل
الربانية **حكاية حكمية** اعلم انا من نؤمن بوجود هذا العالم على الوجه الذي ذكرناه لكن المخالفة بيننا وبين ما قرر صاحب الاشراق
بوجوه احدها ان الصور المتخيلة لنا موجودة في صقع نفسنا وفي عالمنا الخاص لا في عالم المثال الاعظم لبراءة ذلك العالم عن الصور الجزئية
الباطلة واضغاث الاحلام ونحوها وثانيها ان هذه الصور التي ندركها هي من افعال نفوسنا لا انها ثابتة من غير تأثير النفس وجعلها
اذ مدار الادراك على العلاقة الوجودية كما برهن في مقامه وثالثها ان القوة الخيالية عندنا جوهر مجرد عن البدن وقواها وان لم يكن
جوهرا عقليا وهي عين النفس الحيوانية وعين الناطقة قبل صيرورتها عقلا بالفعل والصور الخيالية موجودة بتوجه النفس اليها بالالتفات
بفناء توجهها والتفاتها اليها عند استخدامها المتخيلة والنفس وقواها الادراكية وصورها الخيالية والحسية كلها عارجة عن هذا
العالم عالم الماديات والاموات في صقع ادراكي وليس لهذه الماديات وجود علمي حضوري اذ كل جزء من اجزائها المقدارية الوضعية غائب
عن ساير الاجزاء وعن الكل وبالعكس فالكل غائب عن الكل وعن كل ما له نسبة كائنة اليها ولهذا لا بد في ادراكها من اخذ صورة تجرى
مجردة صرفا من التجريد حتى يكون وسيلة الى الشعور بما في الخارج وتلك الصورة هي المشعور بها بالذات دون ما في الخارج الا بالعرض
وتابعها ان الابصار عنده باضافة النفس الى ما في الخارج عند المقابلة وتحقق الشرائط وقد علمت بطلانه بان ما في الخارج لا يحضر

له عند المدلسوا اما عندنا فتصوير النفس عند تحقق الشرايط صورة مطابقة لما في الخارج موجودة في عالم النفس ايضا والفرق بين الاحساس
والتخيل عندنا بزيادة الشرايط في الاحساس من وجود المادة ومقابلتها وارتفاع الحجاب وسلامة الحاسة واستعمال النفس اياها كفتح
العين وكذا في رؤية الاشياء بتوسط المرآة والتي يراها الاحول من الصورة الثانية واذا اشتدت عين التخيل كما في الاخرة صارت عين
التخيل متحدة مع عين الحس كما يبتني عليه احوال المعاد الجسماني وهو من العلوم التي اختص بدركها العلماء المقتبسون نور الحكمة من مشكاة
النبوة لا المقتصرون على النظر البحثي والفكر المنطقي من غير تصفية وتجريد ورياضة وتطهير عن وساوس النفس وشوائب
الطبيعة والحس والله ولي التوفيق **تدقيق وتحصيل** قد سلك بعض الاماجد في دفع الاشكال مسلكا دقيقا كاد
ان يكون قريبا من التحقيق قد مهد لبيانه مقدمة وهي ان مهية الشيء متاخرة عن وجوديتها بمعنى ان الشيء ما لم يصير موجودا لم يكن
مهية من المهيات اذ المعدوم الصرف ليس له مهية اصلا وليس شيئا من الاشياء قال فان قيل فما يصير موجودا ثم يصير مهية اما هذه المهية فيصير
هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية وهو ظاهر البطلان او مهية اخرى وهو افحش مثل ان يقع وجد الفرس فصار انسانا قلت
لا حصر بل يتصور شق ثالث اما اولا فلان هذا التقدم رتبي لا زماني وارتفاع النقيضين في المرتبة جايز واما ثانيا فلان معنى قولنا
وجد فصار انسانا ليس انه وجد شيء معين فصار انسانا حتى ينافي التردد بان هذا الشيء اما الانسان او غيره بل هنا امر
واحد هو الانسان وموجوديته تحققه وحصوله من حيث هو موجود اولى بالحصول منه من حيث هو انسان اقول الاولى ان يقال ان الوجود
وان كان وجود مهية معينة هي الانسان لكن كونه وجودا هو الاصل في الجعل والتحقق وهو مصداق لمفهوم المهية والمهية غير
مجعولة الا بالعرض وتقدم الوجود على المهية ضرب اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة حري بان يسمى التقدم بالحقيقة لان
الوجود هو الحقيقة الاصلية والمهية كالحكاية والظل له قال اذا تمهد هذا نقول لما كانت وجودية المهية متقدمة على نفسها
مع قطع النظر عن الوجود فلا يكون هناك مهية اصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود
الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان يتبدل المهية ايضا فاذا وجد الشيء في الخارج كانت له مهية ما جوهرا او كم او من مقولة اخرى واذا
تبدل الوجود وجد في الذهن انقلب مهية وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الوجود
الذهني باق على حقيقته الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء الخارجية
بانفسها حاصلة في الذهن بل امر اخر مباين له قلت ليس للشيء بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجود من حقيقة معينة يمكن
ان يبقى هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلب كيفا واذا وجدت الكيفية
الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فان كان المراد بوجود الاشياء لنفسها في الذهن وجودها فيه وان انقلبت
حقيقتها الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها بوجدها في الذهن باقية على حقيقتها الخارجية فلم يقم عليه دليل اذ مؤدى
الدليل ان المحكوم عليه بالاحكام صادقة يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه بها ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود
بل بحسب نفس الامر فيجب اذ يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلبت حقيقته بتبدل الوجود فان قلت
انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الذهنية والخارجية مادة مشتركة يكون بحسب الوجود الذهني كيفا وبحسب الوجود الخارجي
من مقولة المعلوم كما قرروا الامر في الهيولى المهملة في ذاتها عن الابهام فيصير باقترانها كل صورة عين حقيقتها وظان ان بينهما المادة
مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب امر في صفة كانقلاب الابيض اسود او في صورة
كانقلاب الهواء ماء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة بينهما نعم يفرض العقل
لهذا الانقلاب امرا عاما بينهما هذه خلاصة ما ذكره صدر اعاظم الفضلاء واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على
لادنى بصيرة ان انقلاب الحقايق غير معقولة بل المعقول منه ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى او الموضوع من صفة الى اخرى واين
شعري ما هذا الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا وجد في الذهن كان مهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة
مع تعدد المهية ثم تقدم الموجودية على المهية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة
كانت او متاخرة لا يغير حقيقة المعروض فانها انما يعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل

فى الذهن مغايرا بالمهية للحاصل فى الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهنى وما ذكره من ان حصول المهية
فى الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب الى مهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد فى الدار اعم من ان يبقى فيها على ما
كان او ينقلب فيها الى عمرو مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلا
لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر واخرى غيره والفطرة السليمة يكفى مؤنة هذا البحث وانت تعلم
ان القايل بالشبح لا يعجز ان يقول ان الشبح لو وجد فى الخارج يكون عين المعلوم الخارجى بل هو قائل بذلك وانه يتوجه على ما
ذهب اليه ان يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفسانى فى الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو وجد
الجوهر الخارجى فى الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قايما بالنفس بل يقول ان الكيف النفسانى القايم بالنفس موجود فى
الخارج كسائر الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجى عين الجوهر فلا يصدق عليه انه لو وجد فى الخارج
لكان عينه فانه حال قيامه بالنفس موجود فى الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اى قايم
بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قايم بالنفس ولا يكون جوهرا كيف والكيف النفسانى القايم بغير
النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد به انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الى الجوهرية
يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار فى الشبح ايضا هذا خلاصة كلام معاصره الجليل معترضا عليه واكثره خارج عن
التحقيق وان كان موافقا لظواهر اقوال الحكماء كالشيخ وغيره من قولهم ان الاشياء بانفسها حاصلة فى الذهن وان انقلاب
الحقيقة مع وفرعلمت سابقا ان انقلاب الحقيقة له صورة صحيحة وهو ان للوجود استحالة ذاتية وحركة جوهرية لا بمجرد تبدل
صورة الى صورة بالكون والفساد مع بقاء المادة بشخصها بل على النحو الاتصالى التدريجى فى نفس الصورة ووجودها ثم علمت
ان تقدم الوجود على المهية بالوجه المذكور هو الحق الذى لا يعتريه وصمة ريب ولا قصور لانه الموجود بالحقيقة والمجعول بالذات و
المهية كظل وحكاية له وليس صفة للمهية كالسواد واتصاف المهية به فى ظرف التحليل كاتصاف الشئ بالذاتى المقوم وكاتصاف الجنس
بالفصل والمادة بالصورة فيبطل قوله اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا يغير حقيقة المعروض ثم لا يخفى عليك حسبما اشرنا
اليه سابقا ان عدم انحفاظ المهية بين الوجود الذهنى والخارجى مشترك الورود على كلا التحريرين وجميع ما اورده هذا الخبير
عليه وارد على نفسه كما يظهر بادنى تامل فان الموجود فى الذهن الذى هو عرض قايم بالذهن لا يمكن انتقاله بعينه الى الخارج ولو
انتقل اليه كان عرضا موجودا لا فى موضوع وهو ممتنع والجوهر من اقسام الممكن الوجود وكذا ان اراد بالخارج الخارج من النفس و
اعلم ان القصور والخبط فى كلام هذين التحريرين انما نشا من الخلط بين الطبيعة والفرد والمهية والوجود وتوهم ان كلما يكون
حاملا معنى ذاتى لشئ يجب ان يكون من افراد ذلك المعنى وهما وغيرهما من نحذ وخدوهما لم يتدبروا فى معنى قول الشيخ والحكماء
ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود فى الاعيان لا فى موضوع اذ المراد منه ليس الا ان الموجود فى الذهن من الجوهر نفس
مفهوم الجوهر لا ان ذلك المفهوم صادق عليه الموجود فى الاعيان لا فى موضوع وكذا الموجود فى الذهن من الحركة نفس مفهوم كمال ما
بالقوة لا شئ يصدق عليه انه كمال ما بالقوة وكذا القياس فى غيرهما فعلى هذا لا حاجة كما توهمه هذا الخبير المشهور بالتحقيق
بزيادة قيد اذا وجد فى الخارج فى عنوانات المقولات فالمعقول من الجوهر مثلا نفس المعقول منه لا ان شيئا يصدق عليه ذلك
المعقول لان ذلك غير لازم الا فى بعض المفهومات الذهنية كمفهوم الكلى ومفهوم الممكن ومفهوم الوجود المطلق فالفرق حاصل
بين مفهوم الموجود فى الاعيان لا فى موضوع وهو الجوهر الذهنى وبين ما يصدق عليه هذا المعنى وهو الجوهر الخارجى فان
لا مناقاة بين الجوهر الذهنى والكيف النفسانى الخارجى والانقلاب فى الوجود يقتضى تبدل المهية بلا شبهة واما الامر المشترك بين
الموجود الخارجى والمعقول على طريقتنا هو كون المعقول نفس ماهية الموجود الخارجى ولا حاجة الى تكلفات ارتكبه السيد الصدر
فى بيان الامر المشترك وغاية ما قيل فى ذلك من قبله هو ان لكل من الحقايق العينية ربطا خاصا بصورة ذهنية يقال لاجله انها
صورته الذهنية ويجد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك انها لو وجدت فى الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يصير وجود
كل شئ وجود كل شئ آخر لانه فرق بين ان يقال لو وجد آ فى الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كان عين ب وبين ان يقال لو وجد آ

في الخارج كان عين تبعة قولك اذا وجد الكيف النفساني في الحقيقة الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض
وجوده الخارجي فقط لا مع انحفاظ كونه كيفا نفسانيا فان وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته اذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود
الذهني والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجي فوجود الامر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته الى الحقيقة الخارجية
او متضمن لهذا الانقلاب فليتامل فيه ما فيه والحق ما اشرنا اليه ويمكن توجيه كلامه بوجه اخر اقرب الى الحق وابعد عن المناقشة
المذكورة وهو انه لما قام البرهان على ان الحقايق العينية ذاتيات بها يصدر افعالها واثارها الذاتية التي هي مبادي تعرف
الذاتيات وامتيازها عن العرضيات واذا حصلت تلك الذاتيات في النفس كانت صورا علمية تابعة للنفس صفات لها مع بقاء مفهوماتها
وصارت لها حقايق عرضيات ككونها اعراضا للنفس وكيفيات لها وكونها كيفية علمية وككونها هذا النوع من الكيفية العلمية فتلك المعاني
والذاتيات ليست لها في ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة اصلا لا جوهرية ولا عرضية بان يصدق عليها شيء من الحقايق فان كان شيء منها
من حيث الوجود لا يستدعي موضوعا يقوم به كان جوهرا والا كان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتي ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان كان
مقتضيا للنمو والتغذي كان ناميا وقس عليه الحساس والصاهل والناطق فظهر ان انتزاع الذاتيات من الذوات انما يمكن بشرط وجود
الذوات في الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم يلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لان ينتزع منها ذاتيات
اخرى هي ذاتيات العرض كالعلم والكيف وغيرهما وان لوحظت مطلقة عن الوجودين لا يحمل عليها وهي نفس مفهومات تصورية بل لم يصلح
لان يشار اليها شيء ولا يحكم عليها فانها لاطلاق الصرف والابهام البحت اذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ المهيات هو ان الذهن عند
تصور الاشياء انما يلاحظ هذه الصورة الذهنية لا من حيث تعينها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها الخارجي الذي به تتعين
مقولة من حيث انه جوهر مثلا وجسم ونام ويحكم عليها بما يقتضيه حقيقتها العينية وينتزع عنها الذاتيات وليس في هذه الملاحظة
كونها موجودة في الذهن مشعورا به وملحوظا اليه ولا ايضا كونها كيفا ولا علما محفوظا بالبال وهذه الذاتيات وان حصلت في الذهن
لكن لحصول افرادها بل بانها انحفظت مهياتها فما وجد من الماء مثلا عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو
كيفية نفسانية فانه يحصل للذهن عند ما حذف عن اشخاص المياه الموجودة في المواد الجزئية تشخصاتها وعوارضها اللاحقة قوة وبصيرة
روحانية ينظر الى حقيقة واحدة هي مبدأ المياه الجزئية وكوشف له مفهوم كلي يصدق عليها فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مرآة
لنعرف احوالها واحكامها الخارجية وذاتياتها وعرضياتها كما لوحنا اليه سابقا وعلى هذا يحمل كلام القوم في معنى انحفاظ الذاتيات
في نحوي الوجودين هذا ما اردنا ان نقول في توجيه كلام هذا القايل المذكور وليعلم ان كلام المتاخرين اكثره غير مبني على اصول
صحيحة حقة برهانية او كشفية بل على تابعات مقبولة ومشهورات محمودة ولذلك من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق انما جاء بالخاص
منع ونقض وزيادة قدح وجرح فاصبحت مؤلفاتهم معارك الاراء ومصادم للاهواء وصارت تراكم المناقضات كظلمات بعضها
فوق بعض فما خلص عن ذيابيرها الا الاقلون ونحن انما بسطنا القول في هذا المبحث لكونه من مزلة الاقدام ومضال للافهام و
ومن الله العصمة والتوفيق وبيده افاضة العلم والتحقيق **قوله** ولقائل ان يقول فما هية العقل الفعال اه صورة هذه الشبهة
انه يلزم التناقض على الحكماء في قولهم احد هما قولهم ان العلم بالجوهر اي المعقول من الجوهر عرض وثانيهما ان المعقول من الجواهر
المفارقة لا يخالف موجوداتها والجواب بمنع الكلية في كلا القولين فان احدا من الحكماء لم يقل بان المعقول من كل جوهر عرض بل
المعقول من الجوهر الذي وجوده في المادة مقيدا بالوضع والحيز وغيرهما من الاغشية والاغطية ولم يقل ايضا كل معقول من
جوهر مفارق لا يخالف موجوده بل المراد ان تعقل ذاته لذاته لا يحتاج الى صورة زائدة على ذاته فهو معقول لذاته سواء عقله
غيره او لم يعقله وان تعقله لذاته لا يحتاج الى نزع وتجريد يتولاه العقل فان الجواهر الخارجية على ضربين منها ما وجوده الخارجي
وجود مادي ذو وضع واقع في الجهات والاوضاع ومثله لا يكون معقولا ابدا الا بصورة اخرى مطابقة لها لان المعقول
ما يمكن اشتراكه بين كثيرين والمحدود في حصة المحسوس فحيزه المخصوص بوضع كيف يساوي نسبته الى القريب والبعيد والكبير و
الصغير والحاضر والغائب فلا بد في كونه معقولا من صورة اخرى ليس وجودها هذا الوجود وتلك الصورة لا بد ان يكون وجودها
في نفسها ومعقوليتها وكونها عند العاقل شيئا واحدا بلا اختلاف ومنها ما وجوده الخارجي وجود امفارقا عن المادة ولوازمها

ومثله لا يحتاج في كونها معقولا الى وساطة صورة اخرى ولا الى تعمل من تقشير وتجريد يتولاه العاقل لها فهو بنفسه معقول المنفسه
لان التعقل ليس الا حصول ماهية شيء لشيء ولا شك في ان الذات المجردة حاصلة لذاته لا لغيره كالاعراض والصور المادية فيكون
معقولة لذاتها اذ مرجع العلم والتعقل الى الوجود فان قلت فيكون الهيولى والاجسام عاقلة لذاتها اذ وجودها حاصل لذاتها
قلنا اما الهيولى فليس لها وجود الا بالقوة واما الاجسام فقد علمت منا ان لا حضور ولا جمعية لوجودها عند نفسها فان
ذا الابعاد والامتدادات من الامور الضعيفة الوجود المترجح وجودها بعدمها وحضورها بغيبتها وفعليتها بقوتها ونورها
بظلمتها وكذا الصور النوعية الحالة في الاجسام حكمها في الانقسام والانقسام حكم نفس الاجسام **قوله** واما اذا قلنا
ان هذا المعقول منها آه يريد انا لم نقل في شيء من المواضع ان هذا المعقول في نفوسنا من الذوات المجردة القائمة بذواتها هو
هي من كل وجه كما في العلم الحضوري بها او هو مثلها كما في العلم الحصولي بالمهيات من حيث مفهوماتها وكذا لم نقل ايضا انه لا بد
في وجود المعقول منها لنا ان يحصل ذاتها بعينها في النفس بل هذا شيء قد ابطلناه واحلنا القول به في كتاب النفس وانما الذي
هو الحق ان كونها معقولة لذواتها هو نفس وجود ذواتها فلا يحتاج في تعقلها لذواتها الى صورة غير ذواتها لان وجود
ذواتها ومعقوليتها وعاقليتها وعقلها كلها شيء واحد بلا اختلاف حيثية ولا تغاير جهة فان قلت وجود الذوات المفارقة
وعاقليتها لذاتها شيئا واحدا لكنا اذا عقلناها عقلناها عاقلة لذاتها وليس كذلك بل نحن بعد حصول علمنا بوجودها
نحتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى استيناف برهان آخر مؤلف من مقدمات غامضة وبطلان التالي يستلزم بطلان
المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقليتها ومعقوليتها لذواتها قلنا علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في
ذهننا وتلك الصور الحاصلة منها وجوداتها في انفسها هو بعينها وجودها لنفوسنا لا وجودها لذوات تلك فمقتضى قاعدة
العلم التي هي عبارة عن وجود شيء لشيء ان يكون تلك الصور المعقولة منها معقولة لنا لا معقولة لنفس تلك الصورة حتى يلزم من
تعقلنا لها بهذه الصورة تعقلنا لكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر حينئذ
كذلك لكن ليس علمنا بها ما دمنا في عالم الطبيعة الا بنحو حصول صورة منها في نفوسنا **قوله** فان ذاتها مفارقة ولا
يصير نفسها النفس الانسانية هذا شروع في اقامة البرهان على امتناع ان يصير العقل الفعال او شيء من الجواهر المفارقة بوجودها
العيني صورة للنفس الانسانية وذلك لوجوه من اللوازم الفاسدة وفساد اللازم يقتضي فساد الملزوم وتلك الوجوه احدها
انه لو حصلت ذاتها النفس يلزم ان يبقى ساير النفوس فارغة عنها جاهلة بها وهو مع بيان اللزوم ان الذات الواحدة بعينها المتنع لها حصولات
متعددة فكما ان الشيء الواحد يستحيل حصوله في امكنة فوق واحد فكذا يستحيل وجوده لمحال او موضوعات فوق واحد وبالجملة فالذات
الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد وصورة واحدة وقد استبد بها نفس واحدة فما لم يبطل عنها لم يحصل لغيرها وثانيها انه يقتضي
كون العقل الفعال بذاته صورة لنفس انسانية ان تعلم تلك النفس جميع العلوم الحاصلة في ذلك العقل فلا يعزب عن علمها مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء كما هو شان ذلك العقل وهو مح وثالثها انه يلزم حدوث العقل المفارق وهو مح وذلك لان هذا النحو من الوجود
حادث بالضرورة لان النفس حادثة كما دل عليه البرهان فما يوجد لها اولا اليس دليلا ان وجود شيء لشيء تفرع على وجوده متاخر عنه
وان كان غيره بالعدد يلزم هذا الخ مع مح آخر وهو تعدد اشخاص نوع واحد من الجواهر المفارقة وقد ثبت استحالته **قوله** لم
وما قيل ان شيئا واحدا بالعدد الخ لما ذكر في الاستدلال على نفي حصول الذات المجردة في عقل بشري بانه يلزم من ذلك ان يبقى
النفوس الاخرى غير مدركة لها كان فيما ذكر موضع شك وهو انه لا يلزم من حصول صورة عقلية له عقل بشري بقاء ساير العقول
البشرية فارغة عنها لجواز ان يكون شيء واحد صورة لمواد كثيرة عقلية او خارجية لا بان يؤثر فيها فاشار الى دفع هذا الاحتمال بانه
يعلم بادنى تفكر واحالة بيانها الى المذكور في علم النفس والمذكور فيما سياتي من مباحث المهية ولا شك ان حصول صورة واحدة بالعدد
لمواد كثيرة امر مح سواء كانت المواد مؤثرة فيها او لا وسواء كانت المواد جسمانية او نفسانية ولعل منشأ هذا التوهم ان كثيرا من الناس ظنوا
ان الكلي الطبيعي كمهية الانسان لا يشترط قيد آخر من العموم او الخصوص او غيرهما امر واحد بالعدد ويوجد في مواد كثيرة فان المعقول
منه في الذهن هو بعينه الموجود منه في الخارج وكذا المعقول منه في الاذهان المتعددة والنفوس الكثيرة صورة بعينها منطبعة فيها

ويجيء في مباحث الكليات منشأ هذا الظن وان وحدة الماهية الواحدة ليست وحدة بالعدد بل وحدة بالمعنى والحد ويكون منشأه ان
القائلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة زعموا ان المدرك لنفوسنا في كل تعقل لماهية كلية هو احدى تلك الصور فادراكنا
لماهية الفرس مثلا عبارة عن ملاحظة صورة الفرسية التي في ذلك العالم وكذا في ادراكنا الكل ماهية ويحتمل ايضا ان يكون منشأه
ما ذكر عن فرفوريوس من اتحاد النفوس الكاملة بالعقل الفعال فالمعقول الهيولانية على مذهبه يصير مواد مصورة بالعقل متحدة
به وهذه الاقاويل باطلة عند الشيخ **قوله** وقد اشرنا الى الحال في ذلك وقد ذكرنا ان سبب هذا التوهم احد الاقوال المذكورة فالذي
سبقت الاشارة من الشيخ الى ابطاله في علم النفس هو ما قال في الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات
من ان الانسانية المقارنة لخواص زيد ليس بعينها الانسانية التي يقارن خواص عمرو كان ذاتا واحدة هي لزيد وعمرو بل الانسانية في الوجود
متكثرة فلا وجود لانسانية واحدة مشتركة فيها كلي في الوجود الخارج حتى يكون بعينها انسانية زيد وعمرو وهذا يستبين في الصناعة
انتهى فهذه اشارة الى ابطال المذهبين الاولين وما قال في الفصل السادس من تلك المقالة ان النفس يعقل بان تاخذ في ذاتها صورة
المعقولات مجردة عن المواد وكون الصورة مجردة اما ان يكون بتجريد العقل اياها واما ان يكون لان تلك الصورة في نفسها مجردة
عن المادة فيكون النفس قد كفت المؤنة في تجريدها والنفس بتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عاقلا ومعقولا واما تصورها
لهذه الصور فلا يجعلها كذلك فانها في جوهرها في البدن عقل بالقوة وان خرج في امور ما الى الفعل وما يقال من ان ذات النفس يصير هي
المعقولات فهي من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم ان شيئا يصير شيئا اخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون الى اخر كلامه فهذه
اشارة الى ابطال المذهب الاخير وان لنا في تصحيح ذلك المذهب خوضا عظيما لا يسبقنا احد من فلاسفة الاسلام ذكرناها في باب
العقل والمعقول من كتابنا الكبير وسنعود اليه في هذا الشرح عند مباحث علم الباري جل ذكره وكذا لنا في تصحيح القول بالمثل النورية
والصور الالهية خوض عظيم وتحقيق عميق كما سيظهر لك عند كلامنا في الصور والتعليميات والمراد بقوله وسنخوض بعد الى خوض
في ابانة ذلك هو ما قد بين في المقالة الخامسة من تحقيق كيفية وجود الطبائع الكلية وكيفية كليتها واشتراكها بين كثيرين وابطال كون
الموجود من كل منها في موضوعات متعددة او في اذهان متكثرة واحدا بالعدد بل الموجود منه في كل مادة خارجية او عقلية غير
الموجود منه في مادة اخرى او عقل اخر بالعدد وشنع على من زعم ان الطبيعة الواحدة بالعدد موجودة في مواد واذهان متعددة
او ما ذكره في ثاني المقالة السابعة في ابطال القول بالمثل **قوله** فاذن تلك الاشياء انما يحصل في العقول البشرية اما لما ابطل
كون الذات المجردة العقلية حاصلة بهويتها العينية في نفوسنا اراد ان يبين كيفية علمنا بها اذ العلم بالشيء عبارة عن حصول
المعلوم للعالم به وحيث ان العلم بالشيء منحصر في احد امرين اما حصول هويته العينية للعالم به حتى يكون وجود المعلوم في نفسه
ووجوده للعالم شيئا واحدا بالذات كما في علم المفارق بذاته وعلمنا بالصور الحاصلة في ذواتنا واما حصول ماهيته ومعناه دون
هويته ووجوده وبطل كون علمنا بالذات العقلية الخارجية على الوجه الاول فبقي الحق انه على الوجه الثاني ولهذا فرع على ابطاله
ان الحاصل من تلك الذوات في العقول البشرية انما يكون معاني ماهياتها اي المعاني التي هي ماهياتها لا ذواتها اي اشخاصها ولا
فرق بينها وبين غيرها من الجواهر الخارجية المادية في ان الحاصل من كل منها في نفوسنا ليس ذواتها بل معانيها وماهياتها الا
في شيء واحد وهو ان تلك الجواهر لكونها مغشاة بالغشية خارجة عن ماهياتها من كم وكيف واين ومتى وغيرها فلا يحصل
لب ماهياتها في الذهن الا بعد تقشيرات وتجريدات عن هذه الملابس والقشور وذلك بخلاف الذوات العقلية فانها لا يخالطها
امور غريبة مؤثرة في وجودها يجعلها بحال غير ما هي عليها في انفسها فلا يحتاج تعقلها الى تجريد مجرد وتطهير مطهر بل اذهب الله
عنهم الرجس في اصل الفطرة وطهرهم تطهيرا وههنا بحث وتحقيق وهو ان القوم حتى الشيخ ومن تابعه زعموا ان المانع من تعقل
الماهيات الخارجية كونها مخلوطة بعوارض غريبة وان كل تعقل بل كل ادراك لا بد من تجريد للمدرك عن العوارض كلها او بعضها و
مراتب الادراكات حسب مراتب التجريدات فالحس يجرد الصورة عن الكل الا عن الاضافة الى المادة والعقل يجردها تجريدا كاملا
وليس الامر كذلك عندنا فان الكم والاين والوضع لو كان شيء منها مانعا عن التعقل لما امكن تعقل شيء منها نعم العقل يميز بين
الذاتي والعرضي وبين الجنس والفصل وبين النوع والشخص والماهية والوجود بخلاف الحس فانه يرى ويشاهد المركب والمجموع شيئا

وهذا لا يقدر على التمييز بين العارض والمعروض ولا بين الاجزاء المتحدة في الوضع وانما المانع من التعقل نحو الوجود الحسي والخيالي
والمادي وكذا المانع من التخيل والاحساس نحو الوجود المادي فمدار التعقل والادراك للامور الخارجية على تبدل نحو الوجود
الادنى بالوجود الاشرف فالوجود اذا كان ماديا محضا لا يمكن ادراكه اصلا لا لتركيبه واختلاطه بالامور الغريبة العارضة بل لكونه ذا وضع مكاني
وذا جهة من الجهات المادية فلا حضور لذاته ولا قيام له عند موجوده كما مر سابقا من البرهان على ان المادي الخارجي سواء كان جوهرا او
عرضا لا يمكن ادراكه اصلا فاول درجات الادراك هو الاحساس فان الحس يصير ايضا صورة المحسوس بشرط حضور المادة المناسبة لها
والصورة التي يشاهدها الحس غير الصورة التي في المادة ولها نحو اخر من الوجود الطف واشرف واقوى من التي في المادة وهي عندنا غير
قائمة بالجسمانية من عين او جلدية بل قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل ما ثلة بين يديها يشاهدها بنفسها لا بصورة اخرى لان وجودها
وجود نوري ادراكي ثم بعدها درجة الادراك الخيالي والخيال عندنا جوهر مجرد عن البدن وعن هذا العالم كله ولكن ليس مجردا عقليا بل هو
موجود في عالم ادراكي جزئي ونشأة جوهرية قائمة لا في مادة ولا في مظهر اخر كما ظن القائلون بعالم المثال لان ذلك العالم مستقل عيني وجوده
العيني عين الشعور والادراك والصور الخيالية غير محتاجة في وجودها وبقائها الى حضور مادة جسمانية ولا هي موجودة في الدماغية
وانما هي كالمرآة مخصصة معدة للنفس على تصور تلك الصور في عالمها الخاص الادراكي ثم درجة الادراك العقلي والوجود العقلي وهو
فوق النشأتين وغاية العالمين ومدركه من الانسان هو العقل النظري البالغ الى رتبة العقول الفعالة بعد خروجه من القوة الى الفعل و
صيرورته انسانا عقليا بعد كونه انسانا حيوانيا بشريا فدرجات الانسان على حسب درجات ادراكاته ومدركاته ثلثة كما ان العالم ثلثة فالانسان
الحسي مدرك المحسوسات والانسان النفساني اعني الخيالي يدرك المثاليات والصور الغائبة عن هذه الحواس بحواس باطنة نسبتها الى هذه
الحواس كنسبة النفس الى البدن واللب الى القشر والانسان العقلي يدرك صور المفارقات العقليات بل هذه الدرجات ثابتة لجميع انواع
الطبيعية فما من نوع من هذه الانواع الا وله صورة طبيعية وفوقها صورة مثالية وفوقها صورة عقلية فالطوبية واما الوهم فهو
ليس الا اضافة العقل الى الطبيعة ومدركاتها هي بعينها مدركات العقل مضافة الى الطبايع الشخصية وليس له درجة مستقلة في
الوجود ولا المدركات عالم اخر وهذه امور ذكرناها ههنا على سبيل الحكاية مجردة عن البرهان اذ ليس في ههنا موضع بيانها والغرض
ههنا ان ليس كل ادراك كما هو المشهور بتجريد الذات المدركة عن الزوايد فان حكم الزوايد كحكم اصل الذوات في امكان تعلق الادراك
الحسي والخيالي والعقلي اليها بل كل ادراك انما هو بنحو من الوجود اشرف وانور من هذا الوجود المشوب بالاعدام والظلمات الهيولانية
وارجع الى ما كنا بصدده **قوله** وهذا الذي قلناه انما هو اه معناه ان الذي ذكرنا من ان الحاصل في العقول البشرية انما هي
معاني ماهيات الجواهر العينية التي هي اعراض قائمة بنفوسنا لا ذواتها الخارجية انما هو نقض حجة من استدل بها على ان الموجود
لنا من الجواهر ذواتها لان العلم بالجوهر يجب ان يكون جوهرا كما ان العلم بالعرض عرض فما ذكرناه منع لمقدمات حجته مستندا
بان الحاصل فينا معاني ماهياتها ولا يلزم من ذلك اثبات ما يذهب اليه الخصم والاعتراف به من ان للجواهر الخارجية وجودا عقليا
كليا في الخارج حيث يتوهم انه اذا كان الموجود لقولنا هي الماهيات العقلية من الجواهر والماهية العقلية للجوهر لا يكون وجودها الا
وجودا عقليا لا في موضوع فيكون للطبايع الجوهرية وجود قائما بذاته فيكون مجردة عن المواد وانما لا يلزم لما عرفت ان حكم الماهية الموجودة
في الذهن غير حكمها في الخارج هذا اذا كان قوله يذهب على صيغة الغائب كما في اكثر النسخ واما اذا كان على صيغة المتكلم فالمعنى ان الذي ذكرناه
هو نقض ما ذكره المحتج على ان المدرك من الجواهر الخارجية هو ذواتها العينية ولم يعلم منه ان وجودها الخارجي على اي حال وكيفية
هل يمكن ان يكون لها وجود عقلي قابل لان ينالها المدرك العاقل من غير توسط صورة اخرى ذهنية عرضية هي الاثر الحاصل منها في العاقل
ام لا لانه لا يتوقف على ابطال القول بالمثل والتعليميات كما هو مذهب افلاطون بان العاقل حين ادراكه للجواهر العقلية يتحد بها كما هو
مذهب فرفوريوس **قوله** فنقول ان المعقولات سنبين من امرها ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليمية فليس يجوز ان يقوم
مفارقا بذاته بل يجب ان يكون في نفس او عقل وما كان من اشياء مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علما بها بل يجب ان
نتأثر منها فيكون علمنا بها هو عنها وكذلك ان كانت صور مفارقة وتعليميات مفارقة فانما يكون علمنا بها بحصول ذواتها او لا يكون
انفسها يوجد لنا مستقلة لينا وفي بعض النسخ منقلبة بدل مستقلة وهذا باطل لان هذا في موضع بل الموجود منها لنا هي الآثار الحاكية لنا الامحالة
وهي علمنا بمعنى الفاظ واضح لا ستر فيه ولنا في جميع ما ذكره مواضع بحث عميق وتحقيق يوكل اثرنا اليه يحتاج بيانها الى موضع ابسط من هذا

وعلى ابطال القول

على عدة امور احدها ان العاقل سواء كان م

الموضع بجملة بناء هذه الاحكام من الشيخ ومتابعيه نفسا او عقلا او الها لا يعقل بالحقيقة الا ذاتا وما هو صفة ذاته والاخران النفس الانسانية منذ اول
حدوثها الى غاية كمالها لها درجة واحدة في الوجود وحد واحد من الكون وانما يستكمل ما يستكمل منها بعوارض زائدة عليها خارجة عن حقيقتها بناء
على نفي الاستكمال الجوهري والحركة الذاتية والاخران مهية واحدة لا يمكن ان يكون لها انحاء متفاوتة في الوجود بعضها مادي وبعضها مجرد او بعضها
حسي وبعضها عقلي بناء على نفي التشكيك في الذاتيات مع ان ذلك لا يوجب التشكيك في نفس المهية بل في وجودها والاخر نفي الاتحاد العقلي
بين العاقل والمعقول ونفي الاتصال العقلي بين العقل الانساني والعقل الفعال والاخر انكاره للصور المفارقة والتعليميات ولنا في جميع هذه
المسائل مقاومات حكمية ومباحثات وتحقيقات وتقويمات سنذكرها في مواضع يليق بها **قوله** وذلك اما ان يحصل لنا في ابداننا او في نفوسنا
لما ثبت وتقرر انا اذا علمنا شيئا بعد ما لم نعلم فلا بد ان يحصل منه اثر في ذاتنا والا لاستوت حالتنا قبل الادراك وعنده وذلك الاثر
لا محالة امر وجودي اذ نعلم بالوجدان ان عند علمنا بالشيء يحصل لنا امر كمالي لا انه يزول عنا شيء فذلك الاثر الوجودي لا بد ان يكون مناسبا
للمعلوم مطابقا له والا لم يكن علمنا به دون غيره وحيث ظهر انه ليس نفس وجوده كما بينه فهو معناه وماهيته ولا يخلو اما ان يكون حصول ذلك المعنى
والاثر في نفوسنا او في قوانا البدنية والثاني مستحيل لان المعاني العقلية ليست بذوات اوضاع ولا قابلة للانقسام فيمتنع حصولها في القوى
الجسمانية لاستحالة حصول الامر الغير المنقسم اصلا في منقسم بالفعل او بالقوة وذلك لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال ولو بالعرض
والمعنى العقلي لا يمكن القسمة المقدارية فيه لا بالذات ولا بالعرض فبقي ان تلك المعاني والآثار الحاصلة لنا عند علمنا بالجواهر الخارجية مفارقة
كانت او مادية انما يحصل في نفوسنا لا في ابداننا **قوله** لانها آثار في النفوس لا ذوات تلك الاشياء اه يريد بيان عرضية الصور
العلمية الحاصلة للنفوس من الجواهر العينية عقلية كانت او طبيعية بان الحاصل فينا منها آثار مطابقة لها وليست ذواتها بعينها كما مر ولا
ايضا امثالها المشاركة لها في نوعها والا لزم ان يتكثر افراد معنى واحد نوعي جوهري لا موضوع له من غير اسباب مادية مقارنة لوجودها وهو
مما قد بين امتناعه فبقي انها اعراض قائمة بنفوسنا والحاصل ان الحاصل لنفوسنا من تلك الجواهر لا يخلو اما ان يكون نفس ذواتها او امثال
ذواتها او امثال ذواتها وصور معانيها والاول والثاني باطلان اما بطلان الاول فلامتناع ان يكون لذات شخصية مخرجة من الوجود واما
بطلان الثاني فلامتناع حصول افراد متعددة عقلية لنوع واحد فبقي الشق الثالث حقا وهو كون الحاصل منها اعراضا قائمة بنفوسنا
فيكون من الكيفيات النفسانية وهو المطلوب في هذا الفصل ووجد في بعض النسخ قوله وهذا الفصل يليق بالطبيعيات وفي بعضها
مما لم يوجد هذا في الفصل وفي بعضها كتب على الحاشية والحق ان هذا البحث مما يليق بيانه بالعلمين لكن في كل منهما بوجه فان كان البحث
من جهة كيفية الوجود للصور العلمية كان من الالهيات وان كان من جهة انها من احوال النفس وصفاتها كان لائقا بالطبيعيات بقي في هذا
المقام كلمة وهي ان العلم ليست حقيقته منحصرة في الكيفية النفسانية بل حقيقته حقيقة الوجود بشرط سلب المادة فالعلم كالوجود حقيقته واحدة
متفاوتة المراتب شدة وضعفا وكمالا ونقصا وتقدما وتأخرا فهو في الواجب واجب وفي العقل عقل وفي النفس نفس وفي الحس حس و
في الجوهر جوهر وفي العرض عرض وسنزيد لك ايضاحا **قوله** فصل في الكلام في الكيفيات التي في الكمية واثباتها اه قد علمت ان للقوم
الكيفيات اجناسا اربعة احدها الكيفيات المحسوسة وقد وقع البحث عن ماهياتها واقسامها واحوالها في المنطق وفي الطبيعيات وعن نحو
وجودها وعرضيتها في هذا الفن كما سبق وثانيها الاستعدادات كالقوة واللاقوة وثالثها النفسانيات كالعلم والقدرة والارادة
والشهوة والغضب وقد وقع البحث عن اكثرها في كتاب النفس وكتاب الحيوان من الطبيعيات وعن نحو وجود العلم وعرضيته في الفصل السابق
ورابعها المختصة بالكميات كالزوجية والفردية والتشارك والتباين والصمم والجذرية والمجذورية والتكعيب وغيرها وكالكرية والاستدارة
والمخروطية والاسطوانية وساير الاشكال المسطحة والمجسمة فالبحث عن اثبات وجودها وقع في هذا الفصل حيث قال وقد بقي جنس واحد
من الكيفيات يحتاج الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه كيفية فهذه هي الكيفيات التي في الكميات اعلم ان هذا النوع من الكيفية هي التي يعرض
للكم بما هو كم اولا وبالذات وبواسطته للجسم بالعرض فان الشكل مثلا وكذا الانحناء والاستقامة يعرض اولا للمقدار والزوجية والفردية
للجسم المعدد وما يعرض له اعترض ههنا بان الخلقة وهي عبارة عن مجموع اللون والشكل يعرض اولا للجسم الطبيعي فانه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن
هناك خلقة واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية في الاطلاق ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء
مخصوص وفي كلا القسمين العارض من عوارض الكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح كما علم والجسم بقسميه يلون بل معنى كونه ملونا

ان سطح ملون فالخلقة حاصلة من امرين احدهما الشكل وحامله المقدار والثاني اللون وحامله السطح فاذا حامل الاول الخلقة هو الكم وهذا
الجواب ليس بسديد اما اولا فلان اللون والضوء داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فيلزم على ما ذكره المجيب ان يكون الحقيقة
الواحدة داخلة تحت جنسين متباينين وهو محال واما ثانيا فان العارض للكم المخصوص بما هو مخصوص اي من جهة كونه في مادة مخصوصة لا يكون
من عوارض الكيفيات من عوارض المادة المخصوصة كالفطوبة مثلا فانها عبارة عن تعبير حاصل في مقدار مخصوص وهو مقدار الانف فهي ليست من عوارض
الكم بما هو كم وكذا الحكم اللون فانه لا يمكن عروضه للكم المجرد عن الاستعداد الخاص واما ثالثا فقوله ان اللون حامله الاول السطح دون الجسم على فرض
تسليمه لا يوجب ان يكون اللون من عوارض الكم اذ قد علمت فيما مر ان للسطح اعتبارين اعتبار كونه نهاية الجسم القابل للابعاد مطلقا واعتبار كونه
في نفسه مقدارا قابلا للقسمة في الجهتين واللون انما يعرض له بالاعتبار الاول فيكون من عوارض الجسم الطبيعي اذ مجرد الكمية لا دخل له في التلون
ما لم يكن هناك انفعال خاص لمادة مخصوصة فالحق في الجواب ان يقال ان الخلقة ليست من الحقائق التي لها وحدة حقيقية بل هي من الطبائع
الصنفية الملتئمة من الجنسين المختلفين فهي وامثالها ليست من الانواع المتاصلة حتى يجب كونها تحت مقولة من المقولات او جنس معين من
من الاجناس لان وحدتها اعتبارية وكذا وجودها والجمهور قد يعتبرون امورا لها عند الحس صورة اجمالية فيبحثون عن احوالها واحكامها
واذا نظر اليها المحققون ظهر لهم ان لا وجود لها الا الاصالة ومن هذا القبيل ما يتمونه خلقة وكذا المصارعة والكتابة وغيرهما **قوله**
واما التي في العدد كالزوجية والفردية اقسام هذه الكيفية في المشهور اربعة الاول الكيفيات العارضة للكم المنفصل مثل الزوجية والفردية
والعادية والمعدودية والتجذير والتربيع والتكعيب وغيرها الا الثلثية والاربعية والخمسية والعشرية وامثالها فانها من الانواع لا من العوارض
الثاني الشكل الثالث مثل الاستقامة والانحناء للخط والاستواء والتقبيب والتقعير للسطح الرابع ما يحصل من اجتماع الشكل واللون
وهو المسمى بالخلقة وقد عرفت حالها فان قلت الخط المستقيم والخط المستدير نوعان متباينان من الخط وكذا المستوي والمقبب نوعان مختلفان من السطح
وكذا المستديران اسمهما المتعاوتة في مراتب الانحناء متخالفة الانواع كما هو التحقيق فكيف يكون الاستقامة والاستدارة والسطح والتقبيب من الكيفيات
العارضة للكم وهي من الفصول قلنا قد يقام لوازم الفصول مقام الفصول الحقيقية وينابب منابها الصعوبة التعبير عن حقائق الفصول بما يدل على
انفسها ومن هذا القبيل التعبير عن فصل الانسان بالناطق وعن فصل الحيوان بالحساس او المتحرك بالارادة فاعلم ان الزوجية والفردية ليستا
من الامور الذاتية للعدد لانهما مقولتان على الاعداد المختلفة الانواع فاو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل تحتهما لكانتا ذاتيتين لجميع ما يدخل
تحتهما اذ لا مزية للبعض على البعض ولو كان كذلك لكنا لا نعرف عدد الا نعرف زوجيته وفرديته الا بعد التامل والنظر فظهر انه ليس ولا واحد
منهما بذاتي لما تحتهما من العوارض وكذا الكلام في التربيع والتكعيب وغيرهما فان المربعية مثلا صفة لانواع كثيرة من العدد يمكن تعقلها بكونها
وان لم يخطر بالبال كونها مربعة فلو كان التربيع ذاتيا لها لما امكن تعقلها دونه فعلم انه من الكيفيات العارضة وقس عليه نظائره واما اثبات
وجودها فبعضها معلوم الوجود بالبديهة كالزوجية والفردية والتشارك والتباين وبعض امرها خفي في فن الحساب ثم ان الظاهر ان التقابل بين
الزوجية والفردية تقابل العدم والملكة لان المفهوم من الزوجية الانقسام بمتساويين ومن الفردية عدم الانقسام بهما وهو امر عدمي على تقدير
ان يكون الفردية كيفية ثبوتية بها يمتنع العدد عن الانقسام لكنا انما نسميه فردا باعتبار انه لا يقبل الانقسام لا باعتبار الكيفية المانعة عنه فان الناس
يسمون الثلثة فردا وان لم يخطر بالبال تلك الكيفية فعلم ان المفهوم من الفردية امر عدمي **قوله** واما انها اعراض اه يريد بيان عرضية الكيفيات
التي في العدد بانها متعلقة بالعدد والعدد نوع من الكم والكم عرض وما يتعلق بالعرض يكون عرضا فهذه الاحوال يكون اعراضا وانت تعلم ان هذه
المقدمة لا يكفي في بيان كونها من الكيفيات العارضة للكميات فان التعلق بالعرض قد يكون جنسا او فصلا او نوعا فيكون هذه الامور متعلقة بالعدد
يمكن ان يكون بكونها فصولا لانواع الكم المنفصل او انواعا له وهي كانت كذلك كانت داخلة تحت الكم المنفصل بوجه كدخول الفصول تحت الاجناس بحسب الوجود
وان لم يكن الاجناس داخلة في حدودها او كدخول الانواع تحت الاجناس بحسب وجودها فلم يثبت كونها من الكيفيات فالاهم ههنا اثبات كونها صفات
زائدة على نفس الكمية وانواعها واذا ثبت ذلك استغنى عن بيان عرضية الكم **قوله** واما التي بعرض المقادير فليس وجودها بين فان الدائرة والخط
والحجم والمخروط والكرة والاسطوانة والمخروط ليس شيء منها بين الوجود ولا يمكن للمهندس ان يبرهن على وجودها لان سائر الاشكال انما تبين
بوضع الدائرة وذلك لان المثلث يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذلك سائر الاشكال الاربع وكذا اذا علمت ان عوارض الكم المتصل ما الاشكال واما تعلم
الاستقامة والاستدارة والتسطيح والتقبيب وغيرها فاعلم ان الشكل قد عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حد او حدود وهو اما سطح

او مجسم والحد للسطح يكون خطا وللجسم يكون سطحا واما النقطة فلم يكن حدا للشكل اذ الهيئة للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا ولا
الخط بل شيئا مشكلا وان كانت احاطتها به تامة لا كما ذهب بعضهم انه يخرج عن التعريف بتقييد الاحاطة بكونها تامة اما كون المحيط حدا واحدا
فكالدائرة والكرة واما كونه حدودا متعددة فكالمربع والمكعب والحدود قد يكون متفقة النوع كما في المثالين المذكورين وقد يكون مختلفة
النوع كما في نصف الدائرة ونصف الكرة اذا تقرر هذا فنقول في كل شكل ثلثة امور احدها المقدار وهو الموضوع والثاني حده او حدوده والثالث
الهيئة الحاصلة فيه فالمربع مثلا حقيقته ملتئمة من سطح وحدود اربعة وهيئة مخصوصة تسمى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود ولذلك لا يحمل
عليه ولا عليها فالذي من باب الكيف من هذه الامور الثلثة هي الهيئة العارضة فالشكل اما نفس هذه الهيئة فيكون من باب الكيف واما ان
يراد السطح مقيدا بالهيئة او مؤلفا فلم يكن من الحقايق المتاصلة النوعية التي لها وحدة طبيعية اذ المركب من المقولتين لا يكون تحت احديهما بالذات
فلا يكون داخلا تحت مقولة الكيف بالحقيقة ولا تحت مقولة الكم ايضا فيكون كيفا مشهوريا كالمضاف المشهوري فاذا ثبت هذا ايضا يثبت ان الرسوم
المذكورة في الاشكال غير محققة للامور التي هي من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مسا الشكل اخر او اعظم
او اصغر او نصفه او ثلثه كما يقولون المسدس على الدائرة اعظم منها والذي في الدائرة اصغر منها وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف
كل من الباقيين وكل منهما نصفها فهذه احكام المقدار وللمقدار كم بالذات والهيئة العارضة من باب الكيف والكم ليس بكيف فالمربع غير التربيع و
المدور غير المستدير الا ان كلا منهما من حيث اعتبار الاخر معه او تقييده به صار يحكم بالعرض فالكيفية العارضة للكم ينقسم بانقسامه وتتصف
باوصافه وخواصه وكذا الكيفية المعروضة من حيث معروضيتها للكيف قد يسلب عنها بعض خواص الكم فان جزء الكم المتصل كم متصل من نوعه
ضرورة وليس جزء الدائرة دائرة مطلقا ولا جزء الكرة كرة البتة ثم من الاشكال الواقعة في هذا المقام اشتباه امر الهيئة الشكلية بامر الوضع فيقال ان
الشكل هيئة حاصلة في المقدار او المتقدر من جهة احاطة حده او حدوده به وان الوضع بالعكس احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة
اجزائه بعضها الى بعض ولا شك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة اطرافه وحدوده اليه فهو من الوضع ووجه الحل ان نقول قد عرض
هذا الغلط من جهة اشتراك اسم الوضع في معانيه فيقال وضع لحصول الشيء في موضعه بالذات او بالعرض فيقال النقطة ذات وضع وهذا نفس مقولة
العين ويقال لكون الشيء محاذيا للشيء اخر من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك او فوقه وهذا نوع الاضافة ويقال وضع للهيئة الحاصلة
للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع الاضافي لاجزائه وهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للاجزاء من
باب الاضافة والوضع صفة للمجموع فان الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين الاعضاء صفة للاعضاء ومع ذلك
لا بد ان يكون للمجموع نسبة الى ما يخرج عنها فاذا تقرر هذا فنقول ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها انه اخذ الحدود مكان
الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود وثانيها انه زعم هذا الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك بل من مقولة المضاف
والذي من تلك المقولة هو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج او مباين لا وضع اجزائه في نفسه وثالثها انه زعم ان الشيء اذا كان متعلقا بمقولة
فهو منها فان المربع لا يحصل الا بعد خطوط وليس المربع عدديا بل مقداريا فالتربيع وان حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون من باب
الوضع فلم يكن الشكل من مقولة الوضع فان قلت ليس اجماع الكيفيات الا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع يوجب تصورها تصور
غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا عند تصور النسب بين اطراف المربع التي لا يعقل الا بعد تصور السطح واطرافه قلنا هذه الكيفية
التي هي الشكل ليست مما يتضمن تصورها تصور غيرها وان توقف تصورها على تصور غيرها وبين المعنيين فرق واضح فان الشكل هيئة
يحصل للشيء بسبب نسبة بين اطرافه لا ان تلك النسبة عينه او جزءه بل الشكل هيئة قارة وما بين الحدود ايضا كالمنحنية والمستوية والقوسية
والتحدبية وغيرها من صفات المجاورة فقد ظهر ان الشكل لا يتعلق بالوضع الذي بمعنى المقولة بل بالوضع الذي من الاضافة على وجه السببية
لا على وجه الدخول على ان بعض الاشكال كالدائرة والكرة مما لها حد واحد لا يتعلق بهذا الوضع ايضا بل يتم حقيقتها بان تحدها هيئة
خاصة في الانحناء واما هيئة محيط الدائرة ومحيط الكرة فهي هيئات بسيطة من هذا الجنس للكيف وان لم يسم اشكالا لعدم صدق
الرسوم عليها الا ان يعم في التعريف وقيل ان الشكل هيئة يحصل للمقدار من جهة كونه محدودا او حد محيطا او محاطا هذا هو الكلام
في ماهية الشكل وتحديده واما اثبات وجود الاشكال فيحتاج الى البرهان اذ الحس غير كاف في ذلك فانه كثيرا ما يرى المضلع مستديرا
والمضلع كالمسدس في البعد دائرة وليس للمهندس ايضا ان يبرهن على وجود شيء من الاشكال بالوهم على الاستقلال الا بعد

الاستمانة بصاحب هذا الفن في اثبات البعض وما يتوقف عليه من المقدمات حتى يمكن لاثبات الباقي لان ساير الاشكال كالمثلث والمربع وغيرهما
انما يبين له بوضع الدايرة ونسلم وجودها فان المثلث انما يصح وجوده ان صحت الدايرة اذ وجوده انما يبين اذا وضعت دايرتان متساويتان مرت
كل واحدة منهما بمركز الاخرى وتقاطعتا على نقطتين فيحصل هنا المثلث متساوي الاضلاع احدها بين المركزين والاخريان هما الخارجتان من المركز
الى نقطة التقاطع لان الجميع انصاف اقطار دايرة واحدة او ما في حكمها الكون متساويا لها وكذا اثبات المربع والمخمس وغيرهما يتوقف على الدايرة كما يظهر
بالرجوع الى كتاب اقليدس وكذا يتوقف اثبات الكرة والاسطوانة والمخروط والحلقة المفرغة وغيرها من الاشكال المجسمة مستديرة كانت او مضلعة
على طريقة المهندسين على الدايرة فالكرة انما يصح وجودها على طريقتهم اذا ادير دايرة على دايرة اخرى او في دايرة اخرى مساوية لها مقاطعا لها على
القيام او ادير على قطرها نصف دورة او ادير نصف دايرة على وتره دورة كاملة واذا ادير قوس هي اصغر من النصف على وتره دورة تحصل منه
الشكل البيضي وان كانت القوس اعظم من النصف تحصل من حركتها على وتره الشلجي واذا تحرك السطح الهلالي اعني الحاصل من احاطة قوسين متساويتين
كل منهما اصغر من النصف حركة على قطره الاقصر يحصل منه العدسي واما الاسطواني المستدير فيصح وجوده بحركة دايرة يلزم مركزها خطا مستقيما
عموديا عليها قاطعا بالحركة مركزها ذلك الخط هو سهمه قاعدتاه الدايرة في ابتداء الحركة وانتهائها او بحركة ذي اربعة اضلاع قايم الزوايا اثبت
احد ضلعي القايمة عمودا وادير المثلث الى ان يعود الى موضعه فان كان الضلع الثاني مساويا للثابت كان المخروط قايم الزوايا وان كان اطول منه كان
منفرج الزاوية وان كان اصغر كان حاد الزاوية وسهمه الضلع الثابت وقاعدته دايرة حاصلة من حركة الضلع الثاني وبالجملة احد اضلاع ذلك المثلث
لسكونه لا يفعل شيئا هو السهم وثانيهما يفعل القاعدة وثالثهما يفعل السطح المستدير واما سطحي فيفعل جسم المخروط والراسم للسطح المستدير
ليس شيء من ضلعي القايمة كما توهمه عبارة الشيخ لان مرسومه يكون الاسطوانة مستويا كما يظهر بالتامل والاسطوانة والمخروط اقسام الخرطي المستدير
من المضلعات وكل منهما قد يكون مايلا كما يكون قايما وهو الذي لا يكون سهمه عمودا على القاعدة ومن المخروط ما هو ناقص وهو الذي قطع منه
راسه واما الحلقة المفرغة فهي الحاصل من حركة دايرة يلازم مركزها دايرة اخرى قطرها اعظم من قطر الصغرى عمودا قطر احديهما على قطر الاخرى
دورة تامة واما الضلعيات من الاشكال انما يصح وجودها كالمكعب واشباهها وهي ايضا على طريقة المهندسين اما بحركة بعض السطحات حركة مستقيمة
او من تركيب بعض المجسمات الى بعض او من قطع بعضها من بعض فالاول كالمكعب الحاصل من حركة مربع على خط مستقيم يساوي ضلعه عمودا عليه
والثاني كمجسم ذي ثماني اضلاع مثلثات يحصل من تركيب ثماني مخروطات مثلثة اضلاع والثالث كالمكعب الحاصل من قطع الاسطوانة المضلعة
ذات اربعة اضلاع مستطيلات وهذه كلها على طريق المهندسين يتوقف صحة وجودها جميعا كما علمت على الدايرة **قوله** ثم الدايرة مما ينكر
وجودها اه معناه ان الدايرة التي يبتني عليها اثبات جميع الاشكال ليست بينة الوجود حيث انكرها كل من كان الجسم عنده مؤلفا من اجزاء لا يتجزى
فلا بد من اقامة الدليل على وجودها وانما انكر هؤلاء وجود الدايرة بوجهين احدهما ان وجود الدايرة ينافي وجود الجزء اذ لو فرضت دايرة مركبة
من اجزاء لا يتجزى فان كان مقدار ظاهرها مثل مقدار باطنها ولا شك ان مقدار باطنها كمقدار ظاهرها يحيط به مقدار ظاهره كمقدار باطنها
ملتحاط به فيلزم منه ان يكون ظاهر الدايرة المحيطة بها كباطن المحاطة وهكذا حتى يلزم ان يساوي سعة دايرة الفلك الاقصى لدايرة الارض
السفلى وان لم يكن مقدار ظاهرها مساويا لمقدار باطنها وذلك بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية وظواهرها غير متلاقية فيلزم الانقسام في
الاجزاء وثانيهما انكرده لا بل الجزء يبتني على ثبوت الاشكال كالمثلث والمربع وغيرهما وثبوتها يبتني على ثبوت الدايرة ونفي الدايرة يوجب
نفيها **قوله** فنقول اما على مذهب من يركب المقادير اه يريد اثبات الدايرة بوجوه ثلثة احدها على طريقة الجدل والالزام والاخيران على
طريقة الحكماء والبرهان اما الاول فنقول اصحاب الجزء يلزمهم الاعتراف بوجود الدايرة فانهم يقولون هذه الدايرة المحسوسة الفرجارية
او غيرها ليست بدايرة بل في محيطها او بسيطها تقريب وليس لها مركز حقيقي بل بحسب الحس والحس ربما يغلط فنقول اذا فرضنا على اصولكم
طرف خط مستقيم مركب من اجزاء لا يتجزى على الجزء الذي هو المركز في الحس ووضعنا الطرف الاخر على جزء من المحيط ثم اذا ازلنا عنه ووضعنا
على الجزء الذي يلي الاول من المحيط فان لم يكن منطبقا عليه فذلك اما بزيادة واما بنقصان فان كانت الزيادة والنقصان بمقدار جزء او اكثر
على الصحة امكن الحاقه به او حذفه منه حتى ينطبق طرف الخط عليه وهكذا يفعل بجزء جزء الى ان يتم الدورة وان كان اقل من جزء فقد انقسم الجزء
الذي لا ينقسم هف ثم لا يخ اما ان يكون اجزاء المحيط التي انطبق طرف الخط عليها جميعا متلاقية او زوايا فرج بينها فعلى الاول صحت الدايرة
وعلى الثاني لا يخ اما ان كانت الفرجة وسعت الجزء او لم تسعه فان لم تسع لزم الانقسام والا فتم الدايرة بالزيادة وهكذا يفعل ان كان في بسيطها

قوله فنقول اما على مذهب من يركب المقادير اه يريد اثبات الدايرة بوجوه ثلثة احدها على طريقة الجدل والالزام والاخيران على طريقة الحكماء والبرهان

فرج او تضاريس بالادخال والاذالة حتى يعيد الخلل ويستوى فان كانت الفرجة اقل من الجزء او اكثر من الجزء او الاجزاء باقل من جزء لزم الانقسام
وكذا في التضريس الذي اذا ازيل يوجب فرجة اقل من الجزء وانما عمم الشيخ في قوله مطابقة مماسة او موازاة الى جهة المركز لانه على اصل الجزء فلا يمكن وجود
خطين جوهريين متحاذيين طرفاهما من جانب في متماسين من جانب اخر لكن لا شبهة في تحقق الموازاة لكل من الجزئين المحاذيين الى المركز **قوله**
فان قال قايل انه اذا طويت اه اعلم ان اصحاب الجزء لا يسلمون وضع خط مستقيم مؤلف من الاجزاء التي لا يتجزى بين كل جزئين من الاجزاء لاستلزامه
انقسام الجزء في بعض الصور مثلا اذا فرض مربع مركب من الاجزاء يمكنهم تسليم القطر ولا يمكنهم ذلك في المستطيل لاستلزامه الانقسام وكذلك
الاشكال كلها الا المربع ويلزمهم وجود المثلث القايم الزاوية الذي هو نصف المربع والشيخ رد عليهم بان هذا لا ينفعهم فانه يكفي لنا في اثبات الدايرة
على اصولهم وجود الاستقامة والمحاذاة بين كل جزئين كانا وان لم يكن ذلك بوجود خط جوهري مؤلف من الاجزاء في اول الامر فنقول هل كان
بين الجزء الذي في المحيط والجزء المركزي مع قطع النظر عن وجود الاجزاء التي بينهما وعدمها او مع فرض عدمها او الخلاء الذي هو الا استقامة
وامتداد ولا فان قالوا لا فقد خرجوا عن حكم الفطرة وان قالوا نعم فيمكن ان يطبق عليه ذلك الخط المستقيم لا محالة فان انكاره كانكار الاول فيما
يلزمه من الخروج عن الفطرة فان البديهة شاهدة بان بين كل نقطتين عرضيتين كانتا او جوهريتين امتداد ومحاذاة بملاء هما من الملأ اقصر
ما يمكن ان يوجد بينهما من الملأ او اقل عدد من الجواهر الفردة على اصلهم او اقصر بعد ومن ارتكب ان الامتداد المستقيم بين الجزئين
انما يتحقق ما دام الخلاء واما ما دامت الاجزاء موجودة فلا امتداد ولا محاذاة فقد كذب بمن الجهالة ونزل الى منزل البهيمة لان جميع
ذلك مما يسهل على البديهة رده والوهم الصحيح الذي هو خليفة العقل في ادراك المحسوسات ابى عن تصورها ارتكبوه **قوله** على ان
الاجزاء التي لا يتجزى اه قد علمت ان اثبات الدايرة على اصل الجزء الرامي على القايلين بالاجزاء واقع على قانون الجدل لان الدايرة الحقيقية
هي الحاصلة من سطح مستوى حقيقي يحيط به خط مستدير حقيقي ولكل من السطح والخط وغيرهما من المقادير حقايق وبسيطة والدايرة على
اصل الجزء ليست امرا وحدانيا لها وجود حقيقي بل اجزاء متعددة الوجود اعتبر لها وجود وكذا في ساير الاشكال وايضا لا يمكن حصول
التلاقي بين تلك الاجزاء على وجه لا يكون بينهما فرج وخلل بل لا بد فيها وفي محيطها فرج وتضاريس وبالجملة وجود تلك الاجزاء ممتنع والمؤلف
من الممتنع ممتنع سواء كانت دايرة او غير دايرة **قوله** واذا صحت الدايرة صحت الاشكال الهندسية اه يعني اذا صحت الدايرة سواء كانت على وجه
التحقيق او على وجه الالزام صحت الاشكال الهندسية كالمثلث والمربع وغيرهما لانها مبتنية على الدايرة ويلزم من اثبات الدايرة اثباتها
كما يظهر لمن تتبع كتاب الهندسة لكن الدايرة الحقيقية يصح بها الاشكال الحقيقية والدايرة الالزامية يصح بها الاشكال الالزامية ومن صحتها
يلزم ابطال الجزء وذلك لوجوه منها انه يثبت من اثبات المثلث ان اي خط كان من الخطوط يمكن تقسيمها بقسمين متساويين وبهذا
يبطل وجود الجزء لان الخط اذا كان مؤلفا من اجزاء وتر كالثلثة او الخمسة يلزم من تنصيفه انقسام الجزء الذي في الوسط ومنها انه
ثبت في الهندسة ان نسبة قطر المربع الى ضلعه كذا نسبة وتر الزاوية القايمة في المثلث القايم الزاوية الى كل من ضلعيها المتساويين نسبة
صمية لا تشارك فيها وهذه النسبة مختصة التحقق بالمقادير دون الاعداد فوجودها يستلزم بطلان الجزء اذ نسبة الخطوط المؤلفة من
الاجزاء بعضها الى بعض نسبة عددية متشاركة لا محالة في شيء واقله الجزء الواحد كالعدد منها انا لو فرضنا مثلثا قايم الزاوية يكون كل
ضلع من القايمة عشرة اجزاء مثلا كان وتر القايمة فيه جذر مايتين بشكل العروس اذ الدعوى فيه ان مربع وتر القايمة يساوي مربع
الضلعين ومعلوم ان مربع كل من الضلعين ههنا مائة جزء فمربع الوتر مائتان فيكون الوتر جذر مايتين والمائتان اصم الجذر وذلك يوجب
الانقسام قال استاذنا الاعظم السيد الكبير هذا ليس بشيء فان لزوم الانقسام انما يكون لو كان لاصم الجذر جذر ذا كسر في الواقع لكن لا يمكن
لاحد استعلامه على ما هو المشهور وهو مخالف للحق فان البرهان قايم على ان اصم الجذر لا جذر له في الواقع فان الجذر هو الحاصل من ضرب
الشيء في نفسه واذا ضرب ذو كسر او مجذر كسر في نفسه كان الحاصل ذا كسر او كسر من جنس اخر فيجب ان يكون المجذور عددا صحيحا وجذره كسرا او ذو كسر
نحو التقرير ههنا ان يقال يلزم على اصل الجزء ان يكون لمثل هذا المثلث وتر اقول لا شبهة في ان المربع السطحي وهو كالمجذور في الحساب والمال في الجبر
والمقابلة اذا كانت مساحته عشرة اذرع مثلا كان ضلعه الذي هو بمنزلة الجذر في الحساب والشيء في الجبر والمقابلة ثلثة اذرع وكسر لكنه غير منطق
واذا كانت مساحته اربعة عشر ذراعا كان ضلعه اربعة عشر ذراعا وكسرا غير منطق فما قيل ان اصم الجذر لا جذر له في الواقع معناه انه لا يوجد له جذر في الاعداد
ولا يوجد له ايضا في المقادير جذر صحيح مجذوره ولا مع كسر عددي يحصل من تكرار امثاله واحد صحيح والحاصل ان الكسر معناه كما مر ما يكون جزء مما

يفرض واحدا وبقي له الناقص والذلك الواحد التام وهو على قسمين منطق وهو الذي له مخرج واصم وهو الذي لا مخرج له والبرهان الدال على ان العدد
الاصم الجذر لا جذر له في الواقع لا من العدد الصحيح ولا منه مع الكسر حق ولكن المراد من الكسر هو الكسر العددي المحقق لا الاصم الذي يوجد في
المقادير دون الاعداد فاعلم هذا فانه اشتبه على كثير من الفضلاء ومنها لو فرضنا مثلثا قائم الزاوية احد ضلعيها ثلثة اجزاء والاخر اثنان الظاهر
والاول احدكما نه كانت العبارة هكذا والتغيير من المنسخ كان الوتر اقل من اربعة اجزاء بالحاري واكثر من ثلثة بالعروس فيلزم الانقسام وفيها
ان اقليدس بين في ثانية الاصول انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرض تركب الخط من خمسة
اجزاء وقسم على الصحة الى واحد واربعة كان الحاصل من ضرب الكل في واحد خمسة ومربع الاربعة ستة عشر ومن ضربه في الاربعة عشرين
ومربع الواحد واحد واذا قسم اثنين وثلثة كان الحاصل من ضرب الكل في الاثنين عشرة ومربع الثلثة تسعة ومن ضربه في الثلثة خمسة عشر
ومربع الاثنين اربعة فلم يكن في شيء من هذه القسمات الواقعة على الصحة ضرب الكل في احد القسمين مساويا لمربع القسم الاخر فوجب ان يكون القسمة
المذكورة لا على وجه الصحة فيلزم التجزي وكذلك احكام كثيرة مبنية على صحة الدايرة والاشكال يلزم منها نفي الجزء **قوله** واما اثبات الدايرة
على اصل المذهب الحق اه قد علمت ان الدايرة الحقيقية والمثلث الحقيقي وغيرهما من الاشكال الحقيقية ليست مؤلفة من الجواهر الفردة بل هي
حقايق بسيطة غير مضيقة والتي تثبت على اصل الجزء من الاشكال ليست باشكال حقيقية وانما هي لالزام الخصم والحكيم المبرهن لا يعول عليها
فيجب علينا اثبات الدايرة على اصل المذهب الحق من نفي الاجزاء واثبات المقادير المتصلة **قوله** واما الاستقامة ووجود محاذاة بين طرفي
خطاه يريد التنبيه على الفرق بين وجود الدايرة على اصل الجزء وبين وجود الاستقامة والمحاذاة فان الاول مما يمكن دفعه وانكاره على ذلك
الاصل ابتداء الى ان يلزم عليهم بما ذكر من سد الفرج وحذف الزوايد واما الثاني فامر لا يمكن دفعه ولا انكاره ممن يصح عقله وبقي على الفطرة
الانسانية وانما ذكر ذلك اذ عليه مبنى اثبات الدايرة على اصلهم فالمحاذاة الحقيقية ثابتة بين كل نقطتين او جزئين سواء امكن فيهما خط
مؤلف من الاجزاء او لا يمكن كما اذا فرض شكل مستطيل حاصل من ثلث خطوط متساوية مؤلفة من الجواهر الفردة كل منها كقطر الفلك
الاعظم ففي مثل هذا الشكل لا يمكن فرض خط جوهري مؤلف من تلك الاجزاء مقاطع للمثلثة بحيث يبتدئ من مبدء الخط الاول
وينتهي الى اخر الخط الثالث كقطر المربع والمستطيل والا فيلزم ان يكون قطر الفلك مؤلفا من ثلثة اجزاء لا يتجزى وهو محال ولكن لا شبهة
في تحقق سمت مستقيم بين تلك الطرفين وهذا الوقوع في شعاع النظر او اليد يسيرا ويجب اقربهما الابعد العجب ان حنين بن اسحق
حاول ابطال الجزء الذي لا يتجزى بفرض هذا الشكل المستطيل على هذا الوجه وفرض الخط المذكور المستلزم لذلك الخلف
وتبعه الاخرون ولم يعلموا ان القاعدة المرضوعة في الهندسة من قولهم لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم لا يجري في اصل
الجزء وتركب الخط من الجواهر الفردة **قوله** فنقول قد بين في الطبيعيات اه هذا ثاني الوجوه الثلثة لاثبات الدايرة وهو انه قد ثبت
في العلم الطبيعي ان في الوجود اجساما بسيطة وان كل جسم بسيط له طبيعة واحدة ينسب اليها جميع ما له من الصفات والاثار كالشكل
والوضع والاين والحركة وغيرها وبين ان الشكل الطبيعي له هو الذي لا اختلاف فيه ولا شيء من الاشكال غير الكرة الا فيه اختلاف امتداد
وتعدد سطوح او خطوط او نقاط فلا يكون طبيعيا اذ الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يفعل من كل ما يفعله الا واحدا وليس
هذا المطلب مبنيا على قاعدتهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما توهمه اكثر المتاخرين فاوردوا النقض بصدور الكثير من طبيعة الجسم
البسيط كالارض مثلا فان لها مقدارا وجسميا وسطحا ولونا غبراء وثقلا ويبوسة وبرودة وكونا في الخير وسكونا كل ذلك من فعل الطبيعة
ولم يعلموا ان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مختص بالواحد من جميع الجهات وهذا مبني على قاعدة اخرى وهو ان تكثر افراد النوع الواحد
لا يمكن ان يكون الا بسبب تكثر المادة او تكثر استعداداتها فان الماهية ولوازمها مشتركة متفقة في الافراد لا يقع بها الاختلاف في الافراد
فلا بد في ذلك من اسباب خارجة عن الطبيعة ومن قوة استعدادية للمادة قابلة للتكثر والانقسام حتى يحصل بها الكثرة العددية
فاذا كان الفاعل واحدا والمادة واحدة لا يفعل من كل ما يفعله بحسب الجهات والجنبات التي فيه الا امرا متفقا متشابها فاذا اقتضى
شكلا يجب ان يكون غير مختلف الاجزاء وغير الكرة من الاشكال البيضي والمفرطح لا يكون كذلك فثبت ان البسايط من الاجسام
كرية الاشكال واذا بين وجود الكرة مع وجود الدايرة او يمكن قطعها بالبسيط المستوي واذا قطعت كذلك حصلت الدايرة وهو المطلوب
قوله وايضا يمكننا ان نصحح ذلك اه هذا ثالث الوجوه لاثبات الدايرة وهو يبتني على مقدمات منها انه اذا كان خط او سطح واقعا على

على وضع ما كالانتصاب على سطح الافق او الموازاة له او غير ذلك يمكن فرض خط آخر او سطح آخر يكون وضعه غير ذلك الوضع ويكون الثاني
بحيث يلاقي الاول باحد طرفيه بالفعل او بعد الاخراج كوضع خطي الزاوية قائمة كانتا او غيرها ومنها انه يمكن ان يتحرك ذلك الخط او السطح
بانتقال الجسم الذي فيه الى الاخر حتى يصير ملاقيا له بكله او موضوعا كوضعه بحيث يقع على سمت مع الملاقاة او بدونها او موضوعا في موضعه
قائما عمودا او موازيا له ومنها ان الاختلاف في الوضعين او الموضوعين كما يمكن وقوعه لجسمين كذلك يمكن وقوعه لجسم واحد في زمانين بان
يكون لجسم واحد وضع معين كالانتصاب فينتقل منه الى وضع آخر نسبته بحسب هذا الوضع الى نفسه بحسب ذلك الوضع كنسبة احد ضلعي الزاوية
الى الاخر فحكم الجسم الواحد في تعدد الوضع كحكم الاجسام المتعددة وكذا الكلام في الخط او السطح في تعدد الوضع الواحد منهما فاذا تقرر
هذه المقدمات نقول لو لم يكن في الوجود استدارة حقيقية فكانت الامتدادات كلها مستقيمة لما امكن ما ذكرناه من الانتقال في الوضع
البتة واستحال ان يصير الموازي لجسم مقاطعا له بالحركة بل يصير اما موازيا له اذا تحرك في الطول او مطابقا له اذا تحرك في العرض او مسامتا له
اذا تحرك فيما بين العرض والطول على وجه او صار مع الموازاة بعيدا عنه اذا تحرك في العمق وكذا الحال في المقاطع لجسم اذا لاقاه بالحركة لان
الحركات كلها اذا كانت على سموت مستقيمة لا يمكن ان يصير الخط الواقع على هيئة المقاطع لخط مثلا بالفعل او بالقوة كما مر مطابقا له
بحركته لان حركته الى الانطباق لما كانت على الاستقامة سواء كانت ذاهبة في جهة الطول او العرض او العمق من الجهتين لكل منهما او راجعة
كيف كانت او في سمت آخر بين هذه السموت الثلثة فما دامت النقطة المفروضة على الخط حافظة في تحركها خطا مستقيما غير مشعر في وضعها بمثل
الانحناء او الانكسار فانه لا يلتقي ذلك الخط بتمامه بل يبقى على هيئة المقاطع مطلقا كما يظهر لك اذا فرضت كل قسم من تلك الاقسام واعتبرت
بل لا بد في ذلك من حركة تتفق من الخط المذكور او غيره كالسطح والجسم على هذه الصفة وهو ان يكون احد الطرفين فيه لازما موضوعه
والاخر ينتقل فيلزم منه ان يدور البتة كما يحكم به البديهة فان كل خط او سطح او جسم فرض احد طرفيه ساكنا موضوعه وفرضت اجزائه متصلة
واحدة فلا يمكن حركة الاوسط من طرفه الاخر بل من كل نقطة يفرض فيه دائرة او قوسا من دائرة واذا فرض اللازم في موضعه جزء غير احد
الطرفين فيفعل كل من الطرفين دائرة او قوس دائرة اخرى لكن بشرط ان يكون احد الطرفين ابعد منه من الجزء الساكن والطرف الاخر اقرب منه
فيكون احدهما وهو الابعد اعظم مدارا واسرع حركة والاخر وهو الاقرب اصغر مدارا وابطأ حركة والا لكان فعلاهما واحدا في الوضع و
على اي التقادير ثبت وجود القوس واذا ثبت وجود قوس من دائرة صح وجود تلك الدائرة بالتضعيف الى ان يتم فان نسبتها الى الدائرة نسبة
الناقص الى التام والناقص انما يوجد لاجل التام لا بغاية ومتى امتنع وجود التام والغاية امتنع وجود الناقص لانها علة التمامية والعلة
اولى بالوجود والوجوب من المعلول كما سنبين **قوله** وهذا على الاصول الصحيحة اه يعني ان اثبات الدائرة على هذه الطريقة الثالثة يتوقف
على الصحيح الثابت عند الحكماء بالبرهان كاتصال الاجسام والمقادير وعدم تألفها من الاجزاء التي لا تتجزى وعدم انفكاك اجزاء الجسم حين الحركة
بعضها عن بعض والا لم يلزم وجود الدائرة من فرض حركة جسم مع ثبات طرف منه على من جوز الانفكاك بين اجزائه فان الذي ذكر ان القائم على سطح
لا يمكن ان يصير ملاقيا له الا بفعل الطرفين دورا انما يلزم اذا لم ينفصل اجزائه والا لجاز وقوع تلك الملاقاة بالحركات المستقيمة لاجزائه فان
لا يمكن اثبات الدائرة على القائل بالتفكيك الا بالطريقة الاولى من سد الفرج ولزوم الزوائد في الدائرة المحسوسة المفروضة فهي تناقض مذهبه
من انكار الدائرة واثبات الاجزاء ونفي الاتصال فانه اذا ثبت وجود الدائرة لزم منه بنفسه بواسطة اثبات المثلث وغيره منها ابطال الجزء و
اثبات الاتصال **قوله** وايضا لنفرض جسما ثقيلا الخ الغرض من هذا الكلام توضيح ما ذكره من الدليل فانه بالنسبة اليه كجزئي
من الجزئيات القاعدة الكلية ومعناه انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا موازيا للافق وفرضنا جسما ثقيلا احد طرفيه اثقل قائما على ذلك السطح ملاقيا
له بطرفه الاخف قياما معتدلا معدلا بالشاقول ونحوه بحيث لا يميل بطبعه الى شيء من الجهات ويكون منتهيا بطرفه الاثقل الاعلى الى نقطة وبطرفه
الاخف الادنى الى نقطة تماس بها نقطة من السطح ولا شك انه ما دام يكون معتدلا بالقيام والاعتدال الاثقال ميله الى الجهات فهو مما يستمر ثباته وسكونه
ثم اذا اميل الى جهة بجانب جانبي او زوال الداعم حتى سقط فيحدث ربع الدائرة او نصف دائرة او خط منحن اذ لا يخلو اما ان يثبت النقطة المماسة
منه في موضعها او لم يثبت فان ثبت فعلت نقطة الراس بل كل نقطة موجودة او موهومة في ذلك الجسم ربع دائرة وان لم تثبت نقطة التماس
منه فلا يخلو اما ان يكون حركتها عند حركة الطرف العالي الى السفل الى فوق او لا فعلى الاول يلزم ان يكون قد فعل كل واحد من النقطتين نصف
دائرة بل كل نقطة موجودة فيه يفعل نصف دائرة الا نقطة واحدة ساكنة هي المتحدة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط من ذلك وهي مركز الجميع وهذه

الانفصال الدوائر بعضها مرسومة من الحركة الهبوطية وهي التي يكون النقاط الراسمة لها من الجزء الصاعد وبعضها مرسومة من الحركة الصعودية و
هي التي حصلت من نقطة الجزء الهابط وكل واحد من انصاف احد القسمين مما يوجد المتمم من القسم الاخر يتم بدائرة كاملة اذا كانا متساويين في
البعد من المركز وعلى الثاني فيتحرك النقطة حركة انجرار على السطح فيفعل النقطة الاخر خطا منحنيا لكن التحقيق يقتضي بطلان هذه الحركة الانجرارية
لانها لو حصلت فهي اما قسرية او طبيعية وكلاهما باطلان اما كونها طبيعية فلان الثقيل لا يتحرك بالطبع الا الى المركز لا على المركز واما حركة الما
على وجه الارض فليست كما ظنه بعض الاشراقيين انها على المركز ولحال تصحيح الى رب النوع بل هي ايضا الى المركز لكون ما يتحرك اليه مكان اسفل
فيجذب اليه بسبب انه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض وكلا الشرطين مفقودين ههنا اعني مكان المنجذب وسهولة الانفصال واما كونها بالقسر
فالقاسر ههنا ليس الا الاجزاء التي هي اثقل من حيث فيها الثقل اللاحق في ازاد فعت الاخف فاما ان يدفعه الى جهة حركتها وذلك غير متصور
واما الى مقابل جهة حركتها وذلك للضرورة الحاصلة من جهة انحفاظ الاتصال الواقع بينها وبين الاخف وتماسك بعضها البعض وعدم
الانعطاف والانحناء فلا بد ان وقع تحريك من الاثقل للاخف ان يكون تحريكا وصوبا الى فوق فان الاجزاء العالية حيث انها اثقل من المتوسطة
يقتضي حركة اسرع الى الزوال والاجزاء المتوسطة لكونها اقل ثقلا يقتضي حركة ابطأ فلا بد من سبقة الاجزاء العالية الثقيلة في الحركة على ساير
الاجزاء وتماسك الاجزاء يمنع عن الانعطاف وعن الانفكاك يكون نزولها على اقصر المسافات فيضطر العالي الى ان ينزل على سبيل الاستدارة
وان يدفع السافل الى جهة الفوق كذلك فالمثل اي لم يرفع العالي السافل لا يمكن ان يتحرك كحركة في الشاهين فان الاثقل لا ينحدر الا اذا
شال الاخف فعند ذلك ينقسم الجسم الى جزئين احدهما الاثقل وهو الذي يميل الى اسفل بالطبع والاخر الاخف وهو الذي يميل الى
فوق بالقسر وبينهما حد مشترك هو مركز الحركتين وقد خرج منه خط مستقيم الى كل من نقطتي الطرفين فكما يرتسم من حركة كل من الخطين
النقطتين الدائرة الخطية فيرتسم من حركة كل من الخطين الدائرة السطحية ثم لا يخفى ان المرسومات في هذا القسم ايضا الدوائر وفي القسم الاول
ارباعها لكن قد مر انه اذا ثبت بعض الدائرة صحت الدائرة بالتتميم ولهذا اطلق الشيخ الدائرة على هذه الانحناءات **قوله** فبين انه ان لم
عن انحدار الجسم معناه انه قد بين بما ذكرناه ان حركة الجانب المماس للسطح على سبيل الانجرار مما لا وجه له لانها ليست بالطبع ولا
بالقسر وعند انحدار الطرف العالي من ذلك الجسم يكون الجزء المماس اما غير متحرك او متحركا الى فوق فان لم يتحرك كان وجود الدائرة اصح
وانما قال اصح مع انه ان تحرك ايضا كانت صحة وجود الدائرة بحالها وان كانت اصغر من المرتسمة اولا بل يلزم من حركته التي بالضرورة يكون
الى فوق وجود دائرتين لان بعض الاوهام ربما صعب عليها ادراك ان الزوال لا يكون الا الى فوق بل جبت وجوزت ان يكون حركة الجزء
المماس منجرة على السطح وعند ذلك لا يثبت وجود الدائرة بل المنحني **قوله** واذا ثبت الدائرة ثبت المنحنيات يريد اثبات الخط المنحني
الغير المنفرجاري والشكل الحادث من السطح المماس له وذلك لانه اذا ثبت الدائرة ثبت اقسام المثلثات وثبت المثلث القائم الزاوية والسطح
القائم الزوايا واذا ثبت المثلث صح وجود المخروط المستدير بان يجعل احد ضلعي القائمة محور الانزول ويدار عليه المثلث الى ان يعود الى موضعه
الاول واذا ثبت السطح القائم الزوايا صح وجود الاسطوانة المستديرة بان يجعل احد اضلاعه محور الانزول ويدار السطح الى ان يعود
الى موضعه الاول واذا ثبت احد هذين الشكلين وقطع بسطح محاذ اي غير موازي القاعدة ولا مار على السهم والا لحصل على الاول دائرة
حقيقية وعلى الثاني اما مثلثا او سطحا قائم الزوايا فعند ذلك يحصل قطع محيط خط منحني غير فرجاري وعبارة الشيخ في تصوير المخروط
لا يخلو عن خزازة لانه يدل بظاهره على ان راس المخروط هو الواقع في جانب الزاوية القائمة لذلك المثلث وليس كذلك والا لم يحصل منه
مخروط بل لا بد ان يكون تلك الزاوية اصغر من قائمة وقد اومأنا اليه فيما سبق **قوله** فصل في المضاف لما كان اثبات وجود المقولات
الست النسبية وعرضيتها امرا واضحا لم يقع فيه خلاف من احد لم يتعرض الشيخ بعد فراغه عن احوال مقولتي الكم والكيف لبيان وجودها
وعرضيتها واقتصر على ما سبق في المنطق من بيان ماهياتها وتحقيق حدودها واما المضاف فحيث يخفى وجوده في الخارج ويقع فيه
شكوك يحتاج الى دفعها ولهذا انعطف اليه بالذكر وخصه بالبيان من جملة الاعراض النسبية **قوله** واما القول في المضاف اه اعلم ان
المضاف قد يراد به الامر الذي عرضت له الاضافة وقد يراد نفس الاضافة وحدها وقد يراد به مجموع الامرين وهكذا في كل لفظ مشتق كالابيض
وغيره فان الابيض مثلا اما ثبت له البياض بمعنى انه لا ينفك عنه لكن المبحوث عنه من المضاف الذي هو من المقولة بالذات هو الامر البسيط العارض
لما كان الوقوف في اول الامر على المركبات اسهل من تحليل بسائطها وتميز بعضها عن بعض لاجرم الحكماء كانوا يتكلمون في هذا الباب اولا

في المضافات جملة ثم في الاضافات الحقيقية فالمضاف هو الذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه المضافات الحقيقية البسيطة
والمضافات المشهورية المركبة والمراد بكون الماهية معقولة بالقياس الى غيرها هو ان يكون الماهية بحيث تعقلها الى تعقل شيء خارج عنها ولا يكفي كان
فان الملزومات اذا تصور تصور معها لوازمها مع ان ماهيات الملزومات غير متصورة بالقياس الى ماهيات لوازمها وذلك لوجوب كون الماهية التي هي اول
الموضوعات مستقلة بنفسها ومتقدمة بذاتها على اللازم وامتناع كون المضافين كذلك بل يكون المعقول المحتاج تعقله الى تعقل غيره لا يتقرر له
وجود لا في الذهن ولا في الخارج الا لاجل وجود ذلك الغير بازائه كالاب مثلا فان ثبوت الابوة لا يتقرر له في الوجود الا لكون ابنه موجودا فان
الاضافة هي اعتبار صفة الشخص من حيث انه غير موصوف بصفة اخرى يماثلها او يخالفها الاولى كالاخ والاخ والمساوي والثانية كالاب
والابن والعلة والمعلول ولك ان تقول ان هذا الرسم فاسد فان قولهم ماهيته معقولة بالقياس الى غيرها يرجع معنى القياس فيه الى نفس الاضافة
او الى نوع منها فيكون تعريفا للشيء بنفسه او بما يتوقف عليه وكذا الذي ذكره في تفسيره انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج بان عنوانه يعلم
مفهوم المضاف بذلك الامر الخارج فيلزم الدور في معرفة المتضايفين وان اريد مجرد لزوم المعية فكثير من غير المتضايفين كذلك وقريب من ذلك
قول بعضهم ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف ويمكن الاعتراض من جهة الرسم الاول بان المضاف الذي يؤخذ في الرسم او يتضمنه هو المضاف
بالمعنى الثاني اي ما يصدق عليه مفهومه كلفظ القياس ولفظ المعلوم ونحوهما لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه ومن الموضوع ولا فساد
في كون معرف الشيء مشتملا على فرد منه اذا التعريف انما يكون للمفهوم لا للفرد ولا يلزم فيه توقف الشيء على نفسه وجوابه عن الثاني ان التعريف للتفهيم
والتذكير فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا فطرية وقد يحتاج الى تنبيه في الفرق بين البسيط والمركب فينبه بان المركب جزء من مقولة اخرى
وجوده قد لا يكون وجود المضاف بل اما جوهر كالاب او كم كالمساوي او كيف كالشبيه او غير ذلك فالمضاف الحقيقي هو ماهيته وجودها بعينه وجود
مضاف فالحق ان يعرف المضاف اولا بانه الذي يكون ماهيته معقولة بالقياس الى غيره ثم يقال ان ذلك على قسمين احدهما ان يكون له ماهية وراء هذه
المعقولية وذلك هو المركب كالاب مثلا فانه مشتمل على الحيوانية وهي معقولة في ذاتها لا بالقياس الى غيرها والاخر ان لا يكون له ماهية وراء ما هو
معقول بالقياس الى غيره وهو المضاف الحقيقي كالابوة وبما ذكرنا ثبت ان الرسم الذي ذكره اولا صحيح وهو تعريف شامل للمضافين الحقيقي والذي
يدخل فيه الحقيقي وغير الحقيقي فلا يكون تعريفا للشيء بنفسه حيث ظهر ان المضاف اما نفس الماهية المعقولة بالقياس الى غيره وهو الحقيقي او
مشتمل عليه وهو المركب واما الفرق بين الاضافة والنسبة فقد مر ايضا في اوايل المنطق من انه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة يعني
ان الطرفين فيها لا في النسبة فقط بل بزيادة انها يلزمها نسبة اخرى فان السقف له نسبة الى الحائط بانه يستقر عليه والحائط ايضا نسبة اليه بانه مستقر
عليه ولهذا قيل ان النسبة لطرف واحد والاضافة يكون للطرفين فاذا فهمت هذا المضاف حسب ما بينا لك عليه وافقا لما قدمه في قاطيغورياس
المنطق فاعلم انه اذا فرض للاضافة وجود منحاز عن وجود ما اتصف بها كان عرضا لا محالة لانها حينئذ لا يعقل امرا مستقلا معقولا بذاته بل انما
يعقل دائما حالة لشيء مقيسة الى شيء اخر فشأنها اذا فرض موجودا كان وجودا غير مستقل الوجود بل عارضا لغيره فلا اضافة في الوجود
الا وهي عارضة لشيء لا محالة اما بغير واسطة او بواسطة اضافة اخرى اما معروضها الاولي فيمكن لجميع الموجودات حتى المضاف ولهذا قال عرضها
جوهر مثل الاب والابن او الكم كنصف ما هو مختلف الطرفين الخ يريد بيان اقسام المضاف بحسب اولا معروضه وهو اما عارض للجوهر والعارض له
ايضا ما هو مختلف الطرفين ومنه ما هو متفق الطرفين كما ذكر من امثلة القسمين واعلم ان منها ما معروضه مطلق الكم كالنصف والضعف
وغير الكم كالمماس فان النقطة ايضا توصف بالتماس ثم من المختلف الطرفين ما يكون اختلافه محدودا محققا كالنصف والضعف والثلث والثلثة
والامثال وكالجذر والمجذور ومنه ما يكون اختلافه غير محدود لكنه يبقى على محدود كالكثير والاضعاف فان الكثير وان كان امرا مبهما غير
محقق الوجود لكن الضعف امر محقق محدود وكذا الكل والجزء فان كلية الشيء امر محقق وان كان جزءه مما في التقسيم لا ينتهي الى حد ومنه ما ليس
اختلافه مبنيا على امر محدود كالزائد مطلقا او الناقص مطلقا وكذا البعض والجملة **قوله** وكذلك اذا وقع مضاف في مضاف الخ لما ذكر
من اقسام المضاف ما عرض الكم عروضا اوليا اراد ان يذكر منها ما يعرض له بالواسطة وقد علمت ان من المضاف ما هو معروضه الاول مضاف اخر
مثلا اذا كان في الكم لا يكون الا مختلف الطرفين كالازيد والانقص فان الازيد انما هو زائد بالقياس الى زائد هو ناقص بالقياس اليه وزائد بالقياس
الى ناقص اخر وفيه تمثيل ايضا للمختلف الطرفين الذي هو غير محدود الاختلاف من عوارض الكم **قوله** ومن المضاف ما هو في الكيف فمنه متفق
كالمشابهة ومنه مختلف كالسريع والبطيء والثقيل والخفيف في الاوزان اما الاضافة العارضة عروضا اوليا للكيف فمنه ايضا قد يكون متفق الطرفين

كالمشابه

كالمشابهة والمشابه فان المشابهة كما مر مماثلة في الكيفيتين وهي بالنسبة الى الموصوفين لهما مشابهة وبالنسبة اليهما مماثلة اي اتحاد في النوع
كما عرفت سابقا وعلى اي الاعتبارين يكون اضافة الكيف كالسواد والطعم وغيرهما ومنه ما هو مختلف الطرفين كالسرعة والبطؤ فان السريع
سريع بالاضافة الى بطيء وكذا البطيء بطيء بالقياس الى سريع وكل منهما عارضة للميل الذي هو كيفية والمراد بالثقل منهما ليس الكيفية
المقتضية للحركة الى اسفل ولا المراد بالخفة نفس الميل الى فوق والا لم يكونا من باب المضاف بل المراد بكل منهما المعنى الكمالي المقيس الى ما هو
ناقص فيه فانك اذا فرضت حجرين احدهما اعظم من الاخر كان الاعظم ثقيلا بالقياس الى ما فوقه من اعظم منه وذلك
الاصغر ايضا ثقيل الى ما هو اصغر منه ولهذا قيد الشيخ بقوله في الاوزان اي عند الموازنة واما الحدة والثقل للذان في الاصوات فهما ايضا
اضافتان عارضتان للكيف الذي هو الصوت **قوله** وكذلك قد يقع فيها كلها اضافة اي يعني كما في المضافات العارضة للكم ضافة
كالاسرع والابطأ والاثقل والاخف والاجل والاحق والاقل وفي الابن اه قد سبق ان الاضافة مما يصح ان يعرض لجميع الموجودات فضلا عن جميع المقولات
عروضا اوليا فيصح قوله نفسها فالعارضة للاين كالاعلى والاسفل وانما اتى بها بصيغة افعل لان العالي والسافل قد يراد بهما نفس المكانين فلا
يكونان من باب المضاف بل من الاين نفسه ثم يكون الاعلى والاسفل اضافتان واقعتان في الاين واذا اريد بهما المعنى الاضافي كان كل من الاعلى و
الاسفل اضافة في اضافة والعارضة للمتى كالمتقدم والمتاخر والعارضة للوضع كالاشد انتصابا والاخف والمائل كالاكسى والاعرى والمفعل
كالاقطع والاشد تسخينا والانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا والاضافة كالاعلم والاقرب وغير ذلك كثير **قوله** وبكاد ان يكون المضافات اه
يريد ان يضبط الاضافات كلها على كثرتها وانتشار انواعها واقسامها العرضية بجميع الاشياء في عدة اقسام ينحصر فيها جميع افراد المضاف فذكر ان
انها منحصرة على سبيل التقريب بحسب التتبع والاستقراء لا على سبيل القطع بحسب البرهان في اربعة اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل
والانفعال ومصدرهما في القوة والتي بالمحاكاة فانك اذا تتبعت اقسام الاضافات تجدها اما من اقسام المعادلة كالمماثلة والمشابهة والموازاة
واشباهها واما من اقسام الفضيلة والزيادة سواء كانت في الكم كما علمت كالكثير والعظيم والطويل والعريض والجسيم او في الكيف كالاسود والاحمر
والاطيب والالذ وفي القوة مثل القوي والغالب والقاهر وبالجملة كل كمالية توجد في شيء من الموجودات لا يعقل الا مقيسا الى نقصان واما
من اضافة فعل او منفعل ومصدرهما من قوة فاعلة او منفعلة ومن هذا القبيل جميع الصفات الفعلية كالكتابة والحراثة والفلاحة والخياطة
والكسر والقطع وغيرها وجميع الصفات الانفعالية كالتسخن والتبرد والانقطاع والانحراف والانزجار وغير ذلك واما من باب المحاكاة كاضافة
العلم والمعلوم والحس والمحسوس والخيال والمتخيل فان اضافة كل من العلم والحس والخيال والعقل الى ما بازائه من الامر الخارجي الواقع في المواد الجسمانية
اضافة واقعة بين امرين متخالفي النشأتين كل منهما مثال الاخر لا مثله وحكايته لا نفس حقيقته بحسب الوجود فالعلم اي الصورة العلمية يحاكي
هيئة المعلوم وكذا الصورة الحسية الموجودة في عالم النفس يحاكي هيئة المحسوس وعلى هذا القياس في الخيال والوهم لكن لما كانت دعوى الانحصار
في هذه الاقسام مما لا جزم فيه كما ان هذا لا ينضبط وعدل منه الى تقسيم ضابط حاصر عند العقل **قوله** لكن اضافات اه منحصرة اه هذا
هو التقسيم الحاصر للمضاف بين الاقسام الثلثة فان طرفي الاضافة اما ان لا يحتاجان الى وجود هيئة مستقرة في شيء منهما وقعت بها الاضافة بينهما
او يحتاجان الى وجودها في طرف واحد او في كلا الطرفين فالاول مثل اضافة التيامن والتياسر فليس في المتيامن صفة قارة اي هيئة زائدة
بها حصلت اضافة التيامن له الى شيء ما اذا تغير الامر الذي كان التيامن بالقياس اليه لم يتغير في المتيامن صفة الا نفس التيامن وكذا الحال في المتياسر
واما الثاني كاضافة العالمية والمعلومية فان في كل من الاضافتين لا بد من وجود كيفية مستقرة في احد الطرفين اعني العالم فان العالمية
والمعلومية انما يحصل كل منهما بهيئة علمية هي بالحقيقة منشأ الاضافة بل هي المضاف بذاته الى المعلوم وبطلانها يبطل الاضافة فان العالم
مع كل معلوم هيئة خاصة لا ترى ان المعدوم معلوم ولا ذات له من خارج فهيئة صارت معلوما من هذه الصفة الحاصلة في ذات العالم بها
يقع الاضافة بينهما واما مثال الثالث كاضافة العاشقية والمعشوقية فان شيئا منهما لا يتحقق الا بهيئة ادراكية شوقية في العاشق وهيئة
مثلية مشوقة في المعشوق هي التي جعلته معشوقا ولو فقد احد الحقيقتين بطلت العاشقية والمعشوقية **قوله** والذي يبقى لنا هيهنا من
امر المضاف اه لما كان هذا البحث متعلقا بتحقيق ماهية المضاف وحده لا باثبات وجوده وعرضيته كان الحري ان يذكر مع الابحاث المتعلقة بذلك
التحقيق المذكور فيما سبق ولهذا قال وقد بقي لنا اشعار بانه كان ينبغي ان يذكرها لنا علم انه ذهب اكثر الناس الى ان الاضافة معنى واحد بالعدد
وانه موضوع موجود بين شيئين وفيه اعتبار ان كل منهما ينسب الى طرف ومرضوع الاعتبارين حالة واحدة كالعلم مثلا انه واقع بين العالم والمعلو

قوله

ولاعتبار ان باحد الاعتبارين عالمية العالم وباعتبار اخر معلومية المعلوم ولا يبعد ان يكون منشأ غلطهم اشياء اربعة احدها ما اشتهر من ان
الاضافة انما يكون بين شيئين وثانيها ما اشتبه عليهم الامر في مثل العلم والقدرة والارادة وغيرها فزعموا ان الاضافة فيها هي بعينها الكيفية
الحاصلة والهيئة العلمية مثلا هي بعينها عالمية احد الطرفين ومعلومية الطرف الاخر وكذا القدرة شيء واحد وهي بعينها قادرية لاحدهما ومقدورية
للاخر والارادة مريدية لاحدهما ومرادية للاخر وعلى هذا القياس في غيرها وثالثها ما اشتبه عليهم الحال في مماثلة الطرفين من الاضافة فخلطوا
الواحد بالمعنى الواحد العددي وتابعهما انهم لم يجدوا الفرق بين ما يوجد للشيء وبين ما يوجد مقيسا الى الشيء وهذا الراي باطل فان الواحد العرضي يمتنع
حصوله لموضوعين بل لكل من الطرفين صفة خاصة في الاضافة غير ما للطرف الاخر بالعدد سواء كانا متحدين نوعا كالاخوة والمجاورة والمماسة والقرب
وغير ذلك او لا فلكل منهما معنى في نفسه مقيس الى الاخر مغاير بالعدد للمعنى الذي للاخر مقيسا اليه وقد يكونان مغايرين عددا ونوعا ايضا كما في
مختلفة الطرفين كالابوة والبنوة فانهما صفتان مختلفتان نوعا كل منهما صفة لشيء بالقياس الى موضوع الاخر فان للاب صفة الابوة بالقياس الى
الابن وللابن صفة البنوة بالقياس الى الاب وليس يلزم من كون الابوة بالقياس الى الابن ان يكون صفة للابن كيف ولو كانت صفة له لكان الاسم المشتق
منها مقولا عليه اذ الصفة للشيء ما من شانها ان يؤخذ عليه فلو كانت الابوة صفة للابن لكان يقال الاب للابن وليس كذلك وليست هناك حال اخرى
موضوعة للابوة والبنوة غير الاب والابن يستحق اسما اخر والا لكان معلوما عند المعتبر ولو كانت لكانت صفة اخرى غير الاضافة مختصة باحد
باحد الطرفين لا امرا مشتركا بينهما قال فان كان ذلك كون كل واحد بحال بالقياس الى الاخر فهذا كون كل واحد من القفنس والثلج ابيض يعني لو قال قائل
ثم ان ذلك الامر الواحد المشترك بينهما كون كل منهما بحال بالقياس الى الاخر قلنا في جوابه ان هذا الكون ليس كونا واحدا فيهما جميعا بالعدد بل واحدا
بالمعنى متعددا بالشخص وهو كون كل واحد من القفنس والثلج ابيض وليس يجب من كون معنى واحد مشتركا بين شيئين ان يكون الذي منه في احدهما
هو الذي بعينه في الاخر كما توهمه جماعة في الكلي الطبيعي حيث زعموا ان الانسانية واحدة بعينها جزء زيد وعمرو وبكر وغيرهم موجودة فيهم جميعا واذا مات
احدهم لم يفسد الانسانية بل ربما انتقلت الى غيره وكذا في ساير الكليات الطبيعية وهو باطل كما بين في موضعه وليس يجب ايضا من كون شيء بالقياس الى الاخر
ان يكون للاخر كما مر فالذي لهذا بالقياس الى ذلك كان لهذا لا لذلك وكذا الذي لذاك بالقياس الى هذا كان لذاك لا لهذا فهما اثنان متغايران بالعدد

قوله فاذا فهمت هذا فيما مثلناه لك اه يعني اذا فهمت بطلان قولهم في المضافات المختلفة الطرفين فلك ان تعرف الحال في غيرها من المضافات التي طرفاها متوافقان
في صفة الاضافة كالاخوة والاخوة والقرب والقرب اكثر اشكالا لم نتاملها فانهم لما راوا الحالتين من نوع واحد حسبوهما شخصا واحدا وليس كذلك ففي كل
من الاخوين اخوة اخرى غير ما للصاحبه فاذا كان زيد وعمرو اخوين كان اخ عمرو منهما غير عمرو بل زيدا واخو زيد عمرو لا زيدا وكذا الحال في المجاورة والمماسة
وغيرهما وهذا امر لا يخفى على ذي بصيرة فان استحالة كون عرض واحد في محلين ليست باخفى من استحالة كون جسم واحد في مكانين فلا يحتاج الى الاعتذار
بان اسم العرض واقع على افراده بالتشكيك ولكن مع قطع النظر عن ذلك على كان العرض مشككا بالشدة والضعف ام لا فالشيخ نسب القول في ان اسم
العرض واقع على اقسامه بالتشكيك فيه الى ضعف التمييز قياسا على الجوهر لكن الثابت المنكشف عندنا ان وقوع العرض على بعض افراده اقوى من بعض اذ
العرضية ليست كالجوهرية من احوال الماهية حتى لا يكون متفاوتا بالتشكيك بل هي من باب الوجود فان العرض عبارة عن نفس الوجود في الموضوع لا عن جهة
وجودها فيه ولا شبهة في ان وجود بعض الاعراض اقوى واقدم من بعض اما كون بعضها اقوى فان الاعراض القارة سيما ما هو مثل الكيفيات المحسوسة
كالحرارة والبرودة والطعم اقوى وجودا واكثر اثارا من الاعراض الغير القارة كالفوقية والحركة واشباههما واما كون بعضها اقدم من بعض فكالسطح
والخط والخط من النقطة وكالحدود من الاشكال **قوله** لكن الاشد تماما من هذا معرفتنا اه لما كانت الاضافة من الانسباء الضعيفة الوجود خفية
الذات كالهيولى والعدد والزمان المتصل والحركة اي بمعنى القطع وان اشتد ضعف الوجود وخفاء في شيء كاد ان يلحقها بالعدم انكر اكثر الناس وجود
الاضافات في الخارج فعلى الحكيم ان يهتم بالبحث عن وجودها والخوض في تحقيق ان الاضافات هل هي نفس الامور الموجودة في الاعيان او من الامور
المتصورة التي لا وجود لها وصدقها انما هو الذهن فقط لكثرة من الصفات والاحوال التي لا يعرض الاشياء الا بعد ان تصير معقولة فالذهن يكون
الفضائل المقصودة بها ذهنيات طبيعيات ليست بخارجيات محصورة كانت او مهملة او شخصية وهي كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية و
النوعية والمحمولية والموضوعية وما يجري مجرى هذا المجرى من كون المعقول قضية ونقيض قضية وعكسها او كونه صغرى او كبرى او قياسا او برهانا
او خطابة او مغالطة او جدلا او غيرها فان الموجود في الخارج لا يتصف بكونه كليا او ذاتيا او نوعا ولا الحيوان بكونه جنسا ولا الماشي بكونه عرضا عاما
او خاصا فقوم ذهبوا الى ان وجود الاضافات انما يكون في الذهن عند تعقل الاشياء كالحال في المعقولات الذهنية التي يقال لها المعقولات

كلام الشيخ

الثانية كالنوعية والكلية واشباهها ومنهم من فرق بينها وبين المعقولات الثانية المبحوث عنها في علم الميزان من الكلية ونظايرها فان عروض تلك المعقولات
انما هي في الذهن بشرط كون المعروضات والموضوعات معقولة حاصلة في الذهن حتى يكون الوجود الذهني قيد الموضوعاتها فان الانسانية ما لم يحصل
في الذهن ولم يكن معقولة لم توصف بانها كلية او نوع وكذا شرط كون الحيوان جنسا ان يكون موجودا بوجود عقلي وهذا بخلاف الفوقية فانها وان كان
حصولها في الذهن لكن ليس عروضها للسماء بشرط وجودها العقلي بل نفس السماء من حيث كونها في الواقع بحال ينتزع منها الفوقية فالقضايا او
المعقودة بها كقولنا السماء فوق الارض ليست ذهنية محضة بل حقيقية كما من المتاخرين من جعل تلك القضايا خارجية مع كون المحمولات غير موجودة
عنده زعما ان كون القضية خارجية يكفي فيه كون الموضوع موجودا في الخارج وكونه بحيث ينتزع منه العقل مفهوم المحمول ولم يتفطن بان ذلك مستلزم
بوجود ذلك المحمول فان كون السماء مثلا في الخارج بحيث يعلم منه معنى الفوقية وجود زائد على وجود مهية السماء في نفسها اذ يمكن فرض وجودها
لا على هذه الصفة فكونها بحيث يفهم منه الفوقية هو وجود الفوقية اذ لا يعني بوجود الشيء خارجا الا صدق حده ومفهومه على شيء في الخارج كما سيصرح
به الشيخ وقوم ذهبوا الى ان الاضافة من الموجودات الخارجية ولكل من الطائفتين حجج ودلائل **قوله** واحتجوا وقالوا ونحن نعلم اه هذه حجة القائلين
بكون الاضافات من الموجودات الخارجية وهي حجة قوية لا يرد عليه شيء والفاظ الكتاب واضحة مستغنية عن الشرح **قوله** وقالت الفرقة الثانية
ان المنكرين لوجود الاضافات في الخارج احتجوا عليه بوجوه الاولى ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزم التسلسل لان كلا من تلك الاضافات ومقابلاتها
على فرض وجودها يكون في محل وكونها في محلها سواء كان المحل احد الطرفين ومجموعهما او كلا منهما اضافة اخرى غير تلك الاضافة فان الابوة اذا كانت
موجودة كانت في محل وكونها في محل مفهوم اضافي غير مفهوم الابوة فان مضايف الابوة هو البنوة ومضايف الحالية هو المحلية فيكون اضافة الحالية
اضافة اخرى غير الابوة بالعدد عارضة للابوة بل فيها اضافة اخرى هي اضافة المحلية لمحلها ثم ننقل الكلام الى كل من اضافة الحالية والمحلية فان وجودهما
ايضا عبارة عن حلولهما في محل وعروضهما فيكون لكل من الحالية والمحلية عروض وحلول اخر لمحله وهكذا يتسلسل الحلولات الى لا نهاية وفي قول الشيخ و
ليست العلاقة التي بين الاب والابن خارجة عن العلاقة التي بين الابن والاب اسم ليست ضمير راجع الى كل من العلاقتين المذكورتين اولا وخبرها
العلاقة التي بين الاب والابن وقوله خارجة منصوب على الحالية لا على كونه خبر ليست كما توهم اذ المعنى ان ههنا علاقة للابوة مع الاب والبنوة مع الابن
والابن التي هي ايضا خارجة عن العلاقة التي بين الابن والاب والغرض ان هذه علاقات واضافات اربعة متغايرة المعنى ويكون لكل من هذه
الاضافات اذا كانت موجودة اضافة اخرى هي كونها في محل او عروضها له وننقل الكلام الى ذلك الكون او العروض فهو ايضا اضافة اخرى فلو كانت
موجودة لكانت لها اضافة عروضية اخرى فتتسلسل الاضافات الى لا نهاية وهو حجة الثانية هي المشار اليه بقوله وان يكون ايضا من الاضافات
ما هي علاقة بين موجود ومعدوم وبيانها انه لو كانت الاضافة موجودة ومن احكام الاضافة تحقق المعية في الوجود بين المتضايفين فيجب ان يكون الموصوف
بالتقدم الزماني على شيء مقارنا في الوجود مع ما يتاخر عنه وكذا الموصوف بالتاخر يجب ان يكون مع المتقدم عليه فنحن موصوفون بالتقدم على القرون
التي تخلفنا وبالتاخر عن القرون الخالية فيلزم ان يكون نحن مع اللاحقين ومع السابقين ونحن نعلم القيامة والعلم اضافة فاذا كانت الاضافة موجودة
يلزم ان يكون طرفاها موجودين فيكون القيامة موجودة بالفعل معنا وليس كذلك هذه الحجة الثالثة ان التقدم والتاخر ثابتان لاجزاء الزمان فلو كانت
الاضافة موجودة لزم ان يكون اجزاء الزمان موجودة معا مع وصف التقدم والتاخر وذلك مستلزم للتناقض وهو حجة الرابعة ان الاضافة لو كانت
موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات ممتازة عنها بخصوصية ولا شك ان المطلق ما لم يتخصص بقيد لم يوجد فيكون تقييد الوجود بتلك
الخصوصية سابقا على وجود الاضافة لكن ذلك التقييد ايضا اضافة فيكون حدوث الاضافة متقدما على الاضافة ويلزم ايضا ان يكون حدوث الاضافة
التي هي التقييد متوقفا على اضافات غير متناهية من امثاله الحجة الخامسة ان الاضافة لو كانت موجودة لزم ان يكون الباري محلا للحوادث لان له مع كل
حادث اضافة الايجاد وذلك محال فهذه هي شبه المنكرين لوجود الاضافات وستعلم حلها جميعا **قوله** والذي يخلص الشبهة اشارة الى
الجواب عن الشبهتين المذكورتين في كلامه وهما الحجتان الاوليان من الحجج الخمس والذي افاده يشتمل على البرهان على وجود بعض افراد الاضافة في الخارج
وعلى حال الشبهتين اما البرهان على وجودها في الخارج فبان نقول مهية من المهيات موجودة في الاعيان عبارة عن تحقق امر هو مصداق لحمل مفاهيم
لمفهومه فيكون الانسانية مثلا موجودة في الاعيان هو ان يوجد في الاعيان شيء يصدق عليه حدها اعني الحيوان الناطق فحمل المصداق هو قولنا الذي
مهيته معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء ما يصدق في الاعيان انه بحيث اذا عقل كان المعقول من حيثيته مقيسا الى غيره فهو افراد المصداق بالذات لكن لا شك
في انه يوجد في الخارج اشياء كثيرة بحيث اذا عقل كان المعقول من حيثيته مقيسا الى غيره فيكون الاضافة موجودة في الخارج واما حل الشبهة

فقوله فان كان مهية المضاف اخرى شروع في التمهيد له بانه ان كان المضاف متضمنا لمهية اخرى كالمعنى المركب من المضاف البسيط ومعروضه كالاب المتضمن
للجوهر والمساوي المتضمن للكم او مستلزما لها كالابوة المستلزمة للجوهر والمساواة المستلزمة للكم **قوله** فينبغي ان يجرد ويفصل من ذلك نفس
ما الذي المعنى المعقول بالقياس الى غيره فيه الحقيقة ذلك المعنى والمضاف بالذات لانه المعقول بالقياس الى غيره لذاته دون ما عداه مما يتضمنه او يلزمه فان ما
عداه ليس في ذاته مضافا بالذات ولا معنى معقولا لذاته بالقياس الى غيره بل انما يصير كذلك بسبب هذا المعنى فاذا قيل السماء فوق الارض فالسماء
مضاف الى الارض بالفوقية الثابتة لها واما الفوقية او الفوق المجرد عن السماء فهو مضاف بالذات لانه فوق لذاته لا باضافة اخرى فوقية الا بحمل العقل
واعتباره فلذا يعتبر للفوقية فوقية اخرى وهكذا حتى ينقطع باقطاع تعقلاته واعتباراته ولحظاته وهذا اما الذي في الخارج فليس الا فوقية واحدة
هي المضاف بالذات بلا اضافة وهي الفوق بالذات بلا فوقية زائدة وكذلك في اضافة اللازم فالزوجية مثلا لازمة للاربعة ولها مهية اخرى غير اللازم
فهي لازمة للاربعة لاجل صفة اللزوم فليست هي مضافة بالذات واما اللزوم فهو لازم مضاف لنفسه لا باضافة اخرى الا بمجرد الاعتبار كما ذكر فلا يلزم
من هذه الجهة عدم انتهاء الاضافات لما علمت ان المضاف بالذات لا يفتقر في كونه مضافا الى اضافة زائدة عليه واما من جهة ان كل اضافة يلزمها اضافة
اخرى وهي اضافة العروض لموضوعها فلكل اضافة وجود في الموضوع ولكل وجود في الموضوع اضافة اخرى فلا يلزم من هذه الجهة ايضا محذور
لانا وان سلمنا كون اضافة الابوة مثلا غير اضافتها الى الموضوع لان احديهما بالقياس الى البنوة والاخرى بالقياس الى الموضوع فهما متغايرتان و
الثانية عارضة للاولى عروض الوجود للمهية فان كون الشيء في موضوع نفس وجود الموضوع لكن كل من الاضافتين مضاف بالذات لا باضافة اخرى كما
ان نفس الابوة مضاف لذاته ليس يحتاج الى اضافة اخرى حتى بها يصير مهية معقولة بالقياس الى الغير فالكون ابوة نوع من الاضافة والكون عارضا
للموضوع او محمولا عليه نوع اخر من الاضافة والكون مع البنوة او مع الموضوع اضافتان اخريان كل من هذه الاضافات مضاف بالذات لا باضافة اخرى
ضرورة اللهم الا بمجرد تعمل العقل فمهية الابوة اعني الابيه هو اب فقط مضاف بالذات بسيط هذا النوع الخاص من المضاف المطلق وكذا العرضي
والحمل نوع اخر من الاضافة سواء وجدت في الخارج او لم يوجد لكن اذا وجدت في الاعيان كان وجودها مع شيء اخر وهذه المعية التي لوجودها
مع شيء اخر ليست امرا زائدا على وجودها بل هي عينها فوجودها مع شيء اخر لا المعية زائدة عليه بل نفس المعلول والمعية المختصة بهذا
النوع من مطلق المضاف كالابوة مثلا فانها بذاتها تطلب الابوة اخرى فالابوة اضافة ومعيتها للموضوع او مع البنوة اضافة اخرى ومعيتها لوجودها
ايضا اضافة اخرى فههنا ثلث اضافات بالذات من نوع واحد بعضها موجودة في العقل فقط وبعضها موجودة في الخارج والتي وجودها في
العقل هي المعية بين المهية ووجودها والباقيتان موجودتان في الخارج وكل من هذه المعيات مع لذاته وهو نفس المعية كما ان الابوة اب بذاتها وابوة
لما هو اب لا لذاته كزيد مثلا **قوله** فان عقل الحجاة قد علمت ان لمهية المضاف معية لشيء اخر في العقل فاذا حصلت في الاعيان كان وجودها مع
شيء اخر لذاته لا المعية زائدة على نفس وجودها العيني ففي نفس وجودها نفس المعية الخارجية فعلى هذا القياس حالها في العقل فنقول لذاته لمهية
المضاف ومعلوم ان معقوليتها نفس وجودها في العقل فكما كان وجودها في العين نفس معيتها لشيء اخر فكذلك معقوليتها التي هي وجودها في العقل
احتيجت الى معقولية شيء اخر يكون وجودها العقلي ومعقوليتها معه فهذه المعية في العقل ايضا غير زائدة على نفس وجودها العقلي فكما كانت
مهية الابوة مضافة بذاتها لا باضافة اخرى الا بمجرد اعتبار العقل واعتماله فكذلك وجودها في الذهن مع وجود شيء اخر مرتبط بذاته لا بواسطة
اخرى يرتبط بها هذا النوع من الاضافة في العقل اذ العقل اذا عقل مهية المضاف كالابوة مع مضافها الذي هو مهية البنوة لا يلزمه ان يلتفت الى امر زائد
على مهية المضاف يغير من معتبر ولا لازم او مقارن بل نفس وجود الابوة في العقل ومعقوليتها هي نفس المعية واللزوم وجودها لكن له ان يلتفت
الى تعقل ذلك المعقول والى معية احد المعنيين ويجتزع معقولا اخر ككون العقل شيئا اخر معقولا غير تلك المهية او كون المعية بينهما معقولا اخر
غير وجودها في العقل وهكذا الى ان يتعقل ويجتزع معية اخرى بين معية كل واحد من المعنيين في نفسه وكذا معية المعية ومعقوليتها المعقولية وتعقل معقولية
كل معية ومعقوليتها مع ساحتها متشاكلة او متوافقة الى حد على سبيل الاعتبارات اللاحقة من غير ضرورة داعية اليها ولا استلزام لنفس
التصور فان نفس تصور مهية الابوة نفس وجودها العقلي ومعيتها الشيء واستلزامها اياه لا يحتاج في كونها حاصلة في العقل الى تصور نفس
نفس الحصول ولا في كونها معقولة الى تصور نفس التعقل ولا في كونها مع شيء اخر الى تصور نفس المعية بل العقل يجتزع اضافات لا يضطر اليها لتصور
نفس التصور بل اعتبارات هذه الاعتبارات اللاحقة المتكررة التي للعقل ان يجتزعها في بعض الاشياء بل في كل واحد منها ويكفي في صدقها
نفس الامر المتصور كالوجود والوحدة والوجوب والامكان والتقوم فان الموجود مثلا اذا كان له مهية غير الوجود كانت موجودة بالوجود واما اذا

موجودية الوجود فهو بنفس الوجود وكذا موجودية وجود الوجود وكذا الحال في الواحد فالواحد واحد ولوحدتها ايضا اذا صار معقولة وحدة
اخرى ولوحدة وحدتها اذا عقلت وحدة اخرى وهكذا حتى ينقطع اعتبار العقل فلحظات الوهم وخطرات الذهن لا يجب فيها النهاية الى حد معين فالمضاف
اذا لم يكن مضافا بسيطا كذات الاب والمركب منها ومن الابوة كانت مضافا باضافة عارضة لذاته واما المضاف البسيط فهو بنفس ماهيته مضاف واضافته
باعتبارين فهو من حيث كونه معقولا مع غيره مضاف ومن حيث انه ماهية معينة في العقل بنفس ذاته اضافة فبالاعتبار الاول شيء ذو اضافة وبالاعتبار الثاني
نفس اضافة وكلا الاعتبارين صحيحان فان كون الشيء مضافا معناه شيء ذو اضافة سواء كانت الاضافة زائدة عليه او كانت نفسه وهكذا حكم سائر
المشتقات كما حقق في موضعه فاذا اعتبر العقل البسيط شيئا ذا اضافة فلا يلحظ اضافة تلك المضاف يعتبر لها ايضا اضافة اخرى حيث ان تعقلها
في نفسها مع تعقل شيء آخر فيكون اضافة المضاف ايضا مضافا آخر غير المضاف البسيط الذي هو الاصل فيلحقها ايضا اضافة ثالثة وهكذا الى ان ينقطع
الاعتبارات الملاحظ اللاحظ لكن الموجود في الواقع ليس الا اضافة واحدة فقط كما ان الموجود بالذات في كل شيء عيني ليس الا وجود واحد الا ان العقل
ان يعتبر وجود الوجود ولوجود الوجود وجودا آخر الى لا نهاية وكذا في نظائره من الوحدة والوجوب واللزوم والعروض ونحوها **قوله** فاذا عرفت
هذا اه اما كون المضاف اعني البسيط موجودا فلصدق حده على كثير من الاشياء في الخارج ونحن لا نعني بوجود ماهية من الماهيات او شيء من الاشياء
الا تحققه فيكون مصداقا ومطابقا لحد تلك الماهية او خاصيته ومهما فاذا كان حد المضاف صادقا على شيء وهو كون ماهية اذا عقلت عقلت مع شيء آخر
كان ذلك الشيء من افراد المضاف وكان المضاف موجودا وقد وجدنا مثل الاب والابن والعلة والمعلول والمتقدم والمتأخر وغيرها مما يصدق عليه حد المضاف
فكان المضاف موجودا واما كونه من الاعراض فلا لدلالة حده على ذلك فانه يدل على ان المضاف امر غير مستقل الوجود ولا قائم الذات بل هو من الاعراض الضعيفة
الوجود حيث يحتاج وجوده الى قابل وشيء آخر يعلق به ويفتقر الى القابل من حيث انه قابل **قوله** واما القول بالقياس اه يعني كون المضاف مقيسا
بالفعل الى شيء امر يحدث لماهية المضاف في العقل لا في الخارج وليس ذلك معتبرا في حده اذ ليس حد المضاف انه مقيس بالفعل ولا انه معقول بالفعل مقيسا
الى غيره بل كما بين سابقا انه الذي اذا عقل عقل مع غيره فله وجود في الخارج ووجود في الذهن وله في كل من الوجودين حكم آخر فحكمه في الوجود الخارجي انه
اذا عقل كان معقول الماهية بالقياس الى غيره سواء عقلت ماهية او لم يعقل وليس اذا لم يعقل لم يكن ماهيته ماهية المضاف فالابوة مثلا سواء عقلت مع البنوة
فهو مضاف وهذا كوجود الطبائع الكلية في الخارج كالنوع الطبيعي والجنس الطبيعي فان كون الكلي الطبيعي او النوع الطبيعي او غيرهما من الطبائع الكلية موجودا
في الخارج معناه ان ههنا شيئا اذا عقلت ماهيته كان معقولها محتملا للاشتراك بين كثيرين متحققين او مختلفين بالذات او بالعرض في جواب ما هو ولا لانها
في الخارج بهذه الصفات وكونها في العقل بهذه الصفات بالفعل مما لا دخل له في مفهوماتها فكذا كون ماهية المضاف في العقل مقيسة مما لا دخل له في تحديد
المضاف بل هو من عوارضه العقلية فللعقل ان يخترع اضافات كثيرة ومقايسات عديدة غير ما يضطر اليه هو المقايسة التي يلزم عند تعقل المضاف **قوله**
فالمضاف الذي موجود في الاعيان اه هذا تأكيد لما تقدم وتكرير لما استخرج من البرهان الدال على وجود المضاف وذكر لما ذكر ايضا من التحقيق الذي يزول
به الاشكال الاول السابق الى افهام كثير من الناس كصاحب المطارحات وغيره فانهم ذهبوا الى ان كل ما يتكرر نوعه ويتصف فرد منه اذا فرض موجودا بفرد آخر
كالوجود والوحدة وسائر الامور العامة فيجب ان لا يكون واقعا في الاعيان والا يلزم التسلسل الممتنع والمضاف البسيط من هذا القبيل اذا كان موجودا كانت له
اضافة ولاضافته اضافة اخرى وهكذا الى غير النهاية وقد علم اندفاع هذه الشبهة مما ذكر **قوله** واما المتقدم والمتأخر اه يريد الجواب
عن الشبهة الثانية بان هذا النوع من المتقدم والمتأخر من الاضافات التي يكون بين الموجودات اذا عقلت او من الاضافات التي يكون بين المفهومات التي لا يحاذيها
شيء في الخارج ولا هي مأخوذة عن الموجودات الخاصة العينية فان معنى التقدم حيث انه معنى اضافي لا يتصف به الشيء الا اذا كان مضافه موجودا معه فقوسا
التقدمات كالشرف وما بالعلية وما بالرتبة وما بالطبع حيث لا يمتنع فيها المعية الزمانية والمقارنة في الخارج يجوز الحكم في شيء منها بانه اضافة واعتبار في الخارج
والمضايفان موجودان بوصف المضايفة في الاعيان واما هذا النوع من التقدم والتأخر الذي بين اجزاء الزمان وبين ما يقارنها بالعرض فلا يمكن ان يقال
انه واقع في الخارج لان طرفي الاضافة يجب ان يكونا معا حتى تتحقق الاضافة بينهما وهذا النوع من الاضافة غير موجود الا في الاذهان اذ ليس في العصر
العقل في الذهن صورة المتقدم الزماني وصورة المتأخر الزماني ويحكم بينهما بالتقدم والتأخر وانما يحدث بين وجودين في الخارج
انما وقعت بعد الحصار صورة الطرفين في الذهن بل لاحظ الارتباط بينهما واما قبل ذلك فلا تقدم ولا تأخر لشيء بالفعل المستجمع لما يدرجها مما يتحقق
بتقدم شيء على شيء موجود وتأخر شيء عن شيء موجود فهذا القسم من التقدم والتأخر من الاضافات التي لا يوجد الا في الذهن فعلى هذا لا يكون من الاضافات
موجودة في الخارج لانه لا يكون الفرقة الجماعة والناس وغير ذلك مما هي موجودة في العقل كاضافة الكلية والنوعية والجنسية والحمل والوضع اضافات

والنافع كالاضافات التي تلزم التقدم وفوقية الفوقية وغير ذلك فهذا النوع من التقدم من الاضافات الذهنية عند الشيخ هذا ما ذكره في دفع
هذا الاشكال ولعمري انه ليس بسديد فان الحكم بتقدم الاب على الابن ليس من الاعتبارات الذهنية التي لا يطابقها امر في الخارج وليست القضايا المعقودة
في الحكم بالتقدمات والتأخرات الزمانية على الاشياء كقولنا ذاك قبل هذا وهذا بعد كذا ووجد كذا وسيوجد كذا كلها ذهنيات صرفة لا يصدق الصدق فيها
ولا مطابق لحكمها وقد افاد الشيخ ان كل ما يصدق حده على امر خارجي فهو موجود ومن هذا القبيل المتقدم الزماني فان مفهومه يصدق على ابعاض الزمان
ومقاديرها فكيف يكون هذا التقدم من قبيل الاضافات الذهنية الغير المنتزعة عن الموجودات الخاصة فالحق في التقصي عن هذا الاشكال ما حققناه في شرحنا
كتبنا بعد تمهيد ان المعية بين كل شيئين يجب ان يكون من نحو وجودهما فالمعية بين نقطة ونقطة ليست كالمعية بين جسم وجسم ولا كمعية عقل وعقل فاجزاء
البحر موجودة معا وبعضها في المشرق وبعضها في المغرب والفلك موجودة مع البرة الواحدة فاجزاء الزمان كلها موجودة في الدهر معا على نعت
الاتصال الوحداني كما حقق في موضعه فان وحدتها الوجودية الاتصالية لا تنافي تجددها وتعاقبها ومضيها واستقبالها فاذا جاز كونها واحدة
بالاتصال فليجز كونها معا في الوجود فكما لا يمكن وحدتها الا في عين وجودها الا هذا النحو من الوحدة فاجتماعها في الوجود ومعيتها ايضا لا يمكن
الا بنحو التقدم والتأخر وبالجملة تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض هو بعينه نحو وجودها الخاص وليست هذه المعية بين اجزائها الا وقوعها في الدهر معا
وهي تقدم بعضها على بعض بنفس هويتها الممتدة المتصرمة في مع قبلياتها وبعدياتها الزمانية واتحد كلها في وعاء الدهر مرتبة واحدة غير زمانية
موجودة بوجود واحد في دفعة واحدة دهرية تكيف العالم كله عند الحكماء الراسخين بشخص واحد له وحدة حقيقية غير زمانية مع اشتماله على اجزاء
متباينة الوجود متفارقة الاكوان وبهذا التحقيق يندفع الشبهة الثانية والثالثة اذ الفرق بينهما ان الثانية باعتبار اضافة التقدم والتأخر بين الاشياء
الزمانية المقارنة لاجزاء الزمان المتقدمة بعضها والمتأخرة تجري بالعرض باعتبار مقارنتها اياها واما الشبهة الثالثة فهي باعتبار اضافة التقدم والتأخر
بين هويات الاجزاء الزمانية فان كل منها نفس التقدم والمتقدم على بعض الاخر ونفس التأخر والمتأخر عن بعض ومع ذلك فلها معية وجودية تصح اضافة
بعضها الى بعض هذا النوع من الاضافة اعني التقدم والتأخر اللذين بحسبهما لا يجتمع الموصوفان بهما في ان واحد فهذه المعية في الوجود ليست بما للتقدم
الزماني والمتأخر الزماني بل نحو اخر من المعية كما اشرنا اليه ان زيدا مثلا موجود مع العمرو واحدهما موجود زماني والاخر غير زماني فاذا قول المعترض نحن
متقدمون بالقياس الى القرون التي تخلفنا والتقدم نوع من الاضافة والاضافات معا والمعية ثابتة في المتقدم يقول في الجواب هذا التقدم انما يعرض اولا
وبالذات لجزء من الزمان ولغيره بالعرض وكذا التأخر المقيس اليه وقد علم ان اجزاء الزمان لكونها متصلة باتصال واحد ذي وضع معا في الوجود معية
يليق بها ويمكنها وينافي نحو وجودها الضعيف المتجدد المتصرم فكذا حال مقارناتها من تلك الحيثية في باب المعية في اصل الوجود الواقع والتقدم والتأخر
اللذين لا ينافيانها واما قوله ونحن عالمون بالقيمة والعلم نوع من الاضافة فيجب ان يكون العالم بالقيمة موجودة مع القيمة وليس كذلك هذا فالجواب عنه ان
المعلوم بالذات لكل عالم هو الصورة الحاضرة عند القوة العاقلة واما ما في الخارج فهو معلوم بالعرض وعلى ضرب من التجوز الصناعي فاضافة العالمية
ايضا لا الا لحضور عنده من الصور كصورة القيمة في هذا المثال والمعية حاصلة بيننا وبين صورة القيمة عند علمنا بالقيمة فلا اشكال من هذه الجهة
ايضا فلا حاجة الى القول بان اضافة العالمية من الاضافات الذهنية التي لا يوازيها شيء في الخارج اذ العلم من الكيفيات النفسانية الواقعة في الوجود
كما سبق فكذا اضافة العالمية واما الجواب عن الشبهة الرابعة فبانا نقول ان تقييد المطلق بقيد او تخصيص العام بمخصص ونحو ذلك ليس من الاضافات
الخارجية حتى يحتاج كل مقيد او مخصوص الى ان يكون قبل وجوده وتحقق اضافته بين المطلق وقيده او بين العام ومخصصه بل شأن العقل ان
يحلل معنى كل خاص الى امر مشترك وامر مميز ثم يضيف احدهما الى الاخر بانه قيده او فصله او مميزه او ما يجري مجراه فاضافة التقييد ونحوها ليست الا
من الاضافات الخارجية بل من الاضافات التي لا وجود لها الا في الذهن باعتبار العقل وهي ما يقطع بانقطاع الاعتبار ولا يذهب الى الانهاية
واما دفع الشبهة الخامسة فبان نقول ان الاضافة وان كانت من الوجودات لكونها من الاعراض الضعيفة الوجود التي لا استقلال لها كما علمت وانما هي تابعة
للاشياء ولا يلزم من وجودها التغير وانفعال الذات وصفاتها تعالى الله الاشياء لا يوجب تغيرا او تكثرا في ذاته او في صفاته الحقيقية وان كانت
هي متكثرة بتكثر المكان متغيرة بتغيره الا ان وجودها فرع وجود الطرفين فهي واحدة ثابتة من جهة العلم متكثرة متغيرة من جهة المعلوم واعتبر من
ذاتك اذا كنت ساكنا وتحركت حوالك اجسام فيتغير نسبتك اليها اضافاتك اليها بالمقابلة والميمنة والميسرة والقرب والبعد ونحوها من غير تغير فيك لا
في صفاتك الحقيقية المقررة في ذاتك

المقالة الرابعة

هذه المقالة مشتملة على بيان احوال الموجودات بما هو موجود وليس كما قيل
الوجود وانواعه من الواجب والمقولات العشر واقسامها الاولى والكليات واقسامها من الكلي كالجنس والنوع والفصل والخاصة بل من العوارض

يعني للعالم

فصل

التي عرض منها بضرب من الاعتبار وهي كالمتقدم والمتاخر والحادث والقديم والتام والناقص وفوق التمام والمستكمل والعلة والمعلول لكن الشيخ اخر مباحث
العلة والمعلول واورد هما بعد مباحث الماهية لصلحة راها ومناسبة لاحاها فان العلة المادية تناسب الجنس والعلة الصورية تناسب الفصل بالقياس
الى المحل المركب منهما والفاعل يناسب الفصل ايضا ولكن بالقياس الى حصة الجنس في النوع والغاية تناسب طبيعة النوع بالقياس الى طبيعة الجنس سيما
في المركبات الخارجية **قوله** فصل في المتقدم والمتاخر والحادث ان الاشياء المبحوث عنها في هذا العلم الباحث عن احوال الوجود بعضها
امور تقع من الوجود موقع الانواع له وان لم يكن انواعا له بالحقيقة لما قد بينا لك عليه سابقا من ان الوجود ليس بجنس لما تحته من الحقائق ولكن كالاجناس
عنها ايضا وهي كالمقولات وانواعها ومنها امور تجري مجرى الانواع للوحدة وان لم يكن انواعا لها كما عرفت كاقسام الوحدة من الشخصية والنوعية
والجنسية وغيرها ومنها امور هي كالعوارض والخواص للوجود ومنها امور هي كالخواص والعوارض للوحدة فلا شك ان البحث عما هو كالانواع
احق بالتقديم على البحث عما هو كالعوارض وكذا البحث عن احوال الوجود احق بالتقديم من البحث عن احوال الوحدة ولذلك بدا الشيخ بذكر عوارض
الوجود قبل ذكر عوارض الوحدة كما بدا بالتي هي كالانواع سابقا على التي هي كالعوارض بما هو من اقسام الوجود قبل ما هو من اقسام الوحدة رعاية لحسن
ترتيب النظام وقد بينا لك ايضا كيفية كون هذه الامور من عوارض الوجود لا من اقسامها مع انها من جملة الموجودات بوجه دقيق فتذكره **قوله**
ان التقدم والتاخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة اه قد وقع الناس اختلافا في ان اطلاق التقدم على اقسام المذكورة يكون بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وهل
بالتواطؤ ام بالتشكيك واكثر المتاخرين اخذوا انها واقعة على الكل بمعنى واحد متواطئ لا بالتشكيك وذهب الشيخ الى انه معنى واحد واقع على افراده
بالتشكيك وذلك المعنى هو ان يكون المتقدم من حيث هو متقدم شيء وليس للمتاخر ويكون لا شيء المتاخر الا وهو موجود المتقدم واورد عليه
ان هذا المعنى من التقدم الذي يعلل وجوده عند وجود المتاخر فلا شك انه متقدم بالزمان ثم الذي المتاخر بالزمان ليس موجود المتقدم عند
وجود المتاخر ولا ايضا كان موجودا له كما ان ما للمتقدم من الزمان ما وجد المتاخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بهويته لا يوجد في غيره ويمكن
الجواب بان ملاك التقدم في كل قسم من الاقسام شيء من نوع ما فيه التقدم او من جنسه فملاك التقدم في المتقدم بالزمان نفس طبيعة الزمان ولا شك
ان هذه الطبيعة يكون متحققة فيما هو متقدم حين ما ليست متحققة فيما هو متاخر ولا يتحقق في المتاخر الا وقد تحققت في المتقدم وليس الغرض في هذا تعريف
المتقدم المشترك ليلزم الدور بل ايراد لفظ التقدم والتاخر بل المتبادر على القدر المشترك ثم ان قوله على الاطلاق ويكون لا شيء المتاخر الا وقد وجد
للمتقدم ليس بسديد فقد يوجد كثير من الممكنات المتاخرة ولا يوجد مثلها للمتقدم كالجوهر والجسمية في المبدعات والكائنات المتاخرة وجودها عن الاول تعالى
فكان ينبغي ان يقيد ذلك بما يكون من جنس ما فيه التقدم وكانه المراد وان لم يصرح في اللفظ وقال بعض العلماء ان جميع اقسام التقدم اشتركت في انه يجب
بوجود المتقدم الامر الذي فيه التقدم اولى من المتاخر وذكر صاحب المطارحات ان هذا ليس بصحيح فالمتقدم بالزمان ليس فيه من باب الزمان امر اولى من
المتاخر اما مطلق الزمان فليس احدهما اولى من الاخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه وليس يوجد لكليهما حتى يقع فيه الاولوية ولا يمكن ان يقال
هذه الاولوية بحسب التقدم فان المطلوب تحصيل معنى التقدم ثم اذا فرض اثنان متقدم ومتاخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابق بالزمان احدهما اولى بامر
بالنسبة الى الثاني متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متاخر لا غير وليس معهما ثالث في هذا النظر حتى يقال احدهما اولى بالتقدم على ذلك الثالث
من الثاني واذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى ثالث ففي ذلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم عليه من الاخر لكن كلاهما متقدمان لا ان احدهما
متقدم والاخر متاخر وقد ذهب بعض الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظي وفي هذا القول تعسف ان اريد به الاشتراك الى جميع الاقسام
فان وجود المعنى المشترك بين بعض الاقسام مما لا خفاء فيه كاطلاق التقدم بالطبع والتقدم بالعلية بل كاطلاقه عليهما وعلى التقدم بالمهية كما سنعلم فلا
يبعد ان يكون اطلاقه على البعض بالاشتراك المعنوي وعلى البعض بالاشتراك اللفظي او المجاز وايضا لا يبعد ان يكون في المنقول اللغوي او المجاز اللغوي
حقيقة اصطلاحية فان الشيخ وغيره من الحكماء لما وجدوا جميع ما يطلق عليه لفظ التقدم اشتركت في معنى واحد هو التفاوت والاولوية في امر جامع
ومعنى متفق كالزمان او المكان والمرتبة او الوجود او وجوب الوجود او الفضل والشرف حكموا بكونها اقساما للمعنى الواحد وعلى ما ذكرنا اندفع ما توهم
بعضهم من التناقض في كلام الشيخ حيث قرر اولا وجود المعنى المشترك بين اقسام التقدم ثم ذكر وجوه الفضل من معنى الى معنى واما ما اورده صاحب المطارحات
من ان المتقدم بالزمان ليس اولى بالزمان من المتاخر فلنا بل هو اولى لانه قد مكث في التقدم بالزمان اولوية قوله المطلوب تحصيل معنى التقدم هنا ليس الغرض الا
التنبيه على القدر المشترك لا التعريف الحقيقي فيكون التعريف المعطى لهذا الكلي قوانينا الاعم وفيه معناه او اعم منه او اخص منه او هو غير ما هو المراد اشتراكه
بين المقامات فلا مصادرة فيما قلنا وقوله ثانيا ثم اذا فرض اثنان اه قلنا لا نسلم ان احدهما اولى بالزمان من الاخر فانه مبني على ان التقدم

الفظي بالاجمال

بعضها اولى بالتقدم من البعض الاخر واما التقدم فى كل قسم فهو اولى بالمعنى الذى هو ملاك التقدم على المتاخر فيه ولا يلزم ان يكون اولى بالتقدم من المتاخر
فاذن لا استبعاد فى كون معنى التفاوت والتشكيك بان بعض اشد تشكيكا بين افراده فى نفس معناه من البعض الاخر فكذلك معنى التقدم واقع على اقسامه
الخمسة على المشهور بالتشكيك ولا يلزم من ذلك ان التقدم فى كل قسم يكون اولى بالتقدم من المتاخر فيه فالغلط انما نشأ من الخلط بين المتقدم القسم وبين القسم
وقسم القسم **قوله** والمشهور عند الجمهور اه يريد ذكر اقسام التقدم والتاخر وكيفية تشوبعضها عن بعض مع التنبيه على الفرق المشترك بينها كما هو
رايه فالمشهور من اقسام التقدم بين الجمهور هو هذا ان القسمان اعنى ما فى المكان وما فى الزمان وذلك لكونهما فى المرتبات المكشوفة عند الحس كان عندهم اولا فى اشياء
لها ترتيب فيما هو قريب الى حد مكانى فرض او وجد مبدا فله تقدم على ما هو بعيد فكان له ان يلى ذلك المبدا بحيث لا يلى ما هو بعده ولا يليه ما هو ابعد الا وقد وليه
الاقرب وكذلك حال اجزاء الزمان بالنسبة الى الان الحاضر او غيره لكن يختلف الحال ويتعاكس بحسب الماضى والمستقبل بالنسبة الى الاين واعلم ان الغرض
ههنا ليس تعريف كل قسم قسم من اقسام التقدم بخصوصه لا يرد عليه ان ما ذكر فى التقدم الزمانى هو بعينه حال التقدم الرتبى من غير فرق بل الغرض بيان اشتراكها
فى معنى واحد ثم نقل اسم التقدم من ذلك اى من الترتيب مكانى او زمانى الى ما له ترتيب ولو فى العقل لا فى العين فكل ما هو اقرب الى مبدا محدود معين فى الخارج
او فى الوهم فهو اولى بالتقدم مما هو ابعد منه فى ذلك الترتيب اعم من ان يكون طبيعيا او وضعيا او اتفاقيا فالاول كما بين الاجناس والانواع المترتبة من جنس الاجناس
الى السفلى او من الشخص الى جنس الاجناس اذا جعل الشخص مبدا فيختلف الحال فى التقدم والتاخر بحسب وضع كل من الحدين مبدا فجعل احد الحدين او غيره
مبدا وان كان بالوضع لكن مراتب القرب والبعد بالقياس ليس بوضع واضع بل بمقتضى الطبع والترتيب الواقع فى درجات كمالية الشخص واحد كالجنينية
والصبى والشباب والكهولة والشيخوخة والهرم ترتيب طبيعى ايضا كما بين اجناسه وفصوله لكن ذلك بحسب الماهية وهذا بحسب الشخصية فالصبى لكونه اقرب من مبدا
حركة الجوهر يتين المرجولية فيكون اقدم منها وكذا الشباب اقدم من الكهولة هذا اذا جعل مبدا الترتيب من طرف المبدا فى الوجود واذا جعل المبدا من الجانب
الاخر انعكس حال المتقدم والتاخر اللذين هما بحسب الرتبة واما الثانى وهو الترتيب الوضعى والصناعى فكمراتب الحدة والثقل فى النغمات فانها بوضع
الواضع واختياره وصنعه وكذا ترتيب الكلمات والالفاظ فى الصناعات الكلامية واما الثالث فهو كاعضاء الحيوانات والنباتات الواقعة على ترتيب خاص
مكانى او غيره لا عن قصد ولا عن طبع بل بمجرد البخت والاتفاق واعلم ان كثيرا من الناس تشوشت عليهم الاعتبارات فزعموا ان الفرق بين التقدم بالطبع و
التقدم الرتبى الطبيعى اذا اجتمعا ولم يعلموا ان التقدم الرتبى الطبيعى غير التقدم بالطبع ولهذا يختلف الحال فى الرتبى فيصير المتقدم متاخرا وبالعكس
اذا جعل المبدا فى السلسلة الطبيعية طرفا اخر بخلاف التقدم الطبيعى وكذا قد يقع الخلط منهم بين المتقدم بالطبع الذى لا يجامع المتاخر فى الوجود وبين
التقدم فى الزمان اذا اجتمعا فى شئ واحد كما نعلم بالقياس الى الحيوان المتكون منهما فانهما متقدمة عليه بالزمان وهو ظاهر وبالطبع لا زمانى خلل سببا
بل لها ثلثة اقسام من التقدم عليه لان التقدمات والذى بالرتبة ترتيبا طبيعيا اذ الاول من حيث عدم حاجة اجزائه معه والثانى من حيث كونها سببا له
والثالث من جهة كونها واقعة فى ترتيب وقع بين درجات استكمالاته بحسب القرب مما فرض مبدا سواء كان سبب الترتيب هو تعيين مبدا الطبيعة
قوله ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ولو فى غير الفضل متقدما يعنى نقل اسم التقدم بعدما نقل من الزمانى و
ضرب من الرتبى وهو المكانى المطلق الرتبى سواء كان فى المحسوسات او فى غيرها وسواء كان فى الامور الطبيعية او الوضعية والاتفاقية الى اشياء
اخرى منها الكمال والنقص فجعل الكامل فى شئ ولو فى امر الخسيس متقدما على دونه فى ذلك الامر وهذا هو المسمى عند الحكماء بالتقدم بالشرف
على سبيل التغليب فالنور الشديد والظلمة الشديدة متقدمان بالشرف بالنسبة الى النور الضعيف والظلمة الضعيفة فههنا كانه قد جعل نفس
الطبيعة المشتركة كالمبدا المحدود كما فى التقدم الرتبى ولهذا عرفه بعضهم بمعنى الشدة والضعف بازدياد الطبيعة العامة فى بعض الافراد وانتقاصها فى الاخر
فعلى هذا يحقق ههنا ايضا الفرق المشترك بين التقدمات فان السابق والكامل فى بابه ما له ما ليس للتالى والناقص وليس له من هذا الباب
الا وهو حاصل للتالى مع زيادة كالنور الشديد فانه من الطبيعة النورانية ما ليس للنور الضعيف وليس للنور الضعيف من الطبيعة النورانية الا ما هو حاصل للشديد
وهو حاصل للضعيف ايضا وكذا حال الكامل فى كل باب كالقياس الى الخادم والرئيس بالقياس الى المرؤس فان معنى الاستبداد والاختيار فى المخدوم والرئيس ثم
فى الخادم والمرؤس فيوجد للمخدوم من معنى الاختيار وما يجرى مجراه ما لا يوجد مثله للخادم وكذا يقع من هذا الباب فى الخادم وقع للمخدوم وكذا الرئيس
والمرؤس واعلم انه ليس المعنى المشترك المتفاصل فيه فى هذين المثالين هو معنى الخدمة والرياسة كما يتوهم من ظاهر الصورة اذ ليست الخدمة مشتركة بين الخادم
والمخدوم ثم لو كان التفاضل بحسب كمال الخادم لاولى بهذا التقدم من المخدوم وكذا الرياسة بمعنى ليست بمعنى مشترك فيه بينهما بل المعنى المتفاصل فيه بينهما شئ
كالاختيار والعزم والتدبير والحكومة ونحو هذه الامور التى لا يتفق غالبا عنهما وفى قوله فيحصل باختيار الرئيس مناقشة فانه يوهم ان التقدم بالطبع

وهو غير مراد ههنا بل المراد ان الاشياء التي هي الرئيس هو الكل افضل مما في المرؤس سواء كان سببا للحركة ام **قوله** ثم قالوا ذلك الما يكون لهذا الانسان
يريد بيان نقل الخ للتقدم ومقابله وانما اتى ههنا بصيغة المعلوم للجماعة ذوي العقول وفيما تقدم بصيغة المفرد المجهول لان المنقول اليه ههنا معنى نفس لا يدركه
الا اولو العلم بخلاف ما سبق من المعاني وهو معنى التقدم بالطبع وملاكه اصل الوجود فجعلوا الموجود الذي يحتاج اليه موجود اخر سواء كان فاعلا او مادة
او صورة او شرطا او جزءا مقدما عليه لان له ان يوجد اولا وان لم يكن الاخر موجودا والاخر لا يمكن وجوده الا وقد كان الاول موجودا فالاول التقدم والتاخر ههنا
نفس الوجود مثالهما الواحد والكثير اذ ليس من شرط الواحد ان يكون الكثير موجودا ولا يمكن للكثير وجود الا وقد صار الواحد موجودا قبله ولا يلزم من هذا
ان يكون الواحد فاعلا معطيا لوجود الكثير او لا يكون بل بمجرد كونه مفتقرا اليه في ان يعطي للكثير وجود حاصل بالتاليف منه ومن غيره يكفي في حصول هذا
المعنى من التقدم **قوله** بعد ذلك لحصول الوجود من جهة اخرى الفرق بين هذا المعنى من التقدم والمعنى الذي مر ذكره ان ثمة التقدم وملاكه في اخذ
نفس الوجود في الاخر كيفية وتاكده اعني وجوبا وجوده وكل اثنين يكون وجوب احدهما من الاخر ووجوب وجود الاخر ليس منه بل يكون اما من ذاته او من شيء
ثالث فلا في حد ذاته امكان ان يوجد ولا يوجد ولا من الاخر وجوب الوجود ومن ذاته تجويز ان الاخر مما وجد لزم وجوده ان يكون علة موجبة لوجود هذا
الممكن الوجود لذاته فيقال لذلك انه متقدم بالوجود والوجوب على هذا ولا ينافي ذلك كونهما معا في الزمان او في الدهر اذ هذه المعية ليست بازاء ذلك
التقدم والتاخر وكذا التلازم بينهما في الوجود لا ينافيه فان حركة اليد والمفتاح وان كانا معين ومتلازمين لكن ليس بمستنكر للعقل ان يقول لما تحركت
يد زيد تحرك المفتاح وليس بمستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح تحركت اليد ان كان له ان يقول لما تحرك المفتاح كان دليلا على ان اليد قد تحركت فالتلازم بينهما
ليس من نحو واحد بل احدهما مستلزم للاول بمعنى انه متى حصل كان الاول فتحصل لا منه بل من نفسه ومن ثالث فالحركة الاولى سبب مقتض للحركة الثانية وليست
الثانية سببا للاولى اصلا وان لم ينفك **قوله** فلا يبعد ان يكون الشيء مما وجد بحيث ضرورة اي يريد بيان ان العلة ما لم يجب كونها علة لم يكن علة بالحقيقة
وان المعلول ما لم يجب وجوده بالغير لم يكن موجودا وان العلية من اللوازم الذهنية لما هو علة يعني ليست علية العلة من الصفات الزائدة على ذاتها
بل ذاتها بذاتها وكونها علة الا بمجرد الاعتبار فكل ما يمكن بالامكان العام ان يكون علة لشيء فيجب ان يكون علة وهذه مسئلة غامضة شريفة من المهمات
ويبتني عليها كثير من المقاصد منها المحافظة على وحدة الباري جل اسمه ومنها كيفية ارتباط الموجودات اليه تعالى على وجه يعرفه العارفون من انها
لمعات نوره وشئون ذاته وتجليات جلاله وجماله وخلاصة ما ذكره من البرهان ان العلة اما ان يكون شرط كونها علة نفس ذاتها بان يكون لذاتها مؤثرة في
المعلول او لا يكون لذاتها مؤثرة فيه فعلى الاول يكون نفس ذاتها وكونها علة شيئا واحدا فلا يمكن تخلف المعلول عن ذاتها وان لم يكن تاثيرها فيه
لذاتها فلا بد في كونها علة من زيادة قيد وانضمام شرط فلم يكن ما فرضناه علة علة بل العلة هي مجموع ذلك ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول
الى ان ينتهي الى شيء ان يكون معلولا لها من لوازم ذاتها التي هي بها علة ولها وبيان وجوب كونها موجودة سواء كان بذاتها او بغيرها وجوب كونها
علة وهو الضرورة الذاتية المقيدة بما دامت الذات في غير الواجب الوجود والقضية المعقودة في مثل هذا المحمول يقال لها الضرورة المطلقة كقولنا الانسان
حيوان واطلاق هذه الضرورة بالقياس الى الضرورة الوصفية والوقتية وغيرها وتقييدها بما دام الموضوع ليتميز عن الضرورة الذاتية الازلية وذلك لما
قد علمت ان العلية لما هو علة بالحقيقة من المحمولات الضرورية والصفات الذاتية كالحيوان للانسان واعلم ان كل ممكن محفوف بالوجوبين احدهما الوجوب السابق
وهو كون علة بحيث يجب لها التاثير والايجاد والثاني الوجوب اللاحق وهو الضرورة بشرط المحمول فان كل موجود حين وجوده يمتنع ان يصير معدوما لاستحالة
اجتماع النقيضين والامكانان مفروضان بازاء هذين الوجوبين وهما غير الامكان الذاتي سبب الماهية فقول الشيخ فذاته لذاته ممكن ان يكون عنه الشيء وممكن
ان لا يكون بازاء الوجوب السابق الذي يكون وصفا للمعلول به من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه وقوله فكذلك المتكون هو كذلك ممكن ان يكون و
ممكن ان لا يكون بازاء الوجوب اللاحق والغرض انهما منفيان عن ذاته ما دام وجود علة فثبوت العلية للشيء يستلزم نفي هذين الامكانين عنه فقوله فلا من حيث
هو اي المعلول ممكن ان يكون هو بموجود اشارة الى اثبات الوجوب اللاحق ونفي الامكان الذي يقابله قوله ولا من حيث هو اي اي لا ممكن ان يكون هو
اي يكون المع فذلك معطي الوجود اشارة الى اثبات الوجوب السابق ونفي الامكان الذي يقابله اي ليس المفروض علة يكونه ما دام كونه بحيث يمكن
له ان يكون شيئا ولم يبلغ الى حد يجب لكون الشيء مكونا بالفعل الشيء وهو معطيا للوجود هو الفاء في قوله فذلك معطي الوجود ليست للجزاء ولا للتفريع
بل زائدة فصيحة **قوله** وذلك لان كون الشيء من الممكن ان يكونه اي يريد بيان الوجوب السابق بالبرهان وهو ان وجود الشيء عن الذي يمكن ان يوجد
منه ذلك الشيء وان لا يوجد ليس لنفس كونه ممكن الايجاد له والا كان ما بالقوة محصلا لما بالفعل والعدم مبدأ للوجود والنقص سببا للكمال ثم لا شك
في ان ذلك اي الذي يمكن ان يوجد شيئا غير كاف في وجوده عنه اذ لو كان كافيا في وجوده عنه لكان كافيا ايضا في عدم وجوده عنه اذ نسبة الممكن الى الطرفين سواء

فاذن قد يكون معه الشيء مرة ومرة لا يكون ونسبته الى الذي يوجد والذي لا يوجد نسبة واحدة فليس المع في حالة يتميز بها وجوده عن عدمه ولا العلة
في حالة يتميز بها تاثيرها عن لا تاثيرها ولا يتميز تكون المع عنها عن لا تكونه عنها بتميز يخالف به حالة وجوده وحالة لا وجوده فليس كون العلة علة للوجود
اولى من لا كونها ولا كونها علة لوجود الشيء اولى من كونها علة لعدمه والفطرة الصحيحة حاكمة بان لا بد من انضمام حالة الى المتساوي النسبة اي الممكن الايجاد
بها يتميز كونه موجدا عن لا كونه ثم ننقل الكلام الى تلك الحالة فان كان مع انضمامها حكم الامكان باقيا لم يحصل بهذا الاعتبار الامتياز واولوية
احد الجانبين من الاخر فاما ان ينتهي الى غير النهاية وهو محال في نفسه ومع ذلك فاما ان يكون حكم الامكان وتساوي النسبتين باقيا فيحتاج الى مرجح اخر
فليست العلة معها حاصلة وان كان مع انضمام شيء سواء كان واحدا او كثيرا متناهيا او غير متناه بطل حكم الامكان وصار احد الجانبين متميزا فكان
موضوع العلة بالحقيقة ليس ذات المفروض علة اولا ولا وجودها بما هو وجودها بل المجموع المركب من وجود الذات ووجود شيء ينضم اليها اي شيء كان ارادة او
شهوة او غضبا او كيفية او طبيعة حادثة او غير ذلك وان كان امرا خارجا منتظرا لكون العلة علة كقدوم مسافر او نزول مطر او هبوب ريح او وقوع وقت كفصل
ربيع فاذا حصل ما به صار تلك العلة بحيث لا يتوقف صدور المع عنها على امر اخر وجب صدوره عنها وبدونه امتنع صدوره فاذن ما لم يجب وجود المع عن العلة
لم يوجد فالعلة بالحقيقة هي التي وجب بها وجود المع ووجب لها كونها علة فالذي يحتاج علية الى امر زائد عليه فليس هو بعلة **قوله** وهما معا في
في الزمان او الدهر او غير ذلك اه لما ثبت ان كل علة يجب منه وجود المعلول ويمتنع عدمه وكذا المع لا يمكن وجوده الا بسبب وجود ما يجب عنه وجوده فكل
منهما يمتنع انفكاكه عن صاحبه فهما معا في الزمان ان كان وجودهما معا في الزمان كحركة اليد وحركة المفتاح او كانا معا في الدهر ان كان وجودهما في الدهر
او كانا معا في السرمد الفرق بين هذه الثلاثة ان معية متغير مع متغير من حيث تغيره هو زمان اعني معا ومعية ثابت لمتغير لا من حيث تغيره بل من حيث ثباته
او وجوده مطلقا هو المعبر عنه بالدهر كنسبة العقل الى الفلك ومعية الثابت بالثابت يقال لها السرمد وهذه معان محصلة عبرت عنها الحكماء بهذه الالفاظ الثلثة
وليس الامر كما زعمه الامام الرازي من انها الفاظ عامية ليس فيها معان محصلة بازائها حيث قال في المحصل واما على الفلاسفة بعد ما نقل قولهم ان نسبة
المتغير الى المتغير زمان ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد هذا التهويل خال عن التحصيل وذلك فان المعية التي بين المتغيرات كالحركة مع
الزمان معية مجردة مستدلة كنحو وجودهما فهي نوع اخر من المعية وليست كالمعية التي بين المفارق ونفس الزمان او الحركة وما فيها فهذا الفرق معقول
محصل سواء كان تهويلا او غير تهويل والمحصلين ان يصطلحوا في كل معنى على عبارة مخصوصة ولا يعنيهم بالتحصيل الا الا العبارات على المعاني على
ان هذه الالفاظ ما هو مستعملة في لسان الشرع في معان قريبة من هذه المعاني فهذه المعية بينهم ان الوجود لا ينافي كون احدهما اقدم بالوجود واقدم
من الاخر فان المسلمين يقولون الشعاع من الشمس وليس لهم ان يقولون الشمس من الشعاع وان كانا معا في الدهر وكذا نقول تحركت اليد فتحرك المفتاح وهما معا
في الزمان ثم اعلم ان بين العلة والمع معية التضايف فان المتضايفان من حيث هما متضايفان لا بد ان يكونا معا بالضرورة وهذه المعية ايضا ليست بمغايرة
للتقدم والتاخر اللذين لهما بحسب اصل الذات مع قطع النظر عما يعرضهما بحسب مفهوم العلية والمعلولية فالمؤثر في المع ذات العلة ووجودها لا وصف
العلية وهي بذاتها متقدمة عليه وكذا التاخر والمتاثر من ذات المع ووجوده لا وصف معلوليته حتى ان ما هو المتقدم على شيء اخر انما تقدمه عليه
ليس بحسب هذا الوصف الذي هو التقدم لانه وصف اضافي لا يوجد الا مع وصف التاخر كما حقق انفا فكل متقدم متقدم بذاته لا بوصفه وكل متاخر متاخر
بذاته لا بوصفه والوصفان لكونهما اضافيان معان في الوجود لا تقدم لاحدهما على الاخر **قوله** ولقائل ان يقول انما اذا كان منشا هذا الاشكال
احد الامرين اما تحقق المعية بينهما في الوجود والعدم فانه متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى عدم عدم وقد علمت ان هذه المعية ليست في مقابلة هذا
التقدم والتاخر واما الاشتباه بين الوجود العلمي والوجود العيني وان كلا من العلة والمع بحسب صورتهما العلمية علة للاخر بحسبهما ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون بينهما في الخارج فرق في التقدم والتاخر فالشيخ قبل الخوض في الجواب ذكر ان قول القائل اذا وجد كل منهما وجد الاخر كلام مجمل يحتمل معان
بعضها صادقة في هذا الموضوع وبعضها كاذبة والصادقة منها ليس بقادح للمقصود والقادح منها ليس بصادق فههنا اربعة احتمالات لاشتراك كل
من لفظ اذا ولفظ وجد بين معنيين متغايرين فالاول مشترك بين الشرطية والظرفية والثاني مشترك بين الوجود العيني والعقلي فالمعنى الاول ان وجود
كل منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود نفسه اي في الخارج ان يحصل الاخر والمعنى الثاني ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود
الاخر والمعنى الثالث ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه ان يحصل الاخر في العقل والمعنى الرابع ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في العقل ان يكون
قد حصل الاخر في الوجود او في العقل فقط فقوله لفظ اذا في هذه المواضع مشترك مغلط اراد بها كذلك سواء كانت بنفسها او مع انضمام القرينة
قوله فنقول ان الاول كاذب غير مسلم اه لما بين اشتراك القضية المذكورة بين هذه المفهومات شرع في تبيين معانيها ليخوض بعد ذلك في دفع

في الوجود العلمي والعيني وما فيه من الاشتراك والتغاير

الاشكال من جهتها بازالة الاشتباه فيها واعلم ان منشأ كذب القضيتين الاوليين هو من جهة سور الكلية فلو اهملنا او بدلنا لفظة كل منهما بلفظة احدهما
لم يكونا كاذبتين بل يكون كل منهما صادقا في مادة واحدة من العلة والمع بعينه دون صاحبه فان احدهما وهو العلة هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول
الاخر الذي هو المع بعد ان كان ممكنا في ذاته واما المع فليس كذلك فالقضية الاولى صادقة عند الاهمال في حق العلة دون المع والقضية الثانية
صادقة عند ذلك في حق المع دون العلة فانها ليست بحيث اذا وجد كان المع قد وجد من جهة نفسه او بعلة اخرى وذلك لانه لو كان كذلك لكان المع
مستغنيا عن العلة فلم يجب بها وقد مر انه ما لم يجب لسببه لم يوجد فكل واحدة من القضيتين كاذبة من جهة شمولها على الطرفين وكذب الاولى بحسب
جانب المعلول اذ ليس المع اذا وجد يجب عنه وجود العلة بل الامر بالعكس وكذب الثانية بحسب جانب العلة اذ ليس اذا حصلت العلة كان المعلول
حاصلا في نفسه او بعلة اخرى الا ان لا يعني بقولنا حصلت المعنى الذي سبق وهو المراد فلما دل على نفس الوجود بل معنى اخر كالمقارنة والارتباط
والاجتماع ونحو ذلك من المعاني الاضافية فاذا اتصاف ذات العلة بوصف العلية مثلا مما اخر عن وجود المع وكذا مقارنتها له واجتماعها معه فح يصدق
القضية المذكورة بحسب كل من الجانبين اذ كل منهما اذا اقترن بالاخر او اجتمع معه كان الاخر موجودا في نفسه مع قطع النظر عن اضافة الاقتران ونحوه من المعاني
الاضافية واما كذب القضية الثانية من جانب المع كما حكم الشيخ واستدل بالوجهين الذين ذكرهما فليس الامر عنده كذلك وبيانه يتوقف على مقدمة و
هي ان الوجود كما يكون بالذات وبالغير فكذا يكون بالقياس الى الغير ومعنى الاولين مشهور واما معنى الوجه الثالث فهو عبارة عن استدعاء الغير لشيء
بحسب حاله في نفس الامر ان يكون صفة عن ذلك الشيء فذلك الشيء يجب ان يكون موجودا بالقياس الى الغير وهذا الوجوب بما يوصف العلة بالقياس
الى معلولها والمع من حيث كونه معلولا لا علة واحد معلولي علة واحدة بالقياس الى معلولها الاخر واحد المضافين بالقياس الى الاخر فوجوب العلة
بالقياس الى معلولها عبارة عن استدعاء ذلك المع بحسب وجوده الحاصل لها ان يكون مما يوجبها الوجود اما بنفسه او بعلة حتى يكون
هو موجودا فاذا تقرر هذا فيظهر صدق القول الثاني من جانب المعلول فان كل معلول اذا وجد يقتضي ان يكون علته مما قد وجب بقياسه اليه والا لهذا الوجوب
لم يكن الاستدلال من وجود المع الى وجود علته كما في البرهان اللمي ومن هذا القبيل الضرورة الذاتية في قولنا كل انسان حيوان ووجوب الجزء بالنسبة
الى الكل فان الانسان اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون الحيوان قد حصل والانسان معلول للحيوان بالاعتبار الذي يكون جزءه ولا يلزم من ذلك ان يكون
حصول العلة كالحيوان من جهة حصول المع كالانسان ولا ايضا يلزم منه ان يكون الوجود الحاصل للعلة قبل المعلول حاصلا بسبب وجوده كما في الوجهين
المذكورين ثم نحن نعلم ان قول القائل اذا وجد الانسان لا بد منه ان يكون الحيوان موجودا قول محصل مطابق للواقع سواء عقله عاقل ام لا وكذا ما
يجري مجراه وعلى ما ذكره الشيخ يلزم ان لا يكون لمثله معنى محصل **قوله** واما القسمان الاخران فالاول منهما صحيح اولا هذين القسمين وهو القسم من الاقسام الثالث
التي ذكرت في معنى قول القائل اذا وجد كل منهما وجد الاخر وهو ان كل واحد من العلة والمع اذا حصل في الاعتبار يجب ان يحصل الاخر في العقل ايضا لانه اذا تمثلت صورة
العلة في العقل يجب ان يتمثل فيه صورة المع كما في البرهان اللمي لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكذا اذا تمثلت صورة المع في العقل يلزم ان يتمثل فيه صورة العلة لان
المع لافتقاره وامكانه يستدعي الحاجة الى العلة كما في البرهان الاني فصدق ان كل واحد منهما اذا حصل في العقل يجب عنه حصول الاخر وذلك لا ينافي كون احدهما
بخصوصه علة للاخر في الخارج على ان نحو الحصول العقلي لكل منهما ليس بالاخر مختلف فيهما فان العلم الحاصل بالمع من جهة العلة علم يقيني والذي بالعكس
علم ظني وذلك لان العلة يقتضي المع بخصوصه والمع لامكانه وافتقاره يقتضي الحاجة الى علة ما لا بالخصوص فالعلم بالعلة يؤدي الى العلم بالمعلول بعينه كما
برهن عليه والعلم بالمعلول على القطع لا يؤدي الى علم اليقيني بالعلة بخصوصها بل بعلة ما فاذن التلازم بين العلة والمعلول في الحصول العقلي انما يكون
بحسب التمثل الصوري لا بحسب التصديق اليقيني واما ثاني هذين القسمين الذي هو رابع الاحتمالات وهو ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في العقل
ان يكون قد حصل الاخر في الوجود او حصل في العقل فاحد شقيه وهو الذي من جانب المع صادق بلا ريب لانه اذا وجد المع الخارجي وحصلت في العقل
صورته شهد العقل بان العلة قد حصل وجودها اولا في الخارج او في العقل مفروغا عنه حتى حصل المع في الخارج وربما كان حصول العلة في العقل بعد
وجود المع في نفسه بعدا لا بالزمان فقط بل بالطبع اذ كثيرا ما يقع صورة المع في العقل بعد وجوده الخارجي في الزمان وبواسطتها يحصل صورة
العلة في العقل فيحكم العقل بان وجودها قد حصل اولا هذا ما عتبار ملاحظة حال الواقع عقلا كان او خارجا وانما وقع هذا التردد في كلامه
لان وجود الشيء في نفسه قد يكون في العقل وقد يكون في العين واما بحسب نفس التمثل العقلي والحصول العلمي فكل منهما علة للاخر لانه اذا حصل في الذهن
حصل الاخر واما الشق الثاني وهو الذي من جانب العلة فلا يلزم ان يكون صادقا كما عرفت اي في القسم الثاني من الاقسام الاربعة من عدم صدقه في جانب
العلة وهو احد قسميه وانما قال هناك نصدق وههنا لا يلزم ان يصدق لان القول هناك باعتبار الواقع وههنا بحسب شهادة العقل ويحتمل في بعض

فتشهد م

المواضع ان يشهد العقل من جهة حصول صورة العلية فيه واطلاقه على العلاقة اللزومية بينها وبين معلولها بان المعلول قد حصل سابقا على هذا الوجود
العلي للعلة لكن لم يجب هذا في جميع المواضع فلم يلزم صدق القسم الاخر ولاجل هذه الدقيقة لم يحكم ايضا بكذب القسم الرابع من جهة الكلية الشاملة للطرفين
كما حكم بكذب القسمين الاولين **قوله** وكذلك في جانب الرفع اه اعلم انه كما ان وجود العلة متقدم على وجود المع كذا رفعها متقدم على رفع ذلك المتقدم
فاحكام التقدم والتاخر في الجانبين سواء فكذا الشبهة وجوابها مطردان في الوجود والعدم وحيث كان كلام القائل المعترض مشتملا على ايقاع الشبهة
من الطرفين فكان على الشيخ دفعها بحسبهما جميعا والذي ذكره الى ههنا كان دفعا للشبهة في جانب الوجود والذي يذكره الان دفع للشبهة في طرف الرفع
والشبهة فيه قول القائل اذا رفع كل منهما رفع الاخر فليس احد الرفعين علة والاخر معلولا اذ ليس احدهما اولى بان يكون علة في نفس الامر دون
الامر الاخر والجواب ان هذا الكلام مجمل يحتمل اقساما اربعة مثل ما سبق في جانب الوجود لاشتراك لفظ اذا بين الشرطية والظرفية وفي معنى رفع
بين رفع الوجود العيني ورفع الوجود العقلي فنقول بعض هذه الاقسام كاذب وبعضها غير قادح كما مر والحل بالفعل والتحقيق فيها ان وجود
العلة وعدمها يوجبان وجود المع وعدمه لا العكس ولكن اذا علم وجود المع او عدمه دل ذلك على ان العلة قد وجدت حتى وجد المع او عدمت حتى عدم المع
وذلك لان تحقق العلة من ضرورات تحقق المع وارتفاعه من ضرورات ارتفاعه فقد علمت ان للعلة وجوبا بالقياس الى المع وان لم يكن لهما وجوب به فاذا
فرضنا للمع تحققا او ارتفاعا فقد فرضنا ما لا بد من فرضه هو فرض العلة وجودا وعدما حتى امكن الحدهما وهذا الامكان ليس المراد به الامكان
الذاتي الذي هو من لوازم الماهية بل الامكان الوقوعي الحاصل للشيء من جهة العلة والمراد به العام فلا ينافي الوجوب بالغير وقوله بالقوة المراد به على
الاجمال واطلاقها على هذا المعنى شايع في كلامهم كما يقال العقل البسيط الذي جهة علم بالاشياء بالقوة يعني على الاجمال والحاصل ان
اثبات العلة المقتضية ورفعها سبب لاثبات المع ورفعه واما اثبات المع ورفعه فليس بسبب لاثبات العلة ورفعها بل علامة كاشفة لهما ودليل دال عليهما
وذلك لاجل الوجوب الذي للعلة بالقياس الى المع فوجود العلة من ضرورات وجود المع وعدمه من ضرورات عدمه كما ان وجود الجزء من ضرورات وجود
الكل وان لم يكن وجوده سببا للكل بل الامر قد يكون بالعكس ولذلك يكون وجود الكل دليلا على وجود الجزء لا علة له وكذا عدمه دليل على عدم جزء ما
لا علة له **قوله** فنقول في حل الشبهة اه الغرض ههنا تحقيق المقام على وجه ينحل الشبهة وان وقع رفعها بما مر من الكلام كما علمت وذلك
بان يبين عدم المنافاة بين المعية في الوجود للعلة والمع وبين تقدمها عليه فهما مختلفان لا من جهة العينية بل من جهة ان وجوب وجود احدهما بالاخر وليس
وجوب وجود الاخر به فانك تقول الشعاع من الشمس لا الشمس من الشعاع مع انهما معا في الزمان وكذا في جانب العدم فعدمهما معا في الزمان او نحوه ووجوب
عدم احدهما بالاخر لا العكس فالاختلاف بينهما من جهة والاتفاق من جهة اخرى لكن بقي ههنا اشكال وهو ان القوم ذكروا في معنى الحدوث الذاتي
وجهين الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون
محدثا فيرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه من حيث
هو انه موجود ولا انه ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما انه يستحق الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته واذا كان كذلك
ولم يكن لا الوجود ولا العدم من مقتضيات الماهية فلم يكن لعدمه تقدم ذاتي على وجوده والوجه الثاني ان كل ممكن الوجود فان ماهيته مغايرة لوجوده وكل
ما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من الماهية والا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد ان يكون وجوده مسبوقا بغيرها بالذات
وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم ان القديم بالذات لا ماهية له كما سيجيء ذكره في الفصل الرابع من المقالة الثامنة فيرد عليه ايضا ان
الممكن كما ان وجوده مستفاد من الغير فكذلك عدمه ايضا مستفاد من الغير فكما لا يلزم من كون عدمه من الغير ان يكون وجوده في مرتبة الغير سابقا
على عدمه فكذلك لا يلزم من كون وجوده من الغير ان يكون عدمه سابقا على وجوده وايضا مبدء وجود الشيء ومنبعه كيف يكون فاقدا لذلك
الوجود وعادما اياه وبالجملة لا فرق في معنى الحدوث والتاخر والبعدية ان يكون المتاخر والحادث مسبوقا بعدم زماني او ذاتي ولا يكفي كون الوجود
غير حاصل في تلك المرتبة او في ذلك الزمان والا لكان كل ما ليس وجوده في مرتبة وجود الاخر او في زمانه متاخرا عنه بالذات او بالزمان وان كانا
متكافيين او معين قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات عند قول الشيخ هناك كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد
بهذه العبارة ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا يخلو من ان يعتبر لا مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر
معه احدهما لكن اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هو لا كونها وهذا
معنى استحقاقها العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظ لا يكون له وجود في قول الشيخ ليس بمعنى

عدولا حتى يكون معناه انه يثبت ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم انتهت عبارته وفيه موضع نظر اذ كما ان للمهية
الممكنة الموجودة في الخارج اعتبارين عقليين بحسب الخارج اعتبار وجودها واعتبار نفسها من حيث هي فان الوجود هنا لشأنان وان كان
الوجود واحدا كما هو المقرر عندهم من كون الكلي الطبيعي وهو المهية من حيث هي موجودا في الخارج بنفس الوجود فكذلك المهية المعدومة
معدومة مرتفعة عن الواقع بنفس ارتفاع الوجود فالمعدوم الممكن ايضا له اعتباران عقليان بحسب الخارج وان كانا على سبيل التطفل اعتبار
رفع الوجود واعتبار رفع المهية برفعه فالمعدوم هنا لشأنان وان كان العدة واحدا على طريق الوجود ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي مط
من غير تخصيص بحالة الوجود فقد علم ان تجرد الممكن عن سبب الوجود وعن سبب العدم كليهما ممتنع ومع كل من السببين له مرتبة خالية عنهما فكما
ليس لها حال الوجود وجود بعد العدم بعدية ذاتية فكذا ليس لها حال العدم عدم بعد الوجود بعدية ذاتية فلم يتم معنى الحدوث اذ تمامه وجود
لاحق وعدم سابق اذا كان صفة للوجود او بعدم لاحق ووجود سابق اذا كان الحدوث صفة للعدم والتحقيق في هذا المقام يتوقف على الرجوع
الى ما حققناه في كيفية اتصاف المهية بالوجود على طريقة الجمهور القائلين بكون الوجود صفة عارضة فانهم قد تحيروا في كيفية ذلك حتى استثنى بعضهم
من القاعدة الكلية القائلة بالفرعية الاتصاف بالوجود وانتقل بعضهم من تلك القاعدة الى قاعدة الاستلزام دون الفرعية وبعضهم انكر
ان للوجود اعتبارا سواء كان في الخارج او في الذهن وانما موجودية الشيء عنده عبارة عن اتحاده بمفهوم الوجود كما في سائر المشتقات ايضا عنده
سواء كانت لها مبادئ لا فالابيضية عبارة عن اتحاد الشيء بمفهوم الابيض وهو معنى بسيط لا يدخل فيه معنى الغير ولذلك يعبر عنه بالفارسية
بسفيد وكذا في نظائره فان مثل ذلك الاشكال يرد في اتصاف المهية بالوجود حيث ان ثبوتها لها متفرع على ثبوتها فيلزم ان يكون المهية قبل وجودها
موجودة وبالجملة ما لا تقدم الشيء على شيء اي تقدم كان في اية صفة كانت ان يكون المتقدم وجود قبل المتاخر وله تاخر عدم في مرتبة المتقدم فالتقدم
الزماني عبارة عن كون المتقدم حاصلا في زمان ولم يحصل فيه المتاخر فكذا في التقدم الذاتي فاذا كان المهية تقدم على الوجود فلا بد ان يكون المهية مرتبة
من الكون والوجود لم يكن الوجود كائنا في تلك المرتبة على ان كل اعتبار او حيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر مع المهية في اي مرتبة كانت يلزم
من اعتبارها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يتوقف انما متقدمة على الوجود سيما المط حتى يلزم الحدوث الذاتي لوجودها او عدمها واما التحقيق المرجوع
اليه الذي يحل به الاشكال في كلا المقامين هو ان المهية وان كانت غير معراة في الواقع عن الوجود وعلته وعن العدم وسلبه لكن للعقل ان يلاحظها في ذاتها
مجردة عن كل الوجودات والاعدامات فيصدق بانها شيء منهما وهذه الملاحظة ليست مجرد تعمل العقل واختراعه ليكون كاذبا بل لكون كل ما هو غير المهية
من الصفات اذا اعتبرت معها كانت خارجة عنها زائدة عليها عارضة لها فلها في حد نفسها ومن حيث اعتبار ذاتها بذاتها تجرد عما عداها لكن هذا التجرد
ايضا نحو من انحاء وجود الشيء لا بتعمل العقل فلها باعتبار هذه الملاحظة الذي هو خلوها عن كل الوجودات ضرب من الوجود كما ان تعري الهيولى عن جميع
انحاء الفعلية بحسب جوهر ذاتها ضرب من الفعلية فكونها بالقوة في ذاتها الذي يوجب تقدمها على كل هيئة وصورة ومقابلاتها تقدم العلة
القابلة على المقبول مع ان القابل بما هو قابل يجب ان يكون ذاته موجودة قبل المقبول فهل يصح ذلك الا بان يقال ان قوة الوجود ايضا ضرب من الوجود والفعلية
لا بما جوهر ضعيفة الوجود في غاية الضعف فكذا حال المهية بالقياس الى مطلق الوجود فان الكلي الطبيعي نحو وجودها بالذات التي ينسب اليه
في ذاته ليس اقوى مما اثبتناه فاعلم ذلك فانه مسلك دقيق عجيب **قوله** وما يتكلم هنا اي القوة والفعل اعلم ان البحث عن احوال القوة
والفعل وان ايهما اقدم في التحقيق من المباحث المهمة في العلم الالهي المناسبة للفلسفة الاولى لوجوه الاول ان القوة ضرب من العدم والفعل ضرب
من الوجود والبحث عن احوال الوجود والعدم لا يقع الا بهما الثاني ان القوة كالمادة والفعل كالصورة فالبحث عنهما كالبحث عن المادة والصورة مما يجب
الاعتناء به والاهتمام له الثالث ان القوة تشابه الامكان الذاتي هو من احوال المهية من حيث ذاتها لان مرجعها الامكان الاستعدادي الذي هو حال
المادة الموجودة والفعلية تشابه الوجوب فيليق البحث عنهما في هذا العلم الرابع ان معرفة ان ايهما اقدم من الاخر وتحقيق ذلك شديد المناسبة
لمباحث التقدم والتاخر اذ بمعرفتها يظهر بعض اقسام التقدم والتاخر زيادة ظهور وانكشاف ذلك كل منهما نوع تقدم على الاخر فان للقوة
تقدما على الفعل في الزمان وبالطبع وللفعل تقدم عليها مطلقا بالشرف والكمال وبالذات والحقيقة كما ستعرف الكيفية في جميع ذلك

قوله في القوة والمعاني والقدرة اي يريد ان يذكر في هذا الفصل اولا معاني لفظ القوة من الامور التي يطلق عليها هذا اللفظ الاشتراك او الحقيقة
والمجاز والانتقالات التي تعتري بعضها الى بعض في اطلاقاتها ثم يبين ان القدرة التي هي ضرب من القوة بمعناها الخاص ليس من شرطها ان لا يكون الا فيما
شانه ان يفعل تارة ولا يفعل اخرى بل الذي يشترط فيه ان يفعل دائما ولكن لا يتغير مشيته في فعله وارادته حتى يسمى قادرا اذا كانت ارادته سببا

فصل

لفعله

لفعله سواء كانت عن تامة او زائدة عليه بل هو اجرى في اليقين ان يسمى قاصدا اختيارا لمن الذي يختار الا الذات بل الداعي خارجي كما هو مذهب بعض المتكلمين ولا الداعي
بل على وجه الجزاء كما زاه لغرون اعني الاشاعرة وذلك لان اختيار موجود الفعل من لم يتغير اختياره فيه على وجه يطرء العدم بالكلية لا في وقت خاص بعد
وقت ثم تبين ان القوى التي هي مبادي الحركات الافعال منها ما هي تامة الفعل ومنها ما هي غير تامة فالقوى الفعلية اذا كانت مقرونة بالتخيل كما في الحيوان او بالنطق
كما في الانسان كانت غير تامة الفعل فيحتاج الى انضمام داعي ارادي خارجي حتى يتم في فعليتها ولهذا يتعلق بكلا الطرفين فيصدر عن قوة واحدة الحركة و
السكون وبدرك بقوة واحدة الانسان حد اللذات والآلام ويتوهم بوهم واحد اللذة والالم ويقع من مبدء واحد الشهوة والغضب وكذلك القوى التي هي مبادي
الانفعالات قد يكون تامة وقد يكون ناقصة وقد يكون قريبة وقد يكون بعيدة وكلما كان انفعل ابعد كان القوى بها اعلى اكثر وابعد القوى الانفعالية
هي الهيولى الاولى ولذلك يقوى على الاشياء لا نهاية لها كما ان الباري تعالى يفعل اشياء غير متناهية ثم يذكر ان من القوى الفعلية والانفعالية
ما يحصل بالطبع ومنها ما يحصل بالعادة ومنها ما يحصل بالصناعة ومنها ما يحصل بالاتفاق ويذكر الفرق بين هذه الاصناف ثم يبطل مذهب من يرى
من المتكلمين وفاقا للطائفتين الاقدمين ان القوة لا يكون الا مع الفعل وزيفه ابهام ويبرهن على فساد قولهم ثم يبين ان القوة على الشيء اي امكان وجوده
بعد ما لم يكن لا يمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته بل يجب ان يكون قائما بموضوع له تعلق ما بذلك الموضوع بوجه من الوجوه اعم من تعلق العرض بموضوعه
او الصورة بمادتها او المركب بجزئه او النفس ببدنه ويفصل القول في ذلك ثم يرجع ويقول قولا مجملا ان كل حادث بعد ما لم يكن لا بد ان يسبقه مادة
ويبرهن عليه ثم ينعطف الى ابطال مذهب من يرى ان القوة على الاطلاق متقدمة على الفعل كما ذهب اليه طائفة من عامة القدماء وما يلزم من ذلك من جعل
المبدأ الاول شيئا ناقصا بحسب الكمية او الطاهرية او شيئا لا يتناهى **قوله** ان لفظ القوة وما يراد فيها اه ان مفهوم لفظ القوة يقال بالاشتراك
الاسمي على امور كثيرة ويقع فيها بقول كثير ولكنها وضعت اولا وضعت للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكن ان يكون مصدرا لافعال شاقة من
باب الحركات والتحريكات ليست باكثر من الوجود عن نوعه سواء كانت بحسب الكمية او بحسب الكيفية ويسمى مثل هذا المعنى الضعف فكانه زيادة وشدة في المعنى
الذي هو القدرة التي هي احدى الكيفيات النفسانية والملكات الحيوانية المفسرة بكون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وضدها العجز
بل يقول ان القوة بالمعنى الاول مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة التي للحيوان واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة فجعلت القوة للمعنى الذي لا
ينفعل لاجله وبسبب الشيء بسهولة فان لمزاول الحركات الكثيرة ومباشر الافعال الشاقة ان يطرأ له انفعال ويلحقه ضعف وهن فصار انفعاله و
الالم العارض له مما يصده عن اتمام فعله فلا جرم صار الانفعال دليلا على الشدة والانفعال الظاهر المحسوس دليلا على الضعف واذا ثبت ذلك
فنقول ان الجمهور نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ فسموا القدرة قوة والى ذلك اللازم فسموا الانفعال قوة ثم نقول ان القوة على ذلك المعنى لها وصف
عام كالجنس لها ولها لازم ايضا اما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا
يفعل كان صدور الفعل كلا صدوره عنه في محل الامكان فكان الامكان الوقوعي لازما للوجودي واذا ثبت ذلك فاعلم ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة تارة الى ذلك
فاطلقوا لفظ القوة على كل صفة او حال في شيء مؤثرة في الغير من حيث هو غير سواء كانت جوهرا او عرضا وكانت معها ارادة ان لم يكن حتى انهم سموا
الحرارة قوة من حيث ان لها تاثيرا في غيرها وكذا الطبيعة الجوهرية اذا حركت ذاتها بالحركات الطبيعية او غيرها بالحركات القسرية او النفس اذا فعلت
نفسها في الامراض النفسانية او شخصها او غيره في الامراض البدنية يسمى كلها قوة لان كل منها مبدأ التغير منه في اخر من حيث هي اخر حتى اذا كان
مبدأ التغير منه في نفسه كما في بعض هذه الاشياء لم يكن ذلك الا من حيث هو ونفس شيء واحد بالذات بل لانه ونفسه شيئان مختلفان بوجه من الوجوه المكثرة
للذات من اختلاف الحيثيات التقييدية ولا يكفي ههنا اختلاف الحيثيات التعليلية فالنفس مثلا اذا صارت مبدأ العلاج نفسها في بدنها ملكة
العلاج اعني الصورة العلمية الراسخة مصالحة بها قوة القبول والانفعال مستعدا فليست من حيث هي امر قابل للعلاج مبدأ التغير من حيث هي
غيره فكان ههنا شيئين نفس في جزئين لها شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل وكذلك المتحرك بطبعه شيئان صورة ومادة فهو المحرك
بصورته والمتحرك بمادته وتارة نقلوا اسمها الى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون الثوب الابيض انه بالقوة اسود اي يمكن ان يصير اسود او ذلك
لانهم اي الفلاسفة حيث وجدوا الشيء الذي له القوة بالمعنى المشهور الاعم سواء كانت قدرة او شدة في قوة او عرضا او طبيعة او صورة او نفسا متحدة
جوهرية او نفسانية فاعلة لشيء او منفعلة عن شيء ليس من شرطها ان يكون بالفعل مبدأ فعل او انفعال بل لها من حيث هي قوة على الاطلاق امكان
ان يفعل وان لا يفعل ان كانت قوة على الفعل وامكان ان ينفعل وان لا ينفعل ان كانت قوة على الانفعال نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء
الذي وجوده في حد الامكان ليس بحسب الواقع موجودا بالقوة وهو المعدوم المترقب وجوده وهذا الامكان ليس صفة له لانه غير موجود بعد بل

حنيسام

لنفسه

لتعلقه فسموا امكان قبول القابل وانفعاله قوة انفعالية وسموا حصول المترقب في وجوده فعلا وان لم يكن فعلا مقابلا للانفعال بل الاعم منهما المقابل للقوة بمعنى
الامكان مثل تحرك وتشكل وتسود وانقطاع وانكسار ونسبة الفعل بهذا المعنى الى القوة وبهذا المعنى نسبة التمام الى النقص فانه لما كان الموضوع الاول لاسم
القوة فعلا بالحقيقة فههنا سموا الامر الذي يتعلق به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل لان قياس ذلك الذي سموه اولا فعلا الى ما يسمونه الآن
قوة كقياس المسمى الى المسمى قديما قوة بهذه النسبة سموا الحصول فعلا سواء كان فعلا او انفعالا او غيرهما بهذا الامكان هو القوة الاستعدادية
وهي لا يكون الا لما فيه نقصان في القابلية او الفاعلية فالفاعل قد يكون ناقص الفاعلية يحتاج في فاعليته الى ملكة او عادة او الى كمال ان القابل قد يكون ناقصا
في القابلية بعيدا الاستعداد للقبول مفتقرا الى لواحق يصير بها قابلا بالفعل واعلم ان هذا الامكان يشارك الامكان الذاتي الماصل في البدع
والكاين والمفارق والمادي في ان كلا منها عبارة عن لا ضرورة الوجود والعدم ويفارقه في ان ذلك بحسب الماهية الماخوذة بنفسها من حيث هي هي
ومنشأة نفس تلك الماهية وهذا حال الشيء الموجود الشخصي بحسب كيفية الاستعدادية التي بها يتفاوت قربه وبعده الى حصول كماله الوجودي فلا يكاد
بهذا المعنى خط من الوجود كاعدام الملكات التي من شان الموضوع ان يتصف بها ولا يلزم ان يكون اطلاق الامكان على الذاتي والاستعدادي بمجرد
الاشتراك كاطلق حتى يلزم ان لا يتم البرهان الدال على ان كل حادث له مادة حاملة لامكان وجوده على ما زعمه صاحب الاشراق وسنابحوه فان الامكان
المذكور في التمهيد الواقع في ذلك البرهان من ان الحادث قبل وجوده اما ممكن او واجب او ممتنع ليس الا بالمعنى العام المقسم للوجوب والامتناع لكن بعد التفتيش
يلزم ان يكون مصداقه ومطابقه امرا وجوديا لما يلحقه من الخصوصيات المكانية والزمانية والاحوال الشخصية هذا مما يناسب اطلاق القوة على هذا المعنى
ان المهندسين وهم الباحثون عن احوال الكميات العارضة من الخط والسطح والجسم المقداري لما وجدوا بعض الخطوط المستقيمة من شانه ان يكون له مربع
مخصوص على مساحة معينة وبعضها ليس من شانه ذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط بمعنى القوي على كمال امر ممكن له بالقوة سيما عند من اعتقد
ان حدوث المربع انما يكون بحركة احد اضلاعه على مثل ذلك الضلع ثم انك اذا عرفت القوة باي معنى كانت عليه عرفت القوي بذلك المعنى وعرفت ما يقابله
وغيره فغير القوي اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال واما الصعوبي واما غير المؤثر واما الخط الذي لا يكون ضلعا لمقدار مسطح مربع
مفروض فاما القوة بمعنى الامكان فقد سلف ذكر احكامه وخواصه فيما مضى واما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو النوع الثالث من الكيفية وقد مضى بيانه
واما القوة بمعنى الشدة فضد ما كالية في نفس الوجود على الاطلاق وفي وجود الكيفية كما عند اتباع المشائين واما القوة بمعنى الصفة المؤثرة
في الغير فلا ينحصر في معقولة بل انواع مختلفة من الجواهر والاعراض وسيتكلم الشيخ في بيان اقسامها واما القوة بمعنى القدرة فالمشهور انها من الكيفيات
النفسانية المختصة بذوات الانفس الشاملة لجميع افراد الحيوان بالقياس الى بعض الافعال الصادرة منها وهي كذلك اذا اريد بها الحالة الامكانية التي يصح
بحسبها صدور الفعل ولا صدوره بحسب الواقع وهي بهذا المعنى لا توجد في الباري جل ذكره وضرب من الناس وهم المفارقون عن المادة الجسمية
بالكلية وهي بالمعنى الذي يصح اطلاقه عليه وعلى غيره هو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل سواء شاء فعل او لم يشا فلم يفعل وسواء كانت
المشية بالتمام لا وسواء كانت عين ذات الفاعل او زائدة عليه فيكون مرجعها الى نحو من الوجود اعم من ان يكون واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا وكل من
المعنيين بل الثاني الذي هو الاعم نوع اضافي من القوة بمعنى الصفة المؤثرة في الغير بما هو والمراد بالصفة ههنا الوصف العنواني سواء كان عينا لشيء آخر
او صفة زائدة عليه والشيخ بصدد بيان هذا النوع من القوة لا الذي هو القدرة مطلقا وتحقيق معناه ونحن قبل الشروع في توضيح ما هو بصدده من بيان
القدرة نتكلم في معنى القوة بالمعنى الاعم ثم اقسامها فنقول القوة مبدأ التغير في آخر من حيث انه آخر واما وجب ان يكون من آخر في آخر لان الشيء الواحد
لو فعل في نفسه اثرا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا وذلك ممتنع وايضا لاستحالة في ان الشيء يمتنع ان يكون مبدأ التغير نفسه لانه لو كان مبدأ
لثبوت صفة في نفسه لدامت تلك الصفة ما دام هو موجودا ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا في تلك الصفة فعلمنا ان مبدأ تغيره لا بد وان يكون غيره
واما تقسيمها فهو ان نقول القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين يقعان على قسمين آخرين فانها اما ان يكون لها بالذات
الفعل شعور او لا فالحاصل من هذا التقسيم امور اربعة الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما
ان يكون صورة مقومة او اما ان يكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون في الاجسام البسيطة فتسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون
في الاجسام المركبة فتسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي للافيون والمسخنة التي في المرقشيثا واما ان يكون عرضا فذلك مثل الحرارة
والبرودة القسم الثاني القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها فذلك هو القوة النباتية القسم الثالث القوة التي يصدر عنها
فعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وهو النفس الفلكية سواء كانت في الفلك او في الكواكب القسم الرابع القوة التي يصدر عنها افعال

مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك هي القوة النفسانية الموجودة في الحيوانات الارضية فهذه ذكر اقسام القوة وحدودها وموضوعاتها

اعلم ان الصورة النوعية قد يطلق على طبايع البسايط كما يطلق الطبيعة ايضا كالطبايع على كل صورة النوعية وكذا يطلق الصورة على النفس ايضا والكل

صحيح كل منهما باعتبار ويظهر مما ذكرنا ان القوة ليست معقولة على ما تحتها قول الجنس لان بعضها صورة جوهرية وبعضها اعراض من باب الكيف ولا يمكن

ان يكون اقسام الصور الجوهرية والاعراض الكيفية مندرجة تحت جنس واحد وانما هي من اقسام الموجود بما هو موجود وليرجع الى المتن **قوله**

وقد تشكل من هذه الجملة اه اعلم ان جماعة من المتكلمين ومن يحذو حذوهم يريدون ان ينظروا في العقليات نظرهم في السمعيات وفي الالهيات نظرهم في

الجسميات ولم يتعد طورهم عن طور الافهام العامية والمدارك الجمهورية ثم لما سمعوا ان الباري جل ذكره عالم قادر مريد ولم يعلموا من هذه الصفات

الا ما شاهدوه من نفوسهم ونفوس بعض الحيوانات ولم يعلموا من العلم الا صفة عارضة ولا من القدرة الا كيفية بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك ولا

يكفي تلك الصفة في صدور احد الطرفين ما لم ينضم اليها شيء اخر من مرجح او داع او قاسر او قاهر فهي بالقوة والامكان اشبه منها بالفعل والحصول والذي

يفعل دائما ولا يتغير فعله لا يسمونه قادرا وان كانت فاعليته بعلم وشعور كما ان الوجود الذي لا يغيب عن ذاته لا يسمونه عالما اذ العلم عندهم اضافة بين

شيئين يسمى بها احدهما عالما والاخر معلوما والشيخ اراد ان ينقض مذهبهم المنبعث اما من ادراك المحسوسات او مدلولات الالفاظ من طريقهم اما الاول

فانهم لما رأوا قدرة الانسان الذي هو اكمل الحيوانات متحققة بانه يريد شيئا كالحركة فيفعله ثم يريد ضده كالسكون فيفعله او لا يريده فيتركه ظنوا ان كل

قادر كذلك فمنعوا وجود قادر يفعل دائما او يترك دائما وهذا القياس بطفاء مناط القدرة في الانسان ليس بان يفعل بعض الاوقات او دائما

بل بان له حالة يجوز ان يفعل بها ما يريده سواء اراد ففعل او لم يرد فلم يفعل وسواء اراد دائما ففعل دائما او لا فلم يفعل شيئا دائما بارادة دائمة

فكان قادرا عليه واما الثاني فانهم لما وجدوا انهم يقولون في تفسير القادر انه اذا شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل توهموا انه لا بد في تحقق هذه القضية

ان يكون القادر هو الذي يفعل تارة ولا يفعل اخرى وهذا ايضا فاسد اذ لا دلالة لهذا اللفظ على ما ادعوه فان الذي يفعل دائما فقط ان كان

يفعل من غير ان يشاء ويريد يصدق انه ليس بقادر فلا قدرة له ولا قوة بهذا المعنى وانما له قوة بنوع اخر كطبع او قسر او تسخير او غير ذلك وان كان

مبدء فعله شعور وارادة سواء كان تجليا او وهميا او عقليا عقلا زائدا على الذات او عقلا هو نفس ذات الفاعل بما هو فاعل وسواء كان العلم

والارادة دائما غير متغيرين واما انفاسيا او لزوميا مستحيل الانفكاك والتغير فانه في جميع هذه الاقسام قادر يفعل بقدرة وارادة بالضرورة ويكون

القضية يعني قولنا اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل صادقة فان كلتي هاتين القضيتين الداخلتين في تفسير القدرة وتحديدها شرطيتان والشرطية

لا يتعلق صدقها وكذبها بان يكون شطراها صادقين ولا ايضا ان يكون احدهما صادقا فانه يصح ان يكون كلا الجزئين كاذبين كقولنا لو كان الانسان

طيارا لكان يتحرك في الجو وقولنا لو لم يكن الانسان حيوانا لم يكن دراكا وكقولك لو اراد الباري الظلم لفعل ولو لم يرد ايجاد العالم لم يفعل فالمقدم

والتالي جميعا في هذه القضايا الاربع كاذبان ويصح ايضا ان يكون المقدم كاذبا والتالي صادقا مع صحة الشرطية كما يقال لو كان الانسان طايرا

لكان حيوانا وليس ايضا يتوقف صدق القول الشرطي هناك على استثناء وصدق حملي فاذن ليس يلزم من صدق قولنا ان شاء فعل انه شاء

حتى يصح هذه القضية ولا ايضا يلزم من صدق قولنا ان لم يشأ لم يفعل انه لم يشأ فصحت بهذه القضية القدرة وان خلت عن الاستثناء لعين المقدم

فيهما فكذب المقدم في احدهما لا يوجب كذبهما فليس اذا كذب قولنا انه لا يشاء كما عند الفلاسفة لزم كذب قولنا انه لم يشأ لم يفعل لما علمت

فاذن كان لا ينبغي التنازع بين الفلاسفة والمتأخرين في اثبات قدرة الله تعالى لانهما جميعا متفقان في تحقق هذا القول الشرطي الواقع

في تحديد القدرة فيكون المقدم في احدى القضيتين صادقا متحققا بل واجب التحقق واجب الصدق والحصول وفي الاخرى كاذبا غير متحقق بل ممتنع

التحقق في حقه تعالى عند الفلاسفة والمتكلمين بالعكس من ذلك صدقا وكذبا فالتنازع في شيء خارج عن حد القدرة ومعناها فذلك نزاع في

قدم العالم وحدوثه بناء على افهام الجمهور وان كان الثابت عند المراخر شيء فعليه هو ثبوت الارادة القديمة الازلية مع حدوث العالم

وتجدد وجوده ودثوره على وجه يوافق قوانين الحكمة واراء الحكماء الالهيين وليس ههنا موضع بيانه وبالجملة القدرة انما يحصل بتعلق بالمشيئة

لكن مشيئة الاول تعالى يستحيل ان يكون بالامكان اذ ليس هناك حيثية امكانية ولا صفة زائدة ولا داع مختلفة ولا قسر ولا قهر ولا جبر ولا تنافي

بل هناك وجوب فقط بلا امكان وفعل صرف بلا قوة وجود محض بلا خلل ولا تغير فالقدرة هناك تامة كاملة لا يتعلق بامر خارج من انبعاث

داعية او شوق او زوال مانع او حضور معاون او وصول وقت او حصول قابل وهي بخلاف القدرة فينا فانها نفس القوة بمعنى الامكان فان

القادر منا يحتاج في قدرته لتساوي طرفي الفعل والترك اليها الى امر زائد على ذات القادر وقدرته تتعلق بارادته الموجبة لقدرته من الدواعي

والامور

والاسباب المختلفة والاغراض المتلاحقة وغير ذلك مثل الالة كحاجة الكاتب في اختيار كتابته الى القلم والنجار في ارادة نجره الى المنحت
او القابل كحاجتهما الى القرطاس والخشب او المعاون كحاجة المشار الى وجود مشارك اخر يتم بها ارادة الفعل الذي هو النشر او صلوح
الوقت كحاجة متخذ الادم الى وقت الصيف او وجود مقتض كحاجة مريد الاكل او الجماع الى شهوة البطن او الفرج او زوال المانع كحاجة مريد
الحركة في الحبس الى زوال القيد وما يجري مجرى هذه الدواعي والاسباب فمن لم يعرف قدرة الله تعالى على ذلك التزيه قد وقع في التجسيم و
التشبيه تعالى عما يقوله المجسمة والمعطلة علوا كبيرا فان قلت فما تقول في القدرة اذا فسر بكون الفاعل بحيث يصح منه الفعل ومقابله جميعا والباري
جل اسمه لا يصح منه حصول الطرفين فكيف يجوز اطلاق القادر بهذا المعنى عليه تعالى قلنا هذه الصحة والامكان بالنظر الى نفس القدرة لا ينافي
الوجوب بالنظر الى صفة الارادة والعلم الداعيين الى ايجاد العالم وان كانت صفاته تعالى كلها متحدة في الوجود وكما ان نسبة الامكان الى الوجود
نسبة النقص الى الكمال ونسبة الشيء الى تاكده فكذلك نسبة بعض الصفات الى البعض فبداية القدرة لصدور الوجود وبداية بالامكان
وبداية العلم والارادة مبدايته بالوجوب ولا منافاة بينهما فاعلم ذلك فانه دقيق غامض **قوله** وهذه القوى التي هي مبادي الحركات والانفعالات
يريد تقسيم القوة الفاعلية التي هي اعم من القدرة الى التامة والناقصة وكذا القوة الانفعالية اليهما ليظهر ان القدرة فينا وفي كثير من ذوات
القدرة ناقصة في الفاعلية والتاثير بان يقال ان هذه القوى التي هي في عالمنا هذا مبادي الحركات والافاعيل التي هي ايضا من باب الحركات والاستحالات
بعضها قوى يقارن النطق والتخيل وبعضها ليس كذلك والمراد بالنطق الادراك العقلي الحاصل بالفكر او بغيره على وجه التجرد والحدث وبالتخيل
ايضا الادراك الجزئي الباطني الحادث عقيب الاحساس وهذان الاخيران ادراكان لا يوجدان في المبادي العالية اذ لا تغير في ذاتها ولا في ادراكاتها
ولا في فعلها فادراكاتها لا يتعلق بالشيء وضده وكذا فعلها على سنة واحدة فمبادي ادراكاتها كمبادي افعالها لا يتعلق بالطرفين وذلك بخلاف
قوينا الفعلية والادراكية فنحن نعلم بقوة واحدة عقلية الانسان واللاانسان وذلك بوهم واحد امر اللذة والالم ونفعل بقدرة واحدة الحركة و
السكون فظهر ان قوانا الفعلية والادراكية ليست تامة بل كلها مبادي ناقصة ليس شيء منها كالمبادي العالية ولا يبعد ان يكون في الجواهر المفارقة
مبدأ الفعل ومبدأ الادراك كلاهما قوة واحدة كالواجب جل ذكره حيث ان علمه وقدرته شيء واحد وكذلك معلوماته بما هي معلوماته بعينها
مقدوراته وبالعكس وسيجيء تحقيقه وذلك غير متصور في النفوس الحيوانية الارضية حيث ان مبدأ فعلها غير مبدأ ادراكها لكن مع ذلك مبدأ
فعلها يجانس مبدأ ادراكها لهذا قال والتي هي القوى الفعلية التي يقارن النطق والتخيل يجانس النطق والتخيل فان الارادة والقدرة النظيرة
من جنس الادراك النطقي والتابع للاعتقاد العقلي ارادة عقلية يتم بها قدرة عقلية مرتب عليهما ما يناسبهما من الافعال كفعل الخيرات و
العبادات العقلية ووضع الشرايع والنواميس الالهية وتدبير المملكة والسياسات الدينية والارادة التخيلية الوهمية وهي كالشهوة والغضب
التابعين للاعتقاد الوهمي والذي يترتب عليهما من الافعال ما يناسبهما كقضاء الشهوات للبطن والفرج وفعل الانتقام والظفر على العدو
وبالجملة اذا صدر عن الانسان او غيره من الحيوان فعل بالقدرة فلا بد هيهنا اولا من تصور ذلك الفعل تصورا من جنسه ومن تصديق واعتقاد
عقلي او وهمي ثم ما ينبعث عن احدهما من ارادة او شوق حيواني ثم مع ذلك لا بد من زيادة تاكد واجماع فان كلا من الارادة والشوق الحيواني
قابلان للشدة والضعف ولا يكفي في انبعاث القدرة اصل الارادة المميلة اياها على احد الطرفين ما لم يبلغ حد الجزم ولا الشوق الناقص اليه
ما لم يشتد فاذا تمت الارادة المتعلقة بفعل لزم صدوره من غير تخلف بالضرورة وكذا الشوق الحيواني اذا اشتد وقع الفعل المتعلق به اذا
لم يكن مانع من خارج او داخل فان الانسان كالمرء الصالح ربما يشتد شوقه الى وصل شهواني فيقع فيضر نفسه ولا يريده لوجود مانع وصارف
داخلي من عقل او شرع فعلم من هذا ان الارادة الجازمة لا يمكن ان يتخلف عنها الشوق في الحيوان بما هو حيوان رئيس القوى الفعلية كما ان الوهم
فيه رئيس القوى الادراكية واما في الحيوان النطقي بما هو حيوان ناطق فرئيسها بعد العقل العملي الارادة وبعدها الشوق المنشعب الى الشهوة
والغضب وبعده القدرة المباشرة للفعل وهو تحريك العضلات وليس ان كل فعل يفعله الانسان مما يحتاج فيه الى توسط شوق حيواني
بل ذلك في افعاله الشهوية والغضبية فتامل فيما ذكرناه فان بعض المتاخرين المشهورين بالتعمق والتحقيق وقع في الخبط والغلط فظن
ان الارادة لا يكون الا بعد الشوق نظرا الى ظاهر قول الحكماء ان الشوق معدود في مبادي الافعال الحيوانية والحق ما حصلناه من ان
الارادة والشوق متغايران كالكراهة والنفرة اذا علمت هذا فاعلم ان هذه القوى المقارنة للنطق والتخيل اذا خليت بانفسها فهي ناقصة في كونها
مبدأ شيء اخر غير تامة الا اذا صارت مقرونة اما بارادة مستتبعة عن اعتقاد ورائي عقلي تابع لتصور عقلي بطرفيه اذا كان الاعتقاد بديهيا

من جنس التخيل م

او الفكرة عقلية اذا كان نظريا او بارادة منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل امر شهواني او غضبي فاذا اقترنت بها تلك الارادة الجازمة التي هي بالاجماع
لا الميل فقط او اقترن بها شوق شديد شهوي او غضبي ولم يكن هناك ارادة اخرى مخالفة لم يصر نامة موجبة لتحريك الاعضاء الادوية العضلات
والرباطات فكانت قبل هذا الانضمام والاقتران مبادئ بالقوة والامكان وحين صارت مبادئ الافعال بالفعل والوجوب وقد بين سابقا ان العلة ما لم يصر
علة بالوجوب والايجاب لم يصر علة بالفعل وكذا ما لم يصل المعلول واجبا بها لم يوجد عنها بالفعل فما دامت الارادة وما يجري مجراها ضعيفة او مقارنة
مقهورة لم يوجد الفعل عن الفاعل المختار مثال ذلك انا اذا تصورنا شيئا لذيذا عندنا ووجدنا من انفسنا طباعا ميلا قويا فربما لا يعارضه
فينا داع الى الكف عنه فنزاوله لا محالة وربما تعمل الروية فيجد ان المصلحة في تركه وحينئذ فيتنا ميلا مخالفا للميل الاول داعيا الى خلافه وربما غلب علينا
هذا الميل الاخر فكففنا النفس عنه مع بقاء الميل بحاله من غير تبدل كالمحمي المتكلف المتوقي عما يشتهيه جدا مع بقاء كمال الاشتهاء وكالزاهد المتقاضي
للشهوة في الذات المحرمة وربما غلب الميل الاول فترتب عليه الفعل مع علمه بما يعطيه الروية من المصلحة في كف النفس عنه كالمحموم الذي يغلبه الحرص
فيأكل ما يعلم مضرته ونسبة تخالف الميلين في باب القوى المحركة كتخالف الحكم العقلي والحكم الوهمي والتخيلي في باب القوى المدركة وبالجملة فهيهنا
ميلان متغايران نوعا والفعل قد يترتب على كل منهما دون الاخر سواء وجد الاخر او لم يوجد اصلا كالاكل لما لا يشتهيه ولا ينفر عنه بل لا يكون
لذيذا ولا بشعا لما فيه من المصلحة وكالاكل لما ينفر عنه من الدواء البشع للمصلحة فالفعل فيهما يترتب على الميل الاول دون الميل المخالف وجد
او لم يوجد وكالاكل لشهوته من دون ملاحظة المصلحة او معها ولكن كانت مغلوبة كما مر من مثال المحموم فالفعل على الميل الحيواني دون الارادة
النفسانية ثم لا شك ان ترتب الفعل على احدهما مع تحقق الاخر لا يتصور مع تساويهما بل انما يكون للغالب فايهما غلب على الشخص اطاعته القوة
المحركة فاذا تساويا وقع الاحتياج الى الترجيح باعمال الروية وغيرها فتحقق وتبين من جميع ما ذكر ان هذه القوى والقدر المقارنة للنطق
والخيال ليست في انفسها ولا بانفرادها تامة التاثير ولا يجب من وجودها وحضور منفعلها كالبدن ونحوه ونحوه ووقوعه منها بالنسبة التي اذا
فعلت فيه فعلت بها فيه ان يتحقق وجود الاثر منها والحال انها هي بعد قوة محضة لا قدرة بالفعل ولو كان شيء من هذه القوى الفعلية بانفرادها
مما يجب عنه الفعل لكان ما دام وجوده فاعلا للجميع ما لم يفعله وفاعلا للمتضادين وما بينهما من المتوسطات والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم
فثبت انها انما كانت فاعلة بالفعل اذا صارت كاملة من انضمام الارادة الجازمة او الشوق الغالب **قوله** واما القوى التي في غير ذوات النطق اه
لما ذكر القوى الفعالة المقارنة للادراك الجزئي واحكامها من انها غير تامة الفاعلية لا واجب الفعل والصدور وانها لا يجب من حضورها وحضور
منفعلها وحصول النسبة التي بها يفعل حين تفعل حصول الفعل منها والا لفعلت الاضداد والمتوسطات بينهما بالفعل وهو محال بل اذا انضمت
اليها الارادة الجازمة فيما يجري مجراها وغير ذلك من الاحكام شرع في القوى الفعالة الغير المقارنة للادراك الحيواني واحوالها فمن جملة احوالها انها
اذا صادفت المادة القابلة والقوة المنفعلة يجب عندها الفعل اذ ليس هناك حالة منتظرة من ارادة او شوق وقسرا الاول بان الكلام فيما لا ارادة
فيه وهو الثاني فلان المفروض ان المادة المهيأة حاضرة فان كان هناك امر منتظر فيكون طبعا منتظرا لم يكن ما فرضناه مبدأ بل المبدأ بالحقيقة
ذلك الطبع المنتظر فقط او المجموع المركب منه ومما حصل اولا ويكون الثاني على هذا التقدير جزءا لما هو الفاعل بالحقيقة الذي وجب صدور الفعل
عنه بتحققه ويكون حينئذ نظير الارادة الجازمة المنتظرة في كل منهما ان جزءا لما هو المبدأ بالفعل والذي حصل من قبل وهو جزء الاخر مبدأ بالقوة
لكن الفرق بين الارادة المنتظرة والطبع المنتظر معلوم لان احدهما جوهر والاخر عرض واحدهما تابع للعلم والادراك دون الاخر وقابل
الشدة والضعف دونه **قوله** والقوة الانفعالية ايضا اه لما ذكر احوال القوى الفعلية بقسميها وان كل منهما يكون منه بالقوة ومنه
بالفعل ويكون منه ناقصة بعيدة ومنه تامة قريبة شرع في احوال القوى الانفعالية وهي ايضا منها تامة ومنها ناقصة والتامة هي التي اذا
صادفتها القوة الفاعلية يحدث فيها الانفعال بالفعل والناقصة ما لا يكون كذلك وهي التي يحتاج الى قوة فاعلة اخرى قبل هذا
الفاعل حتى يتهيأ بالفعل لحدوث هذا الانفعال فهي في كونها قوة انفعالية يكون بالقوة لا بالفعل لانها بعيدة الاتصال والاولى قريبة فاذن
القوة الانفعالية كالقوة الفعلية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة وقد يكون بالقوة مثال البعيدة والناقصة القوة
التي للمني بالقياس الى قبول الرجلية ومثال القريبة قوتها الجنينية وقوة الصبي لان يصير رجلا فالمني والجنين والصبي في كل منها قوة ان يصير
رجلا لكن القوة التي في المني تحتاج قبل ان يفعل فيه القوة المحركة الفعلية الى الرجلية من قوى فعلية متتالية هي محركات للمادة المنوية بعضها الى الجنينية
وبعضها الى الصورية والتي في الجنين تحتاج الى بعض تلك القوى السابقة واما التي في الصبي المراهق فلا يحتاج الى فاعل اخر غير فاعل الرجلية بالحقيقة

هذه القوة هي القوة الانفعالية لان يصير الشيء رجلا بالفعل والتي قبلها هي قوة القوة وامكان الامكان فان الامكان ايضا قد يكون حاصلا للشيء
بالفعل والوجوب قد يكون له بالقوة والامكان فالمنوي مثلا ليس يمكن له بالفعل ان يصير انسانا بل ذلك هو يمكن له بالامكان وقد لا يكون بالفعل ولا
بالامكان كالحجر والشجر والقمر فان كل منها ممتنع ان يصير انسانا لا امكانه ولا امكان امكانه واعلم ان جهة القوة الانفعالية يخالف جهة القوة
الفعلية فان جهة القوة الفعلية هي الوجود والتحصل وجهة القوة الانفعالية هي العدم والابهام لا كل عدم شيء بل عدم شيء من شانه
ان يوجد له فكل ما فيه قوة امر ما لا بد فيه من تركيب امرين يكون باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة وكل مركب ينتهي الى بسيط ولا سيما اذا لم يكن في الوجود
من امر يكون فعليته غير قوته فيكون فيه قوة جميع الاشياء كما لا بد في الوجود من امر بسيط يكون محض الوجود بلا عدم والفعل بلا قوة وبذلك يثبت
وجود الهيولى الاولى ووجود المبدء الاول تعالى وهما في حاشية الوجود المطلق الاول فاعل للكل لكونه في كل شيء بالفعل وله كل شيء بل هو
كل الاشياء بالفعل والهيولى قابلة للكل لانها في ذاتها فاقدة الكل ولها امكان الكل فبحسب ما يحصل لها فعلية صورة يصدها عن قبول صورة
غيرها وبحسب تلك الصورة من العدم والنقص يصير مبدء الاستعداد قبول صورة اشرف واكمل منها مثلا اذا تصورت الهيولى بصورة المني من
جهة كون تلك الصورة امرا جماديا بالفعل يعوقها عن قبول صورة اخرى من الصور الجمادية وغيرها ومن جهة كونها ناقصة الجمادية غير قوية الوجود
يصير مبدء لها لقبول صورة اخرى فوقها وهكذا الى ان يبلغ في الكمال الى قبول صورة العقل الفعال وهذا باب عظيم في الحكمة والمعرفة يحتاج
الى خوض شديد وتعمق تام مع ذهن ثاقب وقريحة لطيفة والجمهور في غفلة عريضة من دركه والحاصل ان الشيء كلما كان اشد وجودا واقوى تحصلا كان
اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف وجودا وانقص تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالباري تعالى لما كان في غاية كمال الوجود وشدة الحصول كان
فاعلا للكل وكانت قوته وراء ما لا يتناهى عما لا يتناهى والهيولى الاولى لما كانت محض القوة وكانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الابهام لتجريدها عن
كافة الصور والفعليات كانت فيه قوة جميع الاشياء لست اقول استعدادها اذ الاستعداد هو القوة القريبة لشيء مخصوص ولا يكون الا
بسبب صورة خاصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها الا لصورة ما على الاطلاق وانما يستعد لشيء خاص لا بد لحوق صفة خاصة بها هي في ذاتها
محض القوة لكل شيء ومحض الاستعداد لشيء ما مطلقا ولذلك من شانها ان تقبل كل شيء ولهذا يعوق البعض لها عن بعض وانت قد علمت
مما سبق من كلام الشيخ ان الاستعداد للهيولى هو نفس جنسها وهو الجوهرية التي مرجعها الى مطلق الوجود مع قيد سلبي والاعتراض من
الاشراقيين بان الهيولى اذا كانت على هذه السراجة من كونها محض الوجود مسلوبا عنه الزوائد كانت مثل واجب الوجود لانه عندهم وجود محض مسلوب
عنه الزوائد ساقط لان الفرق بين القولين كالفرق بين السماء والارض فكون الهيولى وجودا على الاطلاق معناه انها الغاية القصوى لا يكون شيئا
مخصوصا ولا يحمل عليها شيء الا مطلق الوجود العام الشامل لجميع الاشياء حتى الاعلام والملكات والقوى الاستعدادية وهي لاجل انها قوة محضة
عليها هم. الوجود المطلق هو بهذا المعنى الوجود المطلق والا لكانت ملحقة بالعدم المحض واما الواجب فهو صرف الوجود بمعنى انه وجود مشاكل لا يشوبه
بامر عدمي بل جميع الحيثيات الوجودية ماخوذة منه وفيما ذكره خلط بين مفهوم الوجود المطلق وحقيقته الاصلية فاذن المادة الاولى قوة
بعيدة بالنسبة الى الكمالات الصورية فيحتاج الى اقتران قوى فاعلية متعددة بعضها قبل بعض ابتداء بصورة كمالية كالجمادية والنباتية والحيوانية
وكلما كانت الصورة الكمالية اتم والى الغاية الاخيرة التي ليست فوقها غاية اخرى اقرب كانت القوى الفعالية في المادة الاولى التي هي قبل القوة
الفاعلة لتلك الصورة اكثر وكلما كانت ابعد من الغاية الاخيرة واقرب الى الهيولى كانت هي اقل وكذا الحكم في المواد الصورية الثانوية كالمني بالنسبة
الى ما بعدها من الصور في القرب والبعد في كثرة السوابق من القوى العمالة وقلتها واعلم ان القوى الفعالية بعضها طبائع جوهرية وبعضها صنائع
عادية هي احوال عرضية صارت ملكة مثال الاول القوى العمالة في الطفل حتى تبلغ الى غاية الاخيرة وفي الفرخ حتى يصير في آخر الامر عصافورا وباطا
وعظاما ثم يكسوه لحما ثم خلقا آخر ومثال الثاني ما ذكره الشيخ من القوى العمالة في الشجر حتى يصير مفتاحا من القوى القالعة والقوة الناشرة والقوة
الناحتة وكالقوى العاملة في البر حتى يصير خبزا من القوة الطاحنة والعاجنة والمقطعة والمرققة والخابزة وهذه القوى الفاعلية لا بد ان يكون منتهاها
الهوان كانت كلها بالاول او منتهاها الصفات ان كانت من الثاني والتي من القبيل الاول هي طائفة من الملائكة الله العمالة في الاجسام باذن الله وهي
دون الملائكة المدبرة للخلائق التي هي دون الملائكة المقربين المستغرقين في شهود جلاله وجماله ولهذا ورد في الخبر انه وكل الله بالانسان فيما يرجع
الى الاكل والعلاء سبعة ملائك وهذا اقل العشرة الى مائة الى ما وراء ذلك فنقول لا بد من ملك يجذب الغذاء الى جوار العظم واللحم لانه لا يجذب
شيء من اجزائه وجوارها ومن ثالث يجمع عصارة الدم ومن رابع يكسوه صورة العظم واللحم وغيرهما ومن خامس يدفع الفضل الزائد

من حاجة الغذاء ومن سادس حتى يلصق كالاظفار العظم بالعظم واللحم باللحم والعرق بالعرق والعرق الحرحتى لا يكون منفصلا ومن سابع يرعى المقادير في الالتصاق
واما القوى العاملة في البدن حتى يصير خبزا فيمكن ان يكون كلها الات واحدة مختلفة في الصفات فان قلت فهلا فوضت تلك الافعال الى ملك واحد ولم
افتقرت الى سبعة املاك والحق ايضا محتاج الى من يطحن اولا ثم الى من يميز النخالة ويدفع الفضلة ثانيا ثم الى من يصب الماء عليها ثالثا ثم الى من يخمر
رابعا ثم الى من يقطعه كرات مدورة خامسا ثم الى من يرفعها رغفانا عريضة سادسا ثم الى من يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة
باطنا كافعال الانس ظاهرا قلنا تقوم الملائكة بخالف خلقة الانسان لانها روحانية الذوات والانسان نحو مركب من الاضداد والاخلاق
فلا يكون لكل منهم الا فعل كما في القرآن المجيد وما منا الا له مقام معلوم وفي الحديث فمنهم سجود لا يركع ومنهم ركوع لا يرفع فليس منهم تنافس
وتنازع كشأن الحواس لا يفعل احدها فعل الاخر ولا يزاحمه في فعله بخلاف الانسان فيما يفعله بالروية والصنعة فيفعل بعض الالات فعل
الاخر ويزاحمه فقد يضرب بغيره براسه وقد يبطش باصابع رجليه بطشا ضعيفا فيزاحم باليد كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن
والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن مجاري سنن الله التي لا تبديل لها وكذلك يرى الانسان يطيع الله مرة ويعصيه اخرى لاختلاف دواعيه
والملائكة مجبولون على الاطاعة لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ومعرفة افعال الله بتوسط الملائكة امر عظيم من نجا المعرفة
والحكمة لا يعلمه الا الراسخون في العلم والخائضون في غمرات الحكمة لنجز الكلام الى انموذج منها وليعذرنا اخوان البحث في الخروج عن طورهم اليه تشوقا
الى طور المكاشفة ونحنا الى عالم الملكوت **قوله** والقوى بعضها يحصل بالطباع اذ الطباع والطبيعة قد يستعملان على سبيل الترادف
بمعنى واحد وهو مصدر الصفة الذاتية والفعل الذي يمتزج بعم الاجسام والنفوس كلها عنصرية كانت او فلكية وهو المراد بهما كما سيظهر من كلامه
وقد يفرق بينهما ويستعمل الطبيعة بمعنى اخص فيزاد في تعريفها قولهم على نهج واحد من غير شعور وحس يخرج عنها النفوس والافلاك ويخص ببعض الاجسام
العنصرية وربما يطلق الطباع ايضا على هذا المعنى الاخص والى التفطن بمعنى اخر بالبرهان وهو ان المزاول للحركة سواء كانت في الكيفيات
او العنصرية قوة جوهرية سارية في الاجسام كلها سواء كانت ذوات نفوس او لا وسواء الحركة الارادية او لا وعلى نهج واحد او لا وهي امر متحد الوجود
كتحد الحركة اللازمة وبذلك يثبت حدوث العالم الجسماني وقد بسطنا القول في جميع ذلك في موضعه واما ما ذكره الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الاولى
ما حاصله ان قوما ظنوا ان النفس تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة ولا ارى ان الطبيعة يستحيل ان تحرك الاعضاء خلافا لما يوجبه فيها طاعة
للنفس ولو استحال ان الطبيعة كذلك لما حدث اعياء عند كلال النفس اياها غير مقتضاها اذ الاعياء انما يكون بحسب حركة طارئة على الجسم خارجة
ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة ويتبين من هذا وجود قوة الانسان هي مبدأ الحركة غير ما يقتضيه المزاج بسببها يقتضي
ان يقع التجاذب في حركة الرعشة والاعياء فخرقت اجسامي كتبا ورسائلنا كرسالة الحدود ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي يفعل بتوسطها
بعض الافاعيل والحركات المنسوبة الى النفس هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن الحاصلة بحسب مزاجها وتسخير النفس للاولى تسخير بات
لانها منبعثة عن ذاتها بل مرتبة من مراتب ذاتها وللاخرى تسخير عرضي قسري يخدم الاولى النفس طوعا والثانية كرها واما يقع الاعياء و
الرعشة في غيرها من الافات والامراض في الاجساد وذوات النفس التي تحققت فيها كلتاهما بين الطبيعتين كالحيوانات وغيرها فيتجاذبان لتخالف
مقتضاهما دون ما هو كالافلاك كما يشير اليه الكتاب الالهي فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها ثم ان الطباع بل الطبيعة بهذا المعنى على اربعة
اقسام لان المتحرك بها اما على نهج واحد او لا على نهج واحد كل منهما بارادة او بغير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية
وبارادة القوة الحيوانية والقوى الثلث او بادراكها يسمى نفوسا ولما علمت ان مبادي الافعال قد يكون بطباع وقد يكون بغيرها وهو اما الطبيعة
او العادة او الاتفاق لا غير والفرق بين الطبيعة وبين هذه الامور معلوم والشيخ ههنا بصدد الفرق بين العادة والصنعة لانهما متقاربان
يشتبه احدهما بالاخر ففرق بينهما بان الفعل الذي يحصل بالصناعة هو الذي كان مقصودا بالحصول في استعمال مواد والات حركات هي بوجه
غاية للافعال وبوجه مبدأ على لها وبوجه صورة كمالية للفعل واما الذي يحصل بالعادة من حيث هو كذلك فهي التي تحصل من افاعيل حركات
كان القصد بها متوجها نحو غاية اخرى من شهوة او غضب او غيرهما ثم تكرر يتبعها غاية اخرى من غير قصد منوط اليها بالذات فكانها من العاديات
العرضية كالشرود ونحوها وستعلم الفرق في مباحث العلل بين الغاية والضروري باحد معاني الثلثة وليست العادة نفس ثبوت تلك
الغاية التي هي الصورة والملكة الحاصلة للنفس بواسطة تكرر الافاعيل بل هي في الحقيقة نفس التكرار الواقع في نوع من العمل لانها مشتقة
من العود فكثيرا ما يطلق على ثبوت تلك الكيفية الراسخة في العمل بعد صار كذا عادة له كما ان الصناعة ايضا قد يطلق على تلك الصورة التي هي كالمبدأ

من الاولى بطبعها الشائع
هو القوة الملائكية
وبالارادة هو القوة الانسانية
وبمبدأ الاعلى نهج واحد من غير ارادة

الفعل الصادر عنها بسهولة والحاصل ان كلا منهما يترتب على الافعال نحو ويترتب عليه الافعال نحو آخر وتحقيق المقام ان كل من فعل فعلا او تكلم
كلاما يحصل منه اثر في نفسه حالة يبقى زمانا وان تكررت الافاعيل والحركات استحكمت الآثار في النفس صارت الاحوال ملكات راسخة وصور ثابتة هي صورة
تلك الافعال ومبدأها الفاعلي كالسخونة الضعيفة في الفحم اذا اشتدت يصير صورة مضرمة نارية يفعل فعل النار كذلك الكيفية اذا اشتدت صارت
ملكة يصدر عنها الافاعيل بسهولة ومن غير روية وتعمل وكان صدورها اولا بتكلف ومشقة وتجشم كسب جديد ومن هذا الوجه يحصل تعلم الصنائع
والعادات العلمية والعملية ولو لم يكن للنفس البشرية هذا التاثر اولا ثم الاستناد وما فيوما لو لم يمكن لاحد تعلم شيء من الصنائع والحرف ولم ينجح التأديب
والتمرين ولم يكن في تاديب الاطفال وتمرينهم الاعمال فائدة وذلك قبل رسوخ حالة مضادة لما في نفوسهم ولاجل ذلك يعسر تعليم الرجال البالغين
العلوم والصنائع لاستحكام صفات اخرى حيوانية وخروج نفوسهم بها من القوة والجهالة الى الفعل والصورة وكانت ولا كصحيفة خالية قابلة
لكل نقش وصورة وسبعلم من مباحث المعاد ان افراد البشر انما يبعث يوم القيمة ويحشر على صور مختلفة هي صور اعمالهم المنكرة الموقوع عنهم
في الدنيا فيصير انواعا كثيرة منها ما هو من جنس البهائم وبعضها من جنس السباع وبعضها شياطين وبعضها ملائكة مما يطول شرحه وبالجملة
هذه الصور كامنة مستورة عن الحواس ههنا وهي بارزة مكشوفة في القيمة على رؤس الاشهاد اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور
والقوى التي بالطبع اذ قد علمت ان القوى التي بالطبع لها اربعة اقسام كل منها جنس اخر تحته انواع كثيرة ثنتان منها يوجدان في الاجسام الحية احدهما
فعلها على نسق واحد هي ما في الفلكيات والاخرى لا على نظام واحد هي الحيوانات الارضية وثنتان اخريان توجدان في الاجسام الغير الحية احدهما
في النباتات الصادر منها على نسق واحد والاخرى في غيرها كالعناصر والمعدنيات والصادر منها على نسق واحد واما القوى التي بالصناعة
او العادة او الاتفاق فلا توجد الا في قسم واحد من تلك الاقسام الاربعة وهو الجسم الحيواني الذي يختلف افاعيله كالانسان والحيوان الذي يقرب
مزاجه من مزاج الانسان فان الاعتيادات ما يمكن تحققه ايضا في بعض الحيوانات العجم كالفرس والقرد والببغا **قوله** وقد قال بعض الاوائل اه زعم
قوم من المتقدمين وطائفة من المتاخرين من علماء الكلام وان القدرة لا يكون الا حين الفعل ولا القوة يمكن ثبوتها الا مع الفعل والنتيجة رد عليهم
بان هذا القائل يلزم عليه ان لا يقدر على القيام عند القعود ولا على القعود عند القيام فكيف صار الممتنع الوجود موجودا وان يرى شيئا قبل ان يبصر
وان يبصر في يوم واحد مرارا فهو بالحقيقة اعمى اذ الذي كان يمتنع عليه ان يرى شيئا يستحيل ان يصير بصيرا اذ الخشب الذي ليس في طبعه ان يقبل
النحت كيف يصير منحوتا فكل ما ليس بموجود بالفعل ولا فيه امكان الوجود فهو مستحيل الوجود فبطل مذهبهم واعترض عليه صاحب الملخص بان هذا
الاستبعاد عند كيف ليس في موضعه لانا فسرنا القوة بكونها مبدأ للتغير فهذا التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدائيته او لم يكن او لم يخرج بالكلية الى الفعل
فعلى الاول يجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر فصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد امر من الامور المعتبرة في تاثيره لم يكن
تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة بلا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها
بالحقيقة ليست تمام القوة على الفعل بل هي اجزاء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فاي حاجة الى التشنيع عليهم وتقبيح صورة
كلامهم انتهى اقول لعمري ان تصحيح كلامهم بهذا التاويل والتفصيل اشنع واقبح كثيرا من كلامهم الواقع على الاجمال فان هذا التفصيل ناص
على انه قد يكون لشيء واحد نحوان من الكون نقص وكمال ونسبة القوة الى الفعل والامكان الى الوجود بعينها نسبة النقص الى الكمال ففي ما ذكره
لغز او بيان لشيء واحد مراتب في الحصول فقوله اما ان كانت جهات مبدائيته اولا يكمل قلنا لم يكمل جميعها ولكن حصل بعضها فهذا امر متوسط بين
ان لا يكون في شيء جهة من جهات المبدائية كالفرس والصبي بالنسبة الى الكتابة وان يكون فيه تمام جهات المبدائية كالكاتب الذي يكتب و
ذلك المتوسط كالامي والصبي الذي تعلم بل كالكاتب في غير وقت الكتابة وعند عدم الارادة لها فالطرفان احدهما غير كاتب لا بالفعل ولا بالقوة و
الاخر كاتب بالفعل والاوساط التي بينهما كلها كاتب بالقوة على مراتب متفاوتة في القرب والبعد من الفعل بحسب تحقق بعض جهات الكتابة كثيرة او قليلة
فقل لي ايها الامام هل لك ولمن يأتم ويقتفي بك ان ينكر الفرق بين الحجر والمدر وبين الانسان المتدرب المتمرن في تعلم الكتابة وكسبها عند عدم الاشتغال
بها في عدم كونهما مبدأين بالفعل كيف والفرق محقق بين كل وسطين من الاوساط الكثيرة كثرة لا تحصى الواقعة بين الطرفين في قربها وبعدها من
المبدأ التام بالفعل وهو الذي يجب عليه الفعل ويستحيل عليه الترك او ضد الفعل وكان من قبل ذلك اما قوة على الضدين وقدرة على الطرفين قريبة او
بعيدة او استعداد لاحدهما والاستعداد لا يكون الا قريبا من احدهما لا غير واعلم انه روي كثير من نسخ هذا الكتاب بعد قوله وقد قال قوم من الاوائل
قوله وغاية قولهم وصورة هذه اللفظة اما مفردة كانه اسم رجل وبناؤه وجود الالف بعد الواو واما جملة من مبتدا وخبر وعاد اي جماعة يقولهم

ولا يلاعبه قوله وقال ايضا بهذا قوم من الواردين بعده بحين كثير والاول اولى لجواز ان يكون زيادة الالف وقعت من النساخ لانهم كثيرا ما يكتبون
الالف بعد الواو التي في الطرف حملا على واو الجمع وان كان اللفظ مفردا كعفوا وصفحوا الخ ان كان الرجل حكيما يمكن تاويل كلامه بان المراد من القوة هي
التي ليست في الاجسام فانها الا توجد الا مع الفعل وسيعلم ان كل ما يكون ممكنا في عالم الابداع فهو موجود ايما وكل ما ليس بموجود قطعا فهو مستحيل
الوجود والامكان هنا لا يجتمع الفعل والقوة مع الوجود ويؤيد هذا ما قال امام المشائين في كتاب اثولوجيا القوة في هذا العالم متقدمة على الفعل
والفعل في العالم الاعلى متقدم على القوة ومعنى ما ذكره ان الامكان لكونه وصفا اضافيا لا بد ان يكون قائما بشيء فان وجود الشيء الممكن الوجود
وجودا تعلقيا فله امكان سابق وامر اخر يكون مادة لوجوده وموضوعا لامكانه فامكانه متقدم على فعليته وان كان وجوده وجودا قائما
بذاته فامكانه ايضا لا يقوم الا بذاته فذاته متقدمة على امكانه وفعليته قبل قوته الا ان نحو التقدم في الاول زماني وفي الاخر ذاتي وسيتضح لك
هذه النكات من المتن عنقريب **قوله** الشيء الذي يمكن ان يكون فهو يمكن ان لا يكون اه يريد بيان ان المفارقات عن المواد ليس لها امكان سابق على
وجودها وذلك لان امكان الشيء امر متعلق لوجوده والوجود على قسمين وجود الشيء شيئا اعني وجوده لا باعتبار نفسه بل باعتبار
حالة زائدة على نفسه والثاني وجود الشيء في ذاته اي باعتبار نفسه والقسم الثاني على قسمين لان وجوده في نفسه اما ان يكون وجود الشيء
قائم بغيره كوجود الاعراض وهي التي وجوداتها في انفسها هي وجوداتها لموضوعاتها واما ان لا يكون كذلك بل يكون وجوده في نفسه بعينه وجوده
لنفسه اي لا لغيره كوجود الجواهر المجردة القائمة بذواتها فهذه ثلثة اقسام وموضوع الامكان في كل من القسمين الاولين امر مغاير له يقوم به امكانه
ولا بد ان يكون لوجوده تعلق وما بذلك الامر كونه فيه او عنه او معه فالاول كالعرض والثاني كالمركب من المادة والصورة وما في حكمها كالانسان
وكالابيض والثالث كالنفس الناطقة كما ستعلم ففي هذه الامور لا بد من مادة سابقة امكان قائم بها واما القسم الثالث فلا يمكن ان يكون
للامكان بهذا النحو سابق على وجوده لان وجوده ليس متعلقا بشيء فلو كان له امكان سابق لكان امكانه جوهرا قائما بذاته لانه موجود لا موضوع
ومادة كيف ولو كان في مادة لكان ذلك الشيء متعلق الوجود به بوجه من وجوه التعلق فلم يمكن المفروض كما فرضناه هف ثم ان امكان الشيء اذا
كان جوهرا قائما بذاته كان له ماهية في نفسه مندرجة تحت مقولة الجوهر ليس بحسب ماهيته من باب الاضافة لكن الامكان معنى اضافي والجوهر ليس
باضافة الذات لاستحالة وقوع الشيء تحت مقولتين بالذات انما اللازم هو ان يكون معروضا للاضافة حتى يكون جوهرا بالذات
مضافا بالعرض كالاب فيكون لهذا القائم معنى الامكان على هذا الفرض وجودان ابدا على كونه امكانا لما علمت ان الجوهر المضاف وجوده
مركب من وجودين وجود الماهية الجوهرية ووجود الاضافة بما هي اضافة اي الامكان الذي كلامنا فيه فافرضناه جوهرا كان عرضا وما حكمنا
بانه امكان قائم بذاته ظهر انه امكان قائم بغيره هذا خلف وايضا ما فرضناه موجودا بالفعل مفارقا عن المادة لزم ان يكون امرا متعلقا بمادة وجوده
بالقوة هذا الخ **قوله** فاذن لا يجوز ان يكون اه يعني قد ثبت وتحقق من هذا البرهان ان الذي وجوده لا في موضوع ولا من موضوع ولا مع موضوع
بوجه من الوجوه فلا يجوز ان يكون وجوده بعد ما لم يكن والا كان له امكان سابق على وجوده ويكون ذلك الامكان قائما بنفسه وهو ممتنع كما مر ثم يجب
ان يكون ما يبقى قائما بذاته لا في موضوع اما وجوده من موضوع او ان يكون له علاقة مع الموضوع حتى يمكن ان يكون له وجود بعد ما لم يكن فالاول
كالجسم المركب من مادة وصورة اذا كان حادثا والثاني كالنفس الناطقة الحادثة مع حدوث الابدان ولكل من القسمين موضوع حامل لامكانه
قبل حدوثه اما الجسم الحادث فكان حادثا وكان حادث فامكان وجوده قائم بمادته لا بصورته لان كل جسم لا تراخي وجوده عن وجود صورته فامكانه القائم
بمادته هو امكان صورته بالذات فالشيء الذي يحدث من المادة اولا هو الصورة فاذا حدثت الصورة كان الجسم المركب حادثا بالضرورة ان حدوثهما
لاجتماع جزئيه وحصوله منهما لكن من المادة بوجه ومن الصورة بوجه لان حصوله من المادة حصوله بالقوة والامكان وحصوله بالصورة حصوله بالفعل
والوجوب واما النفس الحادثة فامكانها متعلق بموضوع بدني لا على ان يكون ذلك الموضوع ممكنا ان يكون نفسا او بالقوة هو النفس لكون الجسم ممكنا
ان يكون نفسا وهو بالقوة نفس لا ان يكون امكان وجودها فيه وقوة ان يكون محل انطباعها لاستحالة كونها منطبعة في شيء بل غايته امكان ان يوجد
معه معية زمانية او يوجد فيه بعض لوازمها وقواها وآثارها الغير المفكة عنها كما سيكشف لك منها تحقيق في موضع يليق به ان شاء الله تعالى لكن يجب ان يعلم
ان الاشياء لها وجود مفتقر الى الموضوع هي متفاوتة في الافتقار اليه حسب تفاوت وجوداتها في مراتب المفصليات والصورات فمنها ما يحتاج الى الموضوع
بان يكون بتمامه في تمام الموضوع كالاعراض والصور المنطبعة الجمادية ومنها ما يكون ببعضه قليلا او كثيرا في بعض منه وكله ويكون مما سوى ذلك البعض
مستغنيا عنه كالنفوس على درجاتها في التجسم والتجرد فان النفس الناطقة في كثير من قواها مستغنية عن البدن كالقوى العقلية والوهمية والخيالية كما

حققناه وفي كثير منها مفتقرة اليه على تفاوت طبقاتها في الافتقار فليس افتقارها الى المادة في اللمس والذوق كافتقارها اليها في السمع والبصر فاذا لا
قوتان ساريتان في تمام اجزاء العضو والاخيرتان قوتان قائمتان ببعض العضو والشم متوسط بين الاربعة فالحاصل ان النفس لا يجب بوجود مادة بدنية
يكون حاملا لامكان وجودها لانفكاك وجوده عن القوة الناطقة بل الا انها الطبيعية وآثارها البدنية اعلم ان في هذا الموضع اشكالا ذكره بعض
بعض المحققين في رسالة له الى بعض معاصريه واستصعب حلها حيث قال ما بال القائلين بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه لا يمكن ان يوجد
بعد العدم او يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الانسانية ونفوا عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل
امكان عدمها ايضا وان جعلوها لاجل تجردها عما يحل فيه عادم حامل الامكان عدمها كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلك بعينه
عادم حامل لامكان الوجود فيمتنع حدوثها في الاصل وكيف ساغ ان يجعلوا الجسم المادي حامل امكان جوهر مباين الذات اياه فان جعلوها
من حيث كونها مبدأ الصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لامكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لامكان العدم وبالجملة
ما الفرق بين الامرين مع تساوي النسبتين انتهى ولم نذهل الى معاصره بجواب ثم لا اقول اما الجواب على طريقة القوم فهو ان البدن الانساني استعد
بمزاجه الخاص ان يفاض عليه من واهب الصور صورة مدبرة متصرفة فيه تصرفا بها يحفظ به الشخص ونوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض
لكن وجود صورة يكون مصدرا لهذه التدابير الانسية والافاعيل البشرية الحافظة لهذا النوع الذي لا يمكن بقاؤه الا بالتمدن والتعاون ممتنع
الحصول الا بان يقترن بها قوة عقلية ذات تدبير وفكر فلا جرم يجب ان يفيض من المبدأ الفياض ولو على البعيد اذ لا بخل ولا منع ولا تقصير كيف وقد حصل
الرجحان والاولوية فاذن وجود البدن بمزاجه واستعداده استدعى صورة مقارنة متصرفة فيه لكن وجود المبدأ يقتضي ذاتا عقلية مفارقة وان صدقا
مفارق وكان الشيء الواحد يجوز ان يكون مجعولا وغير مجعول من جهة اخرى كالوجود والماهية المتحدة به ويجوز ان يكون جوهرا وغير جوهر كافراد نوع
جوهري بسيط من حيث جنسها وفصلها فليجز ان يكون ذات واحدة كالنفس مجردة من جهة مادية من جهة فاذا كانت النفس مجردة من حيث الذات
ومادية من حيث القوى العملية والانفعال فهي من احدى الحيثيتين مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه متجزئة بتجزيه والروح من حيث حقيقتها
الاصلية او من حيث حقيقتها غير مسبوقة باستعداد البدن ولا فاسدة بفساده ولا يلحقها شيء من عوارض الماديات ومثالبها الا بالعرض فتدبر
هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة اهل النظر واما الذي الهمنا الله اياه واخترناه بعد ذلك الزمان في تحقيق المقال ودفع الاشكال فهو ان للنفس
الانسانية مقامات ونشآت جوهرية بعضها من عالم الامر والتدبير وبعضها من عالم التخيل والتقدير وبعضها من عالم الخلق والتسوية فالحدوث
والتجدد انما يطرأ لبعض نشآتها السافلة دون العالية منها واول تكونها الصوري في الترقي في الاستعداد في الوجود وليس حال النفس
في اول حدوثها كحالها عند الاستكمال ومصيرها الى المبدأ الفعال فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها اذا [illegible]
كمثال الطفل وحاجته الى الرحم اولا واستغنائه عنها اخيرا وكمثال الصيد والحاجة في اصطياده الى الشبكة اولا والاستغناء في بقائه
اخيرا فلا تنافي بين بقاء النفس وفناء البدن المحتاج اليه لانه [illegible] ايضا بقاءه فعلها الخاص هو اقتناصها للمعقولات والنظريات بتعمل
شبكة القوى والحواس فتأمل وكل جسم فانما يصدر عنه فعل فله مبدأ ليس هو المباشر للافعال والحركات في الاجسام [illegible]
اعلم ان الفعل والحركة اما ان يصدر عن الجسم بالذات او بالعرض والمراد بالفعل الصادر عن شيء بالعرض ان يكون المبدأ مثلا له بالحقيقة
قوة في شيء اخر يجاوره هذا الشيء او مرتبط بمجاورة او [illegible] فيتحرك بحركته ويسكن بسكونه كجالس السفينة بحركتها والذي
يصدر عنه الفعل بالذات اما ان يكون صدوره عنه بالقسر اولا والمراد بالقسر ان يتغير طبيعة الجسم بامر مباين لم يفرض فيه عن ذاته وعن قوة فيه فانه
كالحجر يرمى الى فوق بقوة الرامي فعله المعد اياه للحركة والذي يصدر بالذات من غير قسر لا يخلو اما ان يكون صدوره عنه بارادة ام لا والقاسم
في الاول مسمون الاخر طبع اذا تقرر هذا فنقول كل جسم صدر عنه فعل لا يكون بالعرض ولا بالقسر فهو اما بالارادة والاختيار او لا بالارادة والاختيار
وعلى اي الوجهين لا بد ان يكون بقوة مرتبة عائدة على الجسم بما هو جسم اما على الاول فظاهر بين لا يحتاج الى البيان اذ لا خفاء ان في الاجسام الحيوانية
شيء غير جسمية يصدر عنه افعالها وحركاتها الارادية كيف وقد يكون افعالها مخالفة لما يقتضيه طبيعة جسميتها الذي فيه كالحركة الى فوق واما
على الثاني فلان الفعل الذي يصدر عن جسم لا بارادة اما ان يكون فاعله هو نفس الجسم بما هو جسم او امر مغاير له او امر مباين له والثاني
اما امر مباين او امر مفارق عن الاجسام فهذه اربعة اقسام [illegible] الاول فاسد لان [illegible] مشاركة الاجسام في الجسمية وتخالفها في هذا
الفعل المذكور صدوره لامر [illegible] الشيء هو المراد بالطبيعة وصورته عن قوة [illegible] فهو ليس الا [illegible]

هو العلامة الطوسي قدس سره كتبها الى بعض معاصريه [illegible] الكاتبي [illegible] الفاضل [illegible] فيها [illegible] اعلى الله مقامه

فان المقسم هو الذي يصدر عنه بالعرض لا بالقسر والفعل الصادر بسبب المباين الجسمي لا يخرج عن هذين واما الرابع فلا يخ لتساوي نسبة
المفارق الى جميع الاجسام والمواد اما ان اختصاص هذا الجسم بتوسط في صدور هذا الفعل عن المفارق اما بما هو جسم فلزم الاشتراك المذكور لما علمت
او لقوة فيه زائدة على الجسمية وهو المطلوب وهو كون تلك القوة مصدرا سواء كانت بالمعاونة او بكونها مبدأ قريبا او لقوة في ذلك المفارق وتلك القوة
اما ارادة مخصصة او ليست كذلك فعلى الثاني يكون حكمها حكم ذات المفارق وبعود الاقسام الثلثة المذكورة فيها واما على الاول فتعلق تلك
الارادة بصدور الفعل عن هذا الجسم دون سائر الاجسام اما لقيد يخاصيته بها من غير فيختص هذا الفعل بها على سبيل الاتفاق والجزاف والامور
الاتفاقية والجزافية لا يكون مستمرة على نظام واحد ولا اكثرية الوقوع وكلامنا في الافعال التي تبقى افعالا طبيعية كتبريد الماء وتسخين النار فتلك الخاصية
اما ان يكون موجبة لصدور الفعل او يكون صدوره منها على الاكثر او على الاقل فان كان الشق الاول فهو المطلوب اذ ثبت في الجسم مبدأ موجب
لصدور الفعل وان كان الثاني فهو ايضا يستلزم المطلوب اذ الذي يفعل فعلا في الاكثر فاختصاصه بذلك الامر يقتضي رجحان ذلك الفعل على تركه
وبه يميل الجسم الى صدوره فعدم صدوره لمانع والا لزم ترجيح المرجوح فعند عدم المانع لا بد من الصدور وهذا معنى الاقتضاء الذاتي فيكون
المبدأ موجبا والتخلف في الصدور انما يكون لعائق غريب في الفسق يكون دائما ولا اكثريا كما ثبت في الطبيعيات فثبت ان كل ما يفعل اكثريا فهو ايضا
يفعل بالطبع وان كان الثالث فيلزم ان يكون الفعل قسريا او جزافا لما علمت ان غيره اما دائمي او اكثري وكلامنا في الفعل الذي لا يكون بالقسر ولا
بالجزاف وقوله وكذلك ان قيل كونه من صاحب تلك الخاصية اولى اه يعني حكم كون الفعل اكثري الوقوع من شيء وحكم كونه اولى منه كلاهما واحد في
استلزام كل منهما قوة يصدر منها ذلك الفعل وذلك لان معنى كون الفعل اولى بهذا الجسم ذي الخاصية صدوره منه بها النسبة والبون من لا صدوره
او من صدوره بضده فهو تلك الخاصية اما موجبة او مرجح والمرجح اما مرجح بالذات او بالعرض والذي بالعرض هو خارج عما نحن فيه فبقي ان يكون
بالذات والذي يكون مرجحا بالذات لصدور فعل ولا مانع له من قسر او عرض فيكون موجبا لامتناع وقوع المرجوح فتلك الخاصية موجبة وهي المراد
من القوة فتلك القوى هي مبدأ الافاعيل الجسمانية سواء كانت بمشاركة من العلة البعيدة بان يصدر القوة اولا من المفارق ثم يصدر بها جميعا
الفعل او بتوسطها بين تلك العلة وبين الفعل حتى يكون هي المبدأ القريب دون المفارق وتحقيق هذا المقام مما يحتاج الى خوض شديد وتعمق
عظيم ربما يلوح لك منه شيء بتتبع ما بيناه في مسئلة الجبر والقدر ثم ان لقائل ان يقول انكم اثبتم القوى المختلفة في الاجسام لا بحل مع انفاقها في
الجسمية فاذا كان الاتفاق في الجسمية والاختلاف في الافاعيل يقتضي اثبات القوى فاثبات القوى ايضا يستدعي اثبات قوى مختلفة لتحرك قبلها ليحتاج بها
هذه القوى وهكذا يرجع الكلام اليها فيتسلسل والجواب ان تلك القوى التي هي مبادي الافعال ان كانت اعراضا متأخرة الوجود عن الاجسام بالحال كما
ذكرت ولكن هي اوصاف بها صورة مقومة للاجسام الطبيعية يحصل بها الاجسام انواعا والجسمية المطلقة من لوازمها التابعة لها لزوم الجنس
للفصول المختلفة ولا استبعاد في كون ما ذاتا مختلفة لها لازم مشترك اعم منها فان سميت تلك المبادي اعراضا او كيفيات بعد وضوح المطلوب
فلا مشاحة فيه وقد مر في مباحث اثبات الصانع ما يفي بدفع هذا الاشكال وامثاله **قوله** ولنؤكد البيان ان لكل حادث مبدأ ماديا اه اعلم ان
لكل حادث مبدأ فاعليا ومبدأ ماديا والمبدأ الفاعلي هو الذي به يجب صدور الفعل ان لم يكن مانع والمبدأ المادي هو الذي به يمكن ويصح صدوره عنه
وعند عدمه يجب امتناع الفعل وعند وجوده جميعا يجب على الاطلاق وقد اثبت الشيخ بالبرهان ان للاشياء الحادثة من الافعال والحركات
مبادي فاعلية هي المسماة بالقوى الارادية والطبيعية والان جاء ان يثبت لها مبادي مادية وقد مر من الكلام ما امكن الاكتفاء به في اثبات هذا
المقام عند دفع ما ذهب اليه طائفة من ان القوة مع الفعل دائما لكن الشيخ اراد استقصاء القول فيه لاجله قال ولنؤكد وذلك لكثرة المنكرين وتوغلهم
في الانكار لهذا الباب كانكارهم واصرارهم في باب اثبات القوى الفاعلة والطبائع بناء على قولهم بالفاعل المختار على الوجه المشهور المستلزم للجبر
والعبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد علمت ان الارادة العالية لا تخصص شيئا الا لمخصص فيه ولم يعلم هؤلاء القوم ان امكان الارادة الجزافية
مضر في باب العلم والمعرفة واثبات الصانع وصفاته وغير ذلك من المقاصد الشرعية ولم يبق اعتماد على اعتقاده لا في المبدأ ولا في المعاد ولا في تجويز
حسن وتقبيح قبيح لفعل ولا في تصديق وتكذيب لرأي وهذا الذي دعاهم الى انكار الحكمة وترويج الجهل والتقليد اذ عاد من شره في الدين وضرره
على عقائد المسلمين ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول الوجود اما حادث واما غير حادث واما غير الحادث بعد فانحصر في الباري جل اسمه وعلا
واسماؤه الحسنى لا على وجه يقول الصابئون القائلون بالقدماء الثمانية ولا على وجه يقول القائلون بثبوت الاشياء المنفكة عن الوجود ولا على وجه
يقول المنادون القائلون بالاعراض القائمة بذاته سموها الصور العقلية الالهية ولا على وجه يقول الاثنا عشرية القائلون بالجواهر المفارقة والصور القائمة

بدواتها المتباينة الذوات المتباينة للذات الاول تعالى بل على نحو اخر بيناه في اسفارنا الالهية وقد يخبط بعض المتاخرين فقالوا الحادث ما قيل
له اول بمعنى ان الزمان وجوده اول والقديم ما ليس لزمان وجوده اول فان من القديم ما ليس لوجوده زمان بل بالحقيقة القديم ليس وجوده
زمانيا واما القديم العرفي وهو ما يطول مدته فانه بالحقيقة حادث والزمان وجوده اول وقد يراد بالقديم ما ليس له مبدء اصلا فلا قديم بهذا المعنى
الا الواحد وما سواه حادث حدوثا ذاتيا مما مر على الاصطلاحات كلها لا يخرج شيء من القدم والحدوث جميعا واما الحادث الزماني فكل واحد منه
يتقدمه امكان وجوده وموضوع لهذا الامكان والحجة في ذلك ان الحادث قبل حدوثه ممكن الحدوث وليس امكانه السابق نفس عدمه فان الممتنع
ايضا معدوم وليس بممكن وايضا امكانه يجتمع مع وجوده لما تقدم ان الامكان لا ينافي الوجود وان نسبته الى الوجود نسبة النقص الى التمام
والضعف الى القوة والعدم ينافي الوجود فليس امكانه عدمه وليس ايضا امكانه نفس هويته لوجوه منها ان الامكان يقع بمعنى واحد على ما يخالف هويته
وجهيته ومنها انه يعقل الشيء اولا ثم يعقل بعده انه ممكن وثالثها ان الامكان معنى من باب المضاف والحادث قد لا يكون كذلك ورابعها ان امكان الشيء الحادث
حاصل قبل حدوثه وهويته ليست حاصلة قبل الوجود وليس الامكان ايضا نفس قدرة القادر عليه فانه لا بد ان يكون ممكنا حتى يقدر عليه ويصح ان يقال
شيء كذا غير مقدور عليه لانه غير ممكن فلو كان الامكان نفس المقدورية لما صح هذا القول فكانه قيل غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او غير ممكن
ممكن وايضا القدرة صفة القادر والامكان صفة المقدور عليه فلا يكونان واحدا وايضا لو كان امكان الشيء عين قدرة القادر عليه او عين
مقدوريته لما امكننا العلم بامكانه بنظرنا في نفس ذلك الشيء بل بان ينظر في حال القادر هل له قدرة عليه ام لا والتالي باطل لانا كثيرا ما نستدل
على كون الشيء مقدورا عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في نفسه هل هو محال او ممكن فاذا كان الامر كذلك لكنا عرفنا المجهول وبطلان التالي يستلزم
بطلان المقدم فظهر ان معنى الامكان غير معنى كون الشيء مقدورا عليه وان كانا لموضوع واحد لاستلزام كل منهما الاخر الا ان احدهما حال الممكن
باعتبار نفسه وهو الامكان والاخر حاله باعتبار نسبته الى فاعله فاذا ثبت هذا وتقرر ثبت ان معنى الامكان غير معنى كون الشيء قادرا لان القدرة صفة
القادر والامكان صفة المقدور عليه فلا يكونان واحدا وهو ظاهر وحين كون الحادث ممكنا قبل الحدوث فامكانه حاصل هو اما معنى موجود واما معه
والثاني باطل والا لم يسبقه امكان وقد علمت ان الامكانات بعضها قريب وبعضها بعيد وانه قد يكون الامكان امكان سابق وليس الامكان بطبيعته يقوم
بذاته والا لو كان كذلك لما اتصف بها شيء فانه ما كان اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قائم بذاته اولى من غيره ولا يصح ان يكون شيء واحد تارة يقوم
بنفسه وتارة يحدث في محل فيحل فيه لما برهن ان المستغني عن المحل لا يصح ان يحل ابدا وايضا الامكان كما مر معنى اضافي والذي يقوم بنفسه ليس بمضاف واذا ثبت
ان الامكان الذي ليس مفارقا عن المحل ولا جوهرا الا في موضوع وهو اذن عرض في موضوع فامكان الحادث الذي سبقه لا بد ان يكون في موضوع ولا بد ان يكون
ما فيه امكان الحادث امرا له تعلق بالحادث اذ ما لا تعلق له بشيء اصلا فليس بان يكون فيه امكان ذلك الشيء اولى من غيره فكل حادث يسبقه امكان وجوده
وحامل الامكان في ذلك الامكان الذي في الحادث يسمى قوة وذلك الحامل يسمى موضوعا ومادة وهيولى وغير ذلك كالبدن باعتبارات مختلفة فالموضوع بالقياس
الى العرض المادة المركب منه ومن الصورة والهيولى للصورة والبدن للنفس وربما يطلق المادة للمعنى الاعم فيقال كل حادث مسبوق بمادة ولا حجر فيه اذ لا بد
في الكائن من مادة لا مادة لها وهي الهيولى الاولى البسيطة سواء كانت نفس الجسم كما عليه الرواقيون او البسط منه كما عند المشائين قالوا والهيولى لا يصح حدوثها
والا لكان يسبقها هيولى اخرى ولمكان اخر فيها فيكون الهيولى المفروضة هيئة او صورة فيها فلا يكون هيولى وهو محال وايضا يعود الكلام اليها ويتم
الهيولى وهو ايضا محال والحاصل انه لا يحدث الا ما له قوة وجود في هيولى او مادة وذلك الحادث اما مع المادة او عن المادة او في المادة كما مر والحادث
يفتقر الى المادة من وجهين احدهما الان استعداد المادة شرط لوجوده فانه اذا كان الفاعل لا يتغير فحدوث الحادثات لتغير القابل او ما في حكم القابل و
استعداده لحصوله بعد ان كان غير مستعد والا لم يترجح وجوده على عدمه في وقت مخصوص والثاني لحاجته الى المادة في قوامه اذ قد علمت ان ما قوامه بذاته
لا يكون حادثا عندنا اما النفس الناطقة التي هي مع المادة لا في المادة فلا يحتاج عندهم الا من وجه واحد من هذين الوجهين وهو ترجيح الحدوث لاستعداد
ولكن يحتاج النفس الى المادة من وجه اخر وهو اكتساب الكمالات بتوسط علاقة المادة من كلا الوجهين بترجح الحدوث بحسب الاستعداد للمقوم اذ كمالات
النفس عندهم اعراض قائمة بالنفس فيكون النفس مادة لها بالمعنى المستعمل ههنا وهاهنا كمالاتها الذاتية ومقوماتها من جهة واحدة هي جهة الرجحان واما
ما في المادة ففي تقوم الوجود يفتقر الى المادة لا في تقوم الماهية واما ما عن المادة ففي تقوم الحقيقة فان المادة جزء من حقائقها الخارجية كالماء والهواء الذي
الماء الخارجي مجرد صورة المادة قبل الصورة مع المادة والماء الخارجي لا تعقل الا بالجسم والحادث عن المادة يتقوم حقيقته بالمادة وهيولى الكائنات الفاسدات
واحدة والا لكان الفاسد فسد مع مادته فالكائن حدث مع مادته فحدوث الحادثات دون استعداد سابق ولنا ايضا ذلك الى تغير الفاعل واعلم ان الامكان

هو ممكنية الشيء لا غير وهو بمعنى واحد حصل في المبدع والكاين لكن نسبة الممكنية قد يكون نفس حيثية الشيء كما في المبدعات وقد يكون صفة في قابله وهيولاه اذا
عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجود الصورة وما يجري مجراها له وهذا كصحن بيت او سعة حوض فانه صفة البيت والحوض اذا انحصر في الذهن واحتصر قدر
وسعها من الرجال او الماء كان امكان وجودهما فيها فهذا يحل شبهة من يقول ان الامكان الذي هو قسيم الضرورة والامتناع غير الذي يوجد في مادة الحادثات
كما مر وكذا يحل شبهة من يقول ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم وان الصفة كالصحن صفة وجودي والقوة معنى عدمي كان الجواب انها بالقياس الى ما هي امكان له
وقوة عليه معنى عدمي والصحن بالقياس الى ما يسعه من الرجال لا بالقياس الى الوجود معنى عدمي وهذا لا ينافي كونه في نفسه موجودا والامكان
الذي قيل انه معنى عدمي هو بالقياس الى نفس الوجود وهو الامكان الذاتي دون القوة الاستعدادية وليس ايضا يلزم ان يكون كل من المتضايفين
موجودا في الاعيان كما علمت من قبل فثبت ان الامكان الذي يعدم عند الفعل فهو في نفسه معنى وجودي فله سبب ولا محالة يكون حادثا ولا يسبقه الا امكان آخر
وهكذا من غير انقطاع ثم الهيولى انما يقوى على ان يكون بالفعل شيئا بالصورة لا على ان توجد فانها قوة محضة وامكان الصورة هو ان توجد لا على ان يصير بالفعل
شيئا فانها هي فعل لا محالة فاعلم هذه الدقايق فانها نافعة جدا ولا تجدها مجتمعة في غير هذا الشرح الا في كتبي مع لواحق ومتفرعات هي العمدة الوثقى والنور
الاسنى والحكمة العليا والمعرفة القصوى **قوله** ونقول ان هذه الفصول التي اوردناها توهم ان المراد بهذه الفصول هي الاحكام المتعددة المذكورة
في هذا الفصل من احوال القوة والفعل ومنشأ هذا التوهم هو ان كل حادث يتقدمه امكان وجوده وان القوى مبادي الافعال وان القدرة ضرب
من القوة وكذا المذكور في بعض المواضع ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فيقال الممكن فاحتاج فاوجب فوجد وكذا ما توهم بعضهم من تقدم
الماهية على الوجود والجنس على الفصل والمادة على الصورة ولاجل هذه الامور والتطابقة من عامة الفلاسفة قبل تخلج الحكمة وطبخ الفلسفة ان القوة
على الاطلاق قبل الفعل وان المادة قبل الصورة مطلقا ذاتا وزمانا فجعلوا المبدأ الاول امرا بالقوة وتشعبوا في ذلك الى مذاهب متفرقة حكاها الشيخ
عنهم وعمدة ما حملهم الى ذلك ما وجدوا في البزور والنطف انها قبل النبات والحيوان ولم يعلموا ان الامكانات والقوى والاستعدادات لا يقوم بذاتها
لانها من حيث هي كذلك اعدام الملكات فلا بد فيها من امور وجودية هي ذوات بالفعل لكنها عادمة لكمالات اخرى فنقول ان الامر في الاشخاص الجزئية الحادثة
كما ذكروه فان قوة زيد قبل فعله وامكانه قبل وجوده الا ان قوة زيد قايم بوجود عمرو الذي هو ابوه فتقدم القوة على الفعل تقدم زماني وتقدم الفعل على
القوة تقدم ذاتي والمتقدم الذاتي اولى بالاعتبار من المتقدم الزماني لان المتقدم بالذات علة بالذات والمتقدم بالزمان علة بالعرض كما ستعلم في المقالة الرابعة
وبالذات اولى بالاعتبار مما بالعرض على انه لا يتحقق قوة الا ويكون قبله بالزمان فعل ايضا وان كان في شخص آخر الا ترى ان الدجاجة من البيض والبيض ايضا
من الدجاجة وكل انسان من نطفة وكل نطفة من انسان ولا شك ان الانسان اولى بالتقديم من الانسان سواء اعتبر بحسب الزمان او بحسب الذات او بحسب الفضيلة
فمن هذه الجهات يكون الفعل اسبق من القوة هذا في الكائنات الجزئية الفاسدة واما الامور الكلية والاشخاص المبدعة فلا شك انها لا يتقدمها قوة ولا
امكان وما قيل ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فذلك من جهة ما يكون الملحوظ حال الشيء بحسب نفس ماهيته من حيث هي وليست باعتبار
نفسها بمجعولة ولا متعلقة بشيء اما بل المجعول والمفاض بالذات هو الوجود لا غير فما لم يكن وجود لا يعقل ماهية لكن اذا تحقق الوجود والماهية من علة فالعقل
ان يلاحظ المعاني الثابتة له الصادقة عليه لذاته بلا جعل وتاثير وهي المسماة بماهية الشيء اذا لاحظها من حيث هي هي وجدها في ذاتها لا موجودة ولا
معدومة فيصفها بالامكان ولا شك ان في نسبة الوجود اليها لا بد من مرجح وسبب لتساوي نسبتها الى الطرفين فيحكم عليها بعد الامكان بالحاجة
الى السبب فيوجد ان السبب ما لم يكن موجبا تاما لا يمكن حصول نسبة الموجودية اليها فيحكم عليها بالايجاب بعد الامكان والحاجة فالوجود بالقياس اليها التي نسبة
الموجودية اليها متاخرة عنها بهذه المراتب وهذا لا ينافي كون ما هو الوجود بالحقيقة متقدما في نفس الامر لانه الاصل في الموجودية وانت تعلم
ان كل ما اعتبر من المعاني في الاشياء حتى نفس القوة والعدم والاضافة كان حاله بحسب اعتبار نفسه متقدما على كل شيء بالاضافة اليه وهذا
لا ينافي تاخره عن ساير الاشياء في الواقع فاذن قد ثبت ان الاشياء الدايمة لا يسبقها قوة وامكان بحسب الواقع وان القوة متاخرة عن الفعل
بجميع وجوه التاخر منها ما علمت انها امر في الا يقوم بذاتها فيحتاج ان يقوم بجوهر قائم بذاته يكون موجودا بالفعل اذ الشيء ما لم يكن بالفعل لم يكن
مستعدا لقبول شيء اذ الليس المطلق لا يوصف بانه ممكن ومنها ان الشيء الذي بالقوة لو لم يكن من شانه ان يخرج من القوة الى الفعل فليس هو بالقوة
ولا يمكن ان يخرج بنفسه من القوة الى الفعل بل بشيء غيره يكون بالفعل وقت كون ذلك الشيء بالقوة ثم ذلك الشيء ان لم يكن بالفعل ابدا فلا بد لصيرورته
بالفعل بعد القوة من مخرج آخر يخرجه من القوة الى الفعل وينقل الكلام الى ذلك المخرج ايضا حتى ينتهي الى امر هو بالفعل دايما وكثيرا ما يكون القوة
يخرج الى الفعل بشيء من جنس ذلك الفعل او من نوعه موجود قبله بالزمان كالحار يسخن فيوجد سخونة حار والبارد يبرد فيوجد برودة وكالكتاب يصير

منها نار والانسان يولد منه انسان فيكون ما بالقوة مع كونه مقارنا لامر بالفعل ليس من جنس فعليته متاخرا بالزمان عن امر يكون من جنس فعليته
بل من نوعها ففي النطفة مثلا قوة مقارنة لصورة معدنية تقوم بها ليست من جنس فعليتها ومتاخرة بالزمان عن صورة حيوانية هو من نوع الفعل
وكذا الحكم في البزر والشجرة التي تحصل منه فليس كون القوة اسبق زمانا من الفعل اولى من كون الفعل اسبق زمانا منها فهذان وجهان في تقدم
الفعل على القوة اعني ما بالطبع وما بالزمان ومن تلك الوجوه التقدم في المعرفة والحد وهي الوجود الذهني فانا نعرف الفعل لذاته ولا نعرف القوة
ولا نحده الا بالفعل فانك تحد المربع بانه سطح يحيط به اربعة خطوط مستقيمة متساوية زوايا قوائم ولا يحتاج في تحديده الى ذكر القوة وتعقلها ولا يمكنك
ان تحد القوة على التربيع الا بذكر المربع او تصوره فيتوقف معرفة القوة على الفعل دون العكس ومنها التقدم بالشرف والكمال فالفعل وجود والقوة
عدم والفعل كمال والقوة نقصان والكمال والخير في كل شيء من افراد الفعل والوجود والنقص والشر من افراد القوة والعدم اذ الشر هو عدم شيء
او عدم كمال الشيء اما بالذات او بالعرض والشر بالذات ومن كل وجه لا يمكن وجوده اذ لو وجد لكان من حيث كونه موجودا خيرا لا محالة وقد فرض شرا
محضا هف فالشر المحض لا وجود له بل الموجود من الشر شر بالعرض لانه اما عدم كمال لما من شانه ان يكون له كالقوى التي هي اعدام الملكات كالجهل البسيط
والضعف والتشويه في الخلقة واما لانه سبب منافي للخير كالجهل المركب والظلم والغم والالم الذي هو ادراك المنافي واعلم ان اعظم الشرور الواقعة
في هذا العالم هو الالم لان الادراك وان كان من افراد الوجود كما تقرر والعلم متحد مع المعلوم كالوجود مع الماهية فادراك المنافي يكون وجود
المنافي ومن افراده لكن هذا الادراك ان كان علما حصوليا ذهنيا كان وجود المعنى المنافي في النفس وان كان حضوريا كان وجود العين المنافي في النفس
كالالم الحاصل من تفرق الاتصال في الدنيا وفقد العلوم والكمالات والدرك لها في الاخرة وبالجملة الالم عبارة عن وجود العدم للنفس ووجود
كل امر هو تاكده فهذا الوجود من افراد ماهية العدم الذي هو الشر ولهذا يكون اشد شرية من نفس الاعدام التي لا يتعلق بها ادراك من صاحبها و
الحاصل ان اكثر الشرور الواقعة انما هي في الامور التي هي مشوبة بعدم او قوة ولو لم يكن في الوجود امور معها او منها او فيها ما بالقوة لكانت الكمالات
والغايات ضرورية حاصلة للاشياء موجودة معها فلم يكن شرا بوجه من الوجوه ومما ذكرناه ظهر ان القوة على الشر خير من فعله والخير بالفعل
خير من القوة عليه لما علمت ان وجود كل شيء تاكده وكماله فكمال الشر شر من نفسه واما الخير فلا شك ان كونه بالفعل خير من القوة عليه لان قوته عدمه
ونقصه قوله قد علمت حال تقدم القوة اه تاكيد لما ذكر صريحا وتصريح لما علم ضمنا فانه قد علم ان القوة مطلقا بعد الفعل مطلقا واما القوة الجزئية
فيتقدم زمانا على الفعل الذي هي بالقياس اليه ولكن قد يتقدم عليه فعل مثل فعلها او مجانس له تقدما بالطبع وبالزمان ايضا وقد لا يتقدم كالحيوان
المتولد في النباتات المتكونة من غير مبدأ من نوعها او جنسها ولكن لا بد في كل من القبيلين من تقدم فعل على قوة جزئية تقدما بالذات و
من مقارنته لها في الزمان به يخرج تلك القوة الى الفعل وقد مر ان القوة لا يقوم بذاتها بل بفعل ومتى لم يكن فعل لم يكن قوة اصلا ومتى لم يكن فعل
لم يكن خروج شيء من القوة الى الفعل فالفعل مقدم على القوة بوجوه كثيرة بالحقيقة والذات وبالطبع والزمان وبالحد والعلم وبالشرف والكمال اعلم
ان الوجود ينقسم الى ما بالفعل من جميع الوجوه بحيث لا يشوبه قوة وان فرض انتفاء جميع ما سواه وهذا شان الاول تعالى والى ما لا يقارنه قوة اصلا
في الواقع ولكن للذهن ان يلاحظ ذاته عند قطع غيره عنه وهذا شان عالم علم الله وصور قضائه ولوحه وقلمه وليس هذا من تنزه الاول جل اسمه
والى ما يقارنه القوة لا من قبل ذاته وحقيقته بل من قبل كمالات وجوده كالنفوس الفلكية والى ما هو بالفعل تارة في وجوده وبالقوة اخرى كالصور
والنفوس الحادثة والى ما يكون فعليته هي كونه بالقوة فيكون قوة على كل شيء واليها انتهى جهات القوة والاستعداد كما الى الواجب ينتهي جهات الفعل
والكمال فانظر الى حكمة الصانع والرحمة الالهية ولما كان غير جائز ان يقف وجوده على حد متناه يبقى وراءه الامكان الغير المتناهي وحد منه هيولى ذات قوة
غير متناهية في الانفعال كما له قوة غير متناهية في الفعل وكان لا بد ايضا في تجدد الفيض وحدوث الحوادث من الصور والنفوس سيما الانسانية من تجدد
امر ما يكون نحو وجوده هو التجدد والانقضاء ويكون حد وتعين البقاء فوجد اشخاص جرمية دائمة الحركة الذاتية الوضعية الدورية لاغراض علوية
يتبعها استعدادات غير متناهية ينضم الى فاعل غير متناه في الفعل وقابل غير متناه في الانفعال فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم في الازل
والاباد ولو لم يكن الهيولى والحركة ما صحت اللانهاية في الممكنات فان الاجسام متناهية العدد والمقدار والعلل والمعلولات واجبة النهاية ولا يجوز
من العدد المتناهي والجهات المتناهية الا امور متناهية واجبة النهاية ولا يحصل من العدد وكان ينقطع الفيض وينبت الوجود على ذلك المبلغ
وقفا عنده فبقي في كتم العدم امور جمة غير متناهية وبقي الامكان على غير المتناهي من غير ان يخرج من القوة الى الفعل فواجب الوجود نظم النظام
ورتب الاكوان والاجسام وحفظ نظامها باللانهاية في الحادثات وكان اشرف الحادثات المتعلقة بالمواد هي النفوس الناطقة وكان غير جائز

خروج الممكن منها دفعة ترون الابدان لا مع الابدان لتناهيها عددا ومقدارا فيجب الاستعداد ان يحصل من واهبها فرنا بعد قرن راجعة الى ربها
واما سعيدة مستحقة اذا كملت او شقية معذبة ان نكست وسها **قوله** في التام والناقص الموجود اما تام واما ناقص والتام ما فوق التمام
والناقص اما مستكفا او لا والتام في كل شيء هو الذي حصل له جميع ما يليق به ان يكون حاصلا له والناقص ما ليس كذلك بل يحتاج الى شيء يتمه
ويكمله ثم التام ان كان مع ذلك من جنس كماله ما فضل عنه الى غيره فهو فوق التمام والا فهو تام فقط والناقص ان لم يفتقر في تمامه وكماله الى سبب منفصل
عن ذاته وعن مقوماته واسبابه الذاتية فهو المستكفي وان احتاج فيه الى سبب مباين خارجي فهو الناقص الغير المستكفي والتام يناسب ما بالفعل
والناقص ما بالقوة ولهذا ذكر هذا الفصل المشتمل على التام والناقص بعد الفصل المشتمل على القوة والفعل وهذه المعاني مما يتصور كلها
او بعضها في اكثر الانواع بحسب جنسياتها من الكميات والكيفيات وصفاتها وغيرها وبوجه من الوجوه الا ان الحكماء استعملوا هذه الاقسام الاربعة في طبيعة
الوجود والموجود بما هو موجود قالوا التام هو الذي حصل له القسط من الوجود الذي يليق به وفوق التمام هو الذي وجوده افضل ضروب
الوجود ومع ذلك يفضل عنه الوجود الفايض على ساير الاشياء والناقص المطلق الذي هو ليس له كمال الوجود الذي ينبغي له بل يحتاج الى مكمل
يخرجه من القوة الى الفعل واما المكتفي فهو الناقص الذي يحصل له الكمالات شيئا فشيئا وكالا بعد كمال الى الانتهاء من علل وجوده ومقومات ذاته
ولا يلزم ان يكون هذا الاستعمال بطريق النقل من معنى اخر سابق بل بطريق اطلاق الاعم على بعض افراده بان يكون الكثرة او العدد او الزيادة المفهومة
من لفظ التام والمعتبر في حده وكذا القصور والقلة والنقصان المفهوم من لفظ الناقص ما هو اعم مما هو بالذات او بالعرض او بالحقيقة او بالاعتبار
وهذا اولى من ان يكون لهذا اللفظ معان مختلفة بعضها قبل وبعضها بعد ويقع فيه انتقالات من بعضها الى بعض كما ذكره الشيخ من ان التام
كان مستعملا اولا في ذوات العدد والاعداد فيقال هذا تام الاعضاء ثم في الكم المتصل والمنفصلات فيقال هذا تام القامة باعتبار ما يعرض من العدد
الاشبار والاذرع ثم في القوى والكيفيات فيقال هذا تام القوة وهذا تام البياض ثم في اصل الوجود بما هو وجود مطلق فيقال هذا تام الوجود
باعتبار ان قد حصل له جميع ما ينبغي له من الوجود او جميع ما ينبغي لموجود على الاطلاق كان للوجود انحاء ولحاد متقدمة وهما او فرضا او
مجازا او الكل حاصل له ابتداء فهذا صفة الواجب والذي قبله صفة المفارقات العقلية والناقص بازاء كل من هذه الافراد والحكماء اذا
استعملوا التام او الناقص اراد وابه المعنى الاخير لان موضوع علومهم هو طبيعة الوجود بما هو وجود لا ان فيه نقلا من معنى مخالف
لهذا المعنى الى هذا المعنى فالمعنى واحد والتفاوت انما وقع بتفاوت الاقسام في الموضوعات والجهات والموضوعات لا غير الا ترى ان لفظ الكمال يستعمل
بمعنى واحد في كل ما يتم به الشيء مع انه يختلف افراده غاية الاختلاف فكمال الجوهر جوهر وكمال العرض عرض وكمال الاسود سواد وكمال الحرارة
حرارة وكمال الاعمى عمى وكمال الحيوان نفس دراكة وكمال السفينة ربان وكمال المدينة العادلة سلطان عادل وهكذا واطلاق الكمال على هذه الامور
الغير المحصورة ليس بطريق النقل او التشبيه بل على الحقيقة الاصلية الا انه قد يكون معنى مجازي لشيء جزء لمعنى حقيقي لشيء اخر فالمقدار الكمال
المعتبر في معنى الكمال ليس ماخوذا فيه على وجه الحقيقة بل على الوجه الشامل للموجود والموهوم والمشبه وهما غير صادق ولا تشبيها قريبا او لا وذلك كما يوصف
القوى بالزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي باعتبار متعلقاتها من الاثار والافعال فيقال الواجب تعالى غير متناهي القوة والقدرة مع كونه
في غاية التنزه عن الكمية والكثرة وبالجملة حمل اللفظ على المعنى الاصلي الحقيقي اولى وارجاع المعاني المختلفة الى معنى جامع ابق بالحكمة واحرى ثم الخوض
والامعان في بيان المعاني اللغوية والعرفية ليس من باب الحكيم وعادته لان مبناها على الظنون والتخمينات ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ من انه لما
كان التمام يلزمه التناهي الى غاية ونهاية فيكون للشيء التام اول ووسط ونهاية ويكون ذا عدد المبدء فالجمهور لا يقولون بعدد او ذي عدد هو اقل
من ثلثة انه تام ولا ايضا انه كل او جميع فالثلثة انما صارت تامة لان لها مبدأ ووسطا ونهاية واما الاثنان فهو ناقص من جهة فقد احد الامور
الثلثة فيه فان اعتبر فيه مبدأ ووسط فلم يكن له نهاية فيكون ناقصا من جهة فقد ان ما هو نهاية له وان اعتبر مبدأ ومنتهى فلم يكن ذا وسط وان
كانا وسطا ونهاية فلم يكن ذا ابتداء فهو ناقص لفقد احد من هذه الامور التي يجب ان يكون في العدد التام ثم الواسطة يجوز ان يكون واحدا او
اكثر قليلا كان او كثيرا لان جملتها في انها واسطة كشيء واحد واما المبدء والنهاية فلا يجوز ان يكون شيء منهما في كل عدد تام الا واحدا لا غير فلا
يكون لعدد واحد مبدآن ولا منتهيان اما جاز ذلك لعددين مختلفين فيكون العدد ذا مبدء ونهاية وواسطة هو اقصى ما يمكن ان يقع في
هذه الامور واتم ما يوجد فيه هذا الترتيب ولم يكن وجودها مجتمعا الا في الثلثة فكل عدد خاص فوق الاثنين له هذه التمامية من غير مزية
لبعضها على بعض فان تفاوتها في كون الواسطة في بعضها اكثر وفي بعضها اقل ليس تفاوتا في شيء من هذه المعاني فان كون الواسطة كثيرا

لا يوجب كونها اتم وساطة ولا ايضا كونها قليلا يوجب ان يكون اضعف توسطا بل الكل في درجة واحدة من معنى التوسط وفي كونها واقعة بين
طرفين مجاورين لها وهذه التمامية كما انما يتصور في طبيعة عدد مخصوص لا بما هي طبيعة واما من حيث طبيعة العدد على الاطلاق فلا تمامية
لها اصلا اذ لا نهاية لها اذ ما من عدد الا وامكن فوقه عدد اخر يشتمل من جنس وحد انه ما لم يوجد في العشرة تامة في العشرة ناقصة في العشرة
وغيرها مما هو فوق العشرة واعلم ان لاهل الحساب استعمالا اخر للفظ التام والناقص والزائد فالتام كل ما يكون كسوره الصحيحة مساوية
له كالستة فان له نصفا هو الثلثة وثلثا هو الاثنان وسدسا هو الواحد والمجموع ستة لا غير والناقص كل عدد يكون كسوره ازيد كالاثنى عشر
والزائد ما هو بعكس الناقص كالسبعة ثم ههنا بحث وهو ان التام عند الحكماء وهو الذي يوجد له من الوجود ما يليق به ولا يكون شيء مما يمكن
مفقودا عنه ان كان من شرطه ان يكون ذلك له لذاته لا بسبب الغير فلم يكن المفارقات العقلية تامة وان كان ذلك اعم مما يكون لذاته وبسبب الغير
فلم يكن فوق التمام مختصا بالواجب جل ذكره فان كلا من العقول يفيض عنه الوجود على غيره فكما ان كلا منها موجود بالحقيقة وان كان بسبب الباري
فكذلك كل منها فاعل بالحقيقة بافادة الباري اياها والعجب من جماعة من المتاخرين قالوا بتوحيد الافعال وان لا موثر في الوجود الا الله
ولم يقولوا بتوحيد الوجود ولا يمكنهم ادراك هذا التوحيد كما عليه العرفاء الكاملون فانه مدرك عزيز المنال اجتنان هذه الوحدة لا ينافي كثرة الموجودات
المتخالفة الحقائق والذوات فالاولى ان يراد بالتام وفوق التمام المعنى الاعم ويكون كل منهما حاصلا في الواجب وما تبلوه من خلفاء الله ومقربيه
كما ان الموجود شامل لهما لكن على وجه الشدة والضعف قال الله تعالى اني جاعل في الارض خليفة والخليفة نائب للمستخلف يفعل ما يفعل لكن
على وجه اضعف والا لم يكن خليفة فشان العقول القادسية افاضة فاضل وجودها على ما تحتها بعون الله وقوته فهي اذن فوق التمام مع انها فوق
الاول بما لا يحيط به عقل **قوله** ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان يكون متقاربة المعنى اه هذا القول الى اخره واضح المعنى غني
عن الشرح على انه ليس فيما اشتمل عليه من المعاني كثير فائدة يعتني بها وينبغي ايرادها في هذا العلم الذي بالحري ان يذكر فيه خفيات العلوم الالهية
ودقائق المعارف البرهانية مما خص به الاولياء الكاملون والحكماء المتألهون الراسخون في العلم والحكمة الاخذون علومهم من مشكوة النبوة والاعلام
ونور الوحي والالهام بقوة الفكر والبرهان وقدم السلوك والايمان وكان الشيخ ضاعف الله قدره اراد ان يبسط في الكلام ههنا جريا
على عادته في المنطق وغيره من كتب الشفاء من ايراد المقاصد على سبيل من البسط والتفصيل والشرح والتطويل ولم يحضره في الالهيات مثل
ما في غيرها فاورد فيها امورا غير مهمة جدا مع ما عنده من الاصول المهمة ليحصل من المجموع كثرة تجم ومن القبيح للمتكلم في هذه العلوم ان يطول
في ايساغوجي وباب قاطيغورياس وباري ارميناس وغيرها حتى الشعر والخطابة من الصناعات الخمس ثم اذا جاء ووصل الى عظائم الامور وحقائق
الاسرار والانوار التي هي الغاية القصوى والعمدة الوثقى قصر ووقف واهمل ايراد كثير من المهمات فيها واخطأ في بعض ما اورده من المواضع
والابواب التي لا يسع الانسان الا باصابة الحق فيها ودرك الصواب فيجب على الحكيم ان يكون اكثر اعتنائه بالامور المهمة فيقدم الخروج الى امور
غير مهمة كان رياضة لتحقيق القدر المهم وكان سفرا لمعلم اذ لا طن الالهي مع جلالة شانه في العلم والعرفان وسمو مكانه في الحكمة والبرهان
مقتصرا على العلوم الالهية مقصرا في التعليميات وغيرها معتذرا في اخر عمره بانى كنت مشتغلا باشرف العلوم علما منه بان ذلك هو الذي يصير
به الانسان مستحقا في الملكوت رتبة العالم العلوي صابرا من المقربين واصحاب الارتقاء خليفة الله في الارض والسماء **قوله** المقالة
الخامسة الغرض في هذه المقالة تحقيق وجود الكليات واحوال الماهيات وهي الامور التي يعرض لها العموم والاشتراك فرضا او تحققا بالقوة او بالفعل
واحكام كل واحد من اقسامها الخمسة من النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام ونحن قبل الخوض في شرح الفصول نذكر بعض القواعد
والاصول المحتاج اليها في هذا الباب مما ذكره هذا الشيخ في ايساغوجي ويوردها اما على وجه التلخيص ليكون تذكرة ومعينا على التحصيل وجها
للتسهيل لمن وفقه والتيسير على الطالب البصير لما خلق لاجله وهي هذه الاول ان الموجود من الاشياء اما ايتاء او مهيات والوجود كما علمت ليس بجنس
لمعنى الانتزاعي وان الوجود هو بالحقيقة امر بسيط وليس بكلي ولا جنس ولا نوع ولا عام ولا خاص ولا جزئي مندرج تحته اي لمهية واما المهية
فالمراد بها المعنى الكلي والمفهوم الذي من شانه ان يعرضه الكلية واقسامها اذا كانت في الذهن دلالة على انها هل هي موجودة ام لا والغالب
على انها موجودة والمتكلمين على انها غير موجودة ولكل من الطرفين دلائل وحجج والحق ان انها موجودة بالعرض بابنة الوجود في الجعل والوجود
اذ المجعول بالذات والصادر بالحقيقة ليس الا الوجودات وهي اوجودة بالذات لكن كل وجود يصدق عليه ويتحد به عدة من المفهومات
بعضها في مرتبة الهوية الوجودية ويقال له الذاتي مشتركا كان او مخصوصا وبعضها في مرتبة متاخرة عنها ويقال له العرضي عاما كان او خاصا الثاني

كان باعثه تحقيق القدر المهم وتعيينه لطالب السعادة

المقالة الخامسة

المهمة

ان الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة والمركبة هي التي انما يلتئم حقيقتها من اجتماع عدة امور والبسيطة ما لا يكون كذلك ولا بد من الاعتراف
بثبوته وتحققه والا لتركب كل من اجزاء لا نهاية لها بالفعل ومع ذلك فلا بد لها من البسيط لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان
الواحد فيها موجود فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا فلم يكن الكثرة مستمدا على الواحد والايراد عليه بان الكثرة لا بد من واحد من جنس
الوحدات التي بالفعل هي منها لا الواحد الحقيقي ككثرة الاعضاء في الحيوان لا بد لها من عضو واحد ويجوز ان يكون كل عضو مركبا من عدة اشياء
غير اعضاء فلا بد فيها من واحد من نوع تلك الاشياء التي هي الاعضاء والاجزاء الاولية ويجوز ان يكون كل واحد منها مركبا من اشياء اخر
وهكذا بالغا ما بلغ غير مستند الى واحد ايضا هو بسيط حقيقي مندفع بان بطلانه اوضح لان الاجزاء الغير المتناهية اذا كانت متداخلة كانت
مترتبة ترتبا فيجري فيها براهين ابطال التسلسل في التطبيق والتضايف والحيثيات وذي الوسط والطرفين وغيرها فظهر ان البسيط موجود
سواء كان جزء الشيء او لا مثاله ذات الباري ومحيات الاجناس العالية فطبايع الفصول البسيطة كاشيائها تفصيلها الثالث ان البسائط هل
هي مجعولة ام لا المشهور عند الجمهور من توابع المشائين انها غير مجعولة بل المجعول صيرورتها موجودا او شيئا اخر واستدلوا عليه بان
السواد لو تعلقت سوادية بعيره لم يكن السواد سوادا عند فرض عدم ذلك الغير وهو ح لان السواد في حد نفسه سواد سواء فرض معه
غيره او لم يفرض والايراد عليه في المشهور بوجهين الاول بطريق النقض وهو ان السواد كما ان له حقيقة فكذلك الوجود وكل ما فرض انه
المجعول والاثر فان امتنع ان يكون السواد في كونه سوادا مجعولا امتنع ان يكون الوجود في كونه وجودا مجعولا فيلزم ان لا يكون حقيقة السواد مجعولة
ولا وجوده مجعولا فلا يكون السواد الموجود مجعولا اصلا هف وان قيل ان المجعول ههنا اتصاف الماهية كالسواد بالوجود او اتصام الوجود بها
قيل ان هذا ايضا مغالطة لان ذلك الاتصاف او الاتصام اوامر لا تثبت له حقيقة وهي ايضا غير مجعولة وبالجملة كل ما يفرض مجعولا فله حقيقة
سواء كانت بسيطة او مركبة من البسيط فان عقل ان يكون بعض البسائط مجعولا فليعقل في سائرها والا فلا وربما يجاب عن هذا بوجه دقيق
حاصله يرجع الى الوجه الثاني من الوجهين في دفع اصل الاستدلال وهو ان المجعول بالذات ليس شيء من الماهيات والوجودات بسيطة كانت او مركبة
بل هو حالة ارتباطية بين الماهية والوجود فلا السواد مجعول ولا الوجود مجعول بل المجعول صيرورة السواد موجودا او اتصافه به بان يجعل
نفس الصيرورة بحقيقتها التصورية بل بما هي نسبة وفرق بين كون الشيء شيئا وبين كونه نسبة شيء الى شيء لان الملحوظ بالذات في الاول هو نفسه
وفي الثاني هو الطرفان والنسبة على انها نسبة ليست مقصودة ولا ملحوظة بالذات بل بالتبع وهذا كالفرق بين المرآة والمرئي فالمرآة بما هي مرآة
آلة النظر والملاحظة وليست ح مرئية ولا ملحوظة بالذات فاذا نظرت اليها والتفت بها صارت ح مرئية وانسلخت عن كونها مرآة وهكذا الفرق
ايضا بين التصور والتصديق فانهما نوعان من الكون الذهني اذ التصور في قولك زيد كاتب ليس عبارة عن تصور زيد وثبوته ولا عن تصور
الكاتب وثبوته الذهني ولا ايضا عبارة عن تصور نسبة الكتابة الى زيد وثبوتها ولا ايضا عبارة عن التصورات الثلثة جميعا وحصولها في الذهن
لان جميع هذه الاقسام من باب التصور وليس من التصديق عبارة عن ادراك ان زيدا كاتب وصيرورته كاتبا بان يكون ملحوظة بوجه ارتباطها
بالاخر بان يكون النسبة متصورة بالعرض اي على وجه هي نسبة متصورة الى متصور ونسبة المتصور الى المتصور لا يمكن ان يكون متصورة والا لانقلبت
عن كونها نسبة وذلك كالمعاني الحرفية اذا اسندت واسند اليها صارت معنى اسميا وبالجملة فحال المجعول في الخارج عند المشائين كحال المصدق في الذهن
بان يكون اثر الجاعل هو الهيئة التركيبية على الوجه الذي قررنا لهذا غاية ما تقرر به طريقتهم وانت تعلم ان هذا التصوير وان كان صحيحا
والجعل بهذا المعنى وان كان واقعا في كثير من الافعال الصناعية والادراكات الذهنية في جعل المركبات الخارجية صيرورة بعضها بعضا
بعد تحقق البسائط والكلام في جعل الحقايق ابتداء فالتصديق مثلا وان لم يكن عبارة عن تصور الاطراف ولا البعض ولا المجموع الا انه لا بد
من تصورات سابقة حتى يمكن هذا الادراك التصديقي على الوجه المذكور وكذا الصبغ وان لم يكن عبارة عن جعل الكرباس ولا عن جعل البذر
ولكن لا بد من وجودهما حتى يجعل احدهما الاخر ودعت حرى الى ان الماهيات مجعولة دون الوجودات ودون الحالة التركيبية قالوا لعل ان الجاعل
يجعل الماهيات موجودة بل يجعلها فقط بمعنى ان الاثر المترتب على الجاعل نفس الماهية لا صيرورتها موجودة ولا الوجود بناء على ان الوجود ليس
امرا حقيقيا زايدا على نفس صيرورة الماهية وكونها بالمعنى المصدري فلا يصح ان يكون الصادر هو ولا الاتصاف به لما ذكرنا والذي يقال ان السواد
سواد مع قطع النظر عن جعل الجاعل حق ونحن نقول به اذ الذاتي غير معلل لكن كلامنا في ان نفس السواد مجعول ولا منافاة بين كون السواد بنفسه
مفتقرا الى الغير وكونه سوادا او لونا غير مفتقر اليه والى هذا المذهب ذهب الاشراقيون كالشيخ المقتول واتباعه وكل من بعدهم والمتاخرون

بل التصديق م

الا القليل منهم وهو حين يخف من الاول كما سيعلم بل التحقيق عندنا ان المجعول بالذات ليس الماهية ولا اتصافها بالوجود اما الماهية
فلانها لو تعلقت بالجاعل لما امكن ان تعقل شيء من الماهيات المجعولة الا بتعلقها بجاعلها المشتمل على تعقل الجاعل وكيفية جعله بل يلزم
ان يكون المجعول من الامور الذاتية والمقومات التي لا يمكن تعقل الشيء الا بها وان يكون جميعها من مقولة المضاف وكون ماهية واحدة
تحت مقولتين بالذات والمزالي باسرها باطلة وكذا المقدم واما الاتصاف فلما مر بل المجعول بالذات جعلا بسيطا هو الوجود اذ هو الموجود بالذات
والماهية مجعولة بالعرض كما هو موجود بالعرض ولا يلزم ههنا شيء من المفاسد فان قلت يلزم ان لا يكون الوجود وجودا في نفسه اذا فرض عدم الجاعل
وان يكون تعقله بعد تعقل الجاعل وان يكون من مقولة المضاف وايضا علة الاحتياج الامكان ولا يتصور بين الشيء ونفسه قلت الوجود في كل شيء
نفس هويته الشخصية الخارجية ولا يمكن تعقله الا بالشهود الحضوري وهو شان من شؤن جاعله متفرع عليه لا يمكن حضوره الا متعلقا بما هو
مفيضه وليست حقيقته الا نفس التعلق بغيره ضربا من التعلق لا مفهوم التعلق اذ كل مفهوم كلي يحصل منه في الذهن فهو امر كلي والوجود عزل
عن ذلك وامكانه عبارة عن افتقاره لمصدره الى جاعله لا غير والمضاف وكذا كل مقولة هي من اقسام الماهية المفروضة الكلية والوجود ليس بماهية لشيء
كما علمت فلا يكون الوجود المتعلق بغيره مضافا كما لا يكون الوجود القائم بذاته جوهرا الاصل الرابع في الفرق بين ما هو جزء للماهية المركبة وبين
ما ليس كذلك كل حقيقة مركبة فهي لا محالة ملتئمة من عدة امور فلا بد ان يكون احد تلك الامور علة لقوام تلك الحقيقة وقد ثبت ان علة العدم
عدم العلة فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحققها للامور التي تتركب منها كان بطلانها معلولا لبطلان تلك الامور لكن يكفي في بطلانها
بطلان احدها وبهذا يقع الفرق بين علة الوجود المركب وبين علة عدمه فاذن اجزاء حقيقة المركبة متقدمة كلها على تلك الحقيقة في جانب الوجود
وفي جانب العدم يتقدم عدم جزء ما عليها ثم لما كانت الصور العقلية مطابقة للامور الخارجية فيجب تصور تقدم اجزاء الجملة عليها فكما يجب تصور
تقدمها يجب تقدم تصورها ايضا لان تلك الحقيقة ليست الا مجموع تلك الاجزاء وحصول المجموع متاخر عن حصول الاحاد فيلزم ان يكون
العلم بتلك الاجزاء سابقا على العلم بذلك المجموع فظهر من هذا ان الحقيقة المركبة لا بد وان يجتمع فيها هذه الامور ومن تاخرها عنها وجودا
وعلما خارجا وذهنا اذا عرفت هذا فنقول اجزاء الحقيقة لكونها متقدمة عليها ذهنيا بان يلزم الازم اخرنا الاول هو كونها بينة الثبوت
للماهية لان البين للشيء هو الذي لا ينفك تصوره عن تصور ذلك الشيء والذي لا ينفك عن الشيء ويكون مع ذلك اقدم تصورا منه فهو اخص
من كونه لا ينفك والموصوف بالاخص موصوف لا محالة بالاعم فالذي يتقدم تصوره على تصور الشيء كيف لا يكون بين الثبوت له عند تصوره واما
الثاني فهو عدم احتياجها الى سبب اخر اذ الماهية المركبة اذا تحققت كانت مفرداتها متحققة لا محالة سابقة عليها فكيف لا يستغني عن سبب جديد بل
اللازمان كلاهما امر واحد وهو كون الاجزاء لكونها سابقة على المجموع ذهنا وخارجا كانت مستغنية في ثبوتها وتحققها للمجموع عن السبب
الجديد فاستغناؤها عن السبب في حصولها الذهني هو المعنى بكونها بينة الثبوت استغناؤها عنه في حصولها الخارجي هو المعنى باستغنائها عن
السبب فالاستغناء عن السبب اعم من كون الشيء بين الثبوت لاختصاصه بالوجود الذهني وظهر ان الخاصية المساوية لاجزاء الماهية كونها متقدمة
عليها في الوجودين والعدمين وهذه الخاصية يستلزم خاصية اخرى وهو الاستغناء عن السبب الجديد فان اعتبر ذلك في الوجود العلمي فهو البين
وان اعتبر في الوجود العيني فهو المعنى عن السبب الجديد لكن هذه الخاصية اعم من الخاصية الاولى لان الاولى هي الحصول على نعت التقدم والثانية
الحصول على نعت الاستقلال
هي مطلق الوجود ومطلق الحصول اعم من الحصول المتقدم الخامس في كيفية اجتماع اجزاء الماهية المركبة اعلم انه لا يمكن ان يكون كل واحد منها غنيا
عن صاحبه والا لم يحصل من اجتماعهما واحد حقيقي فان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة لعدم تعلق احدهما بالاخر فان قيل
البس المعجون يتكون من اجتماع اجزاء كل منها غني عن الاخر نقول ليس الامر كذلك بل مجموع تلك الاجزاء بحسب امتزاجها وتماسها صار كالجزء
الواحد للذات وهو الجزء المادي واما الجزء الاخر فهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الاثار وهي محتاجة الى الجزء الاول ولا يمكن ايضا ان يكون
كل من الاجزاء محتاجة الى الاخر لاستحالة الدور فاذن الواجب ان يحتاج بعضها الى بعض لا على طريقة الدور ليحصل من اجتماعها حقيقة
واحدة واعلم ان فضيلة كل مركب بفضيلة جهة الوحدة وهي جهة الصورة فالصورة ان كانت عرضا محتاجة الى الاخر والاجزاء موضوعة
لها كان المركب مركبا غير طبيعي ضعيف الوجود وان كانت الصورة جوهرا يحتاج اليها الاجزاء ايضا كما احتاجت هي اليها لا على وجه الدور
المستحيل بل باختلاف جهة الحاجة كما علمت في مباحث الهيولى والصورة فذلك مركب له وحدة طبيعية ثم كلما كانت الصورة اقوى تحصلا واقل
افتقارا الى المادة كان المركب اشرف وجودا واكمل ذاتا حتى ينتهي الى الصورة لا يحتاج الى المادة في ذاتها وصفاتها الخاصة وكذا في كثير من افعالها

كالادراكات العقلية والوهمية والخيالية بل في بعض افعالها كالحركات واستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل وهذا غاية درجة الحقيقة المركبة كالادلة
ونحوها وقد يبلغ الانسان الى هذه المرتبة في الشرف والخلوص ثم يتجاوز ويرتقي عنها الى البساطة والتجرد السادس في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي
واعلم ان اجزاء الماهية قد يكون متميزة في الخارج ولو بوجه وقد لا يكون وهو كالسواد مثلا فانه يشارك البياض في اللونية ويخالفه في كونه قابضا للبصر
ومعلوم ان جهة الاشتراك غير جهة الاختلاف فان السواد مركب في نفسه عن اللونية وقابضية البصر ولو كانت اللونية نفس القابضية لكان كل لون سوادا
ولكن هذا التركيب لا يمكن ان يكون خارجيا وبرهانه انه لو تميزت اللونية المحضة والقابضية المحضة اما ان لا يكون محسوسة او محسوسة فعلى الاول
فعند اجتماعهما اما ان يحدث هيئة محسوسة او لا فان لم يحدث لم يكن السواد محسوسا هف وان حدثت تلك الهيئة المحسوسة معلولة لاجتماع اللونية
والقابضية وهي خارجة عنهما مغايرة لهما اذ المتمايز مغاير للمتحد ونحن لا نعني بالسواد الا نفس تلك الماهية المحسوسة فاذا يلزم ان يكون اجزاء القوام للشيء
المحمول عليه خارجة عنه وذلك محال واما اذا كان الجزءان او احدهما محسوسا فذلك المحسوس اما ان يكون هو السواد او مخالفا له فان كان لونا مخصوصا
مخالفا له في خصوصيته فيكون نوعا آخر من اللون المطلق ولا يكون هي اللونية المطلقة اذ يلزم ان يكون طبيعة الجنس طبيعة النوع هف فان انضم اليه فصل
او حدثت هيئة اخرى لم يكن احساسنا بالسواد احساسا بهيئة واحدة بل بهيئتين وذلك محال فثبت ان اللونية غير متميزة عن القابضية في الوجود الخارجي
فهما موجودان بوجود واحد بل ذلك انما يكون في الذهن بالوجه الذي ذكرناه السابع في اصناف المركبات اجزاء الماهية اما ان يكون متصادقة او لا
والمتصادقة اما ان يكون متداخلة او متباينة والمتداخلة في المتصادقة هي التي بعضها اعم من البعض ويكون الاعم مقوما للاخص كالجسم والحساس
والمتداخلة الغير المحمول كمادة المادة للشيء كالهيولى للجسم الذي هو مادة للحيوان لا بالمعنى الذي هو جنس له والمتباينة الغير المحمولة كالمادة و
الصورة للمركب عما هما مادة وصورة وكالاعضاء للحيوان او الاحاد للعشرة واعلم ان الجوهر قد يكون مؤلفا من جنس وفصل عقليين لا خارجيين وذلك
مثل العقول والنفوس فانها داخلة تحت جنس الجوهر مخالفة لسائر الجواهر كالجسم والهيولى والصورة وكل ما يدخل مع غيره تحت جنس لا يدوان عينا عنه
بفصل فيكون مركبا عقليا مع كونه بسيطا في الخارج وقد يكون مؤلفا من جنس وفصل خارجيين وهو ظ كالانسان مركب من بدن هو مادة مركبة
جنسه القريب اعني الحيوان ونفس هي صورته مبدأ فصله القريب اعني الناطق واما ان العرض مركب من جنس وفصل عقليين فهو ظاهر كما علمت من حال
السواد واما ان العرض قد يكون من جنس وفصل خارجيين فقد جزم به الجمهور وذلك كالاشكال مثلا المثلث فانه سطح يحيطه ثلثة اضلاع فالسطح جنس
والاضلاع الثلثة فصله بل كونه محاطا بثلثة اضلاع فصله لانه المحمول عليه لا الاضلاع والخطوط وح يكون مركبا عقليا اذ ليس لكل منهما وجود متميز
عن صاحبه واما ان الجوهر هل يكون من اجزاء لا يكون البعض جنسا والاخر فصلا فالجمهور زعموا ان ذلك ممكن كتركيب الجسم من المادة والصورة والتحقيق
ان كلا منهما يمكن اخذه بحيث يحمل على المركب وبذلك الاعتبار يكون المادة جنسا والصورة فصلا كما ان الجنس والفصل من المركب العقلي يمكن
اخذ كل منهما بوجه يكون بحسبه محمولا عليه فيصير الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية واعلم ان الجنس والفصل سواء كانا في المركب او في البسيط
كلاهما مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد وصاحب الطارحات زعم ان كلا منهما في المركب مجعول بجعل آخر مستدلا بان الشجر اذا قطع وبقي
الحيوان اذا مات يزول عنه فصله وهو النامي او الحساس ويبقى جنسه وهو الجسم والقول بان الجسم الذي وجد بعد القطع او الموت غير الجسم
الذي كان قبله مكابرة كالقول بالطفرة وتفكك الروح واشباههما والجواب بالفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة فالذي هو المعنى الجنسي
لكونه مبهما يتحد مع كل فصل فيجوز تبدله بتبدل الفصل واما الباقي هو الجسم بالمعنى الذي هو مادة بل يقول كما ان الجنس بحسب المعنى امر غير
محصل لا يمكن وجوده الخارجي ولا العقلي الا مع فصل ما فكذا المادة امر ناقص الوجود مبهم الذات لا يتم وجودها الا باحد الصور المقومة
لوجودها ومعنى بقاء مادة مع توارد الصور عليها انها الضعف وجودها بكيفية لحوق صورة ما آية صورة كانت لا انها في حد ذاتها امر واحد
بالفعل باق بالعدد كسائر الامور الصورية فالحق ان جهة الوحدة في كل مركب خارجي هي الصورة وهي تمام المادة وتمام الشيء متضمن له و
مقوم فالشيء شيء بصورته لا بمادته فلو امكن وجود الصورة مجردة لكان ذلك الشيء حاصلا بتمام ما اعتبر في حقيقته على وجه اعلى واشرف
وهذا معنى التركيب الاتحادي في المركبات التي لها وحدة طبيعية كما ذهب اليه بعض المدققين وفي هذا المقام مباحث شريفة ولطائف انيقة ذكرناها
في الاسفار والله مفيض الانوار وملهم الاسرار **قوله** فصل في الامور العامة وكيف وجودها اه الموجودات اما وجودات واما ماهيات
وهي الامور التي يعرضها الكلية والعموم عند حصولها في الذهن ولا يمكن حصولها منفكة عن الوجود لا ذهنا ولا عينا خلافا للقايلين بثبوت
المعدومات من المعتزلة ومن يحذو حذوهم والغرض في هذا الفصل بيان معنى الكلي والعام وكيفية وجودها يعني ان الماهيات التي يعرض لها الكلية

والعموم هل هي موجودة في الاعيان اولا وما نحو وجودها وكيف يوجد الموجود لابد ان يكون امرا متعينا شخصيا وكيف يوجد امر واحد
مع التقابل بين الاضداد وفي امكنة واحيان مختلفة ووجه مناسبة هذا البحث الذي في الفصل السابق ان الكلي والجزئي يناسب القوة والفعل
فان الكلي موجود بالقوة فانه ما لم يصير جزئيا بانضمام التشخص اليه لم يصير موجودا بالفعل وكذا الجنس نوع بالقوة ما لم ينضم اليه احد الفصول
لم يصير نوعا بالفعل كالحيوان بما هو حيوان فانه انسان بالقوة وعند انضمام الفصل الناطق اليه يصير انسانا بالفعل وبانضمام التشخص اليه يصير
شخصا موجودا بالفعل كزيد واما كون هذه المهيات الكليات من الاعراض الذاتية الخاصة بالوجود فذلك لان الموجود بما هو موجود صالح
لان يكون انسانا بما هو انسان او بما هو انسان كلي او فرسا كذلك او ملكا او نفسا بما هي هي او بما هي كليات من غير ان يصير امرا خاصا بالتعيين
او تعليميا ولا الاعم من الوجود المطلق صالح لشيء منها الا بعد ان يصير موجودا مطلقا فهي من الاعراض الاولية الخاصة بالوجود بعد ولكن
كونها معروضة للوجودات الخاصة الشخصية ولا ينافي عدم كون الموجود بما هو انسانا معينا او فرسا شخصيا او مقدارا مخصوصا الا بعد
ان يصير طبيعيا واقعا في المادة والتعين او تعليميا واقعا في التقدير والكمية **قوله** فنقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة قد ذكر
للكلي معان ثلثة احدها المعنى الذي له افراد بالفعل يحمل على كل واحد منها كالانسان والكرة والسواد والثاني المعنى الذي امكن ان يكون
له افراد كثيرة يحمل عليها وان لم يكن شيء منها موجودا كمعنى البيت الذي صنع من الذهب فجاز ان يوجد له كثير من الافراد وان لم يوجد
شيء منها من غير مانع عقلي والثالث المعنى الذي لا مانع في نفس تصوره من ان يقال على كثيرين ولكن لو فرض متعددا مانع عقلي
خارج عن نفس مفهومه ومعناه يدل عليه دليل كالشمس والقمر وكلية الارض الواقعة في وسط الكل والاولى ان يجعل هذه المعاني الثلثة من اقسام
معنى مشترك جامع لها صادق عليها ليكون الكلي مشتركا معنويا لا مشتركا لفظيا وذلك انسب بهذا الفن فان البحث عن معاني الالفاظ والملاقات
اهل اللسان ليس من باب الحكيم فان مناط كون الشيء كليا وملاك الامر فيه هو كونه مفهوما ومميزا كما ان مناط كونه جزئيا حقيقيا وشخصيا هو
كونه وجودا وانيا او ذا وجود وانية من حيث هو كذلك فكل معنى ومهية غير الوجود نفس تصوره لا ياباه العموم والاشتراك بين كثيرين سواء
كانت ممتنعة او ممكنة موجودة او معدومة او بعضها ممتنعة وبعضها ممكنة والممكن منها واحدا وكثيرا والواحد الممكن موجودا ام لا والكثير الممكن اما
متناه او غير متناه فهذه الاقسام كلها خارجة عن نفس ما هو المعنى الكلي وهي ازيد من الثلثة المذكورة وقوله وقد يمكن ان يجمع هذا الكلام
في ان هذا الكلي اه مراده ان المعنى الاخير يصلح ان يكون جامعا بين المعاني فانه من جهة ان نفس تصوره غير مانع من القول على كثيرين بتحقق
في سائر المعاني وان كان من جهة انحصاره في واحد بسبب المانع الخارجي يكون مغايرا للباقي وانما وجب ان يكون المستعمل في المنطق وما
وما اشبهه من العلوم الحقيقية سيما الفلسفة الاولى هو هذا المعنى لعمومه وشموله الاقسام الباقية اذ العلوم الكلية كالمنطق وغيره يبحث في اول
الكلي واقسامها الخمسة الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام واقسام كل منها كالاجناس البعيدة والمتوسطة والقريبة والفصول
البعيدة والقريبة والمتوسطة والانواع الحقيقية والاضافية وغير ذلك وهذه المباحث لا يجري في الكلي الذي لا يوجد من حيث انه لا يوجد
ولا الذي انحصر في واحد من حيث هو كذلك فيجب اخذه على الوجه الاعم لكن المنطقي انما يبحث عن هذه الاشياء بحسب معانيها المنطقية
التي من توابع المعقولات وصاحب هذا العلم يبحث عن معانيها الطبيعية المعروضة لتلك المعاني التي هي في الدرجة الثانية في المعقولية
فكما ان الفرق حاصل بين مفهوم الكلي المنطقي وبين مفهوم الكلي الطبيعي كالحيوان والانسان فكذا الفرق حاصل بين الجنس المنطقي وهو الذي هو
الجنس وبين الجنس الطبيعي كالحيوان وكذا القياس في النوع والفصل والعرض وجميع ما يبحث عنه في المنطق وفي هذا العلم حتى الجزئي
الحقيقي على ما قال **قوله** واما الجزئي المفرد فهو الذي اه المراد من الجزئي المفرد هو الجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا مفردا بخلاف
الجزئي الاضافي وهو الاخص من شيء فانه قد يكون كليا متكثر الافراد بالفصل او بالقوة فالجزئي الحقيقي هو الذي نفس تصوره يمنع
قوله على كثيرين سواء امكن تصوره كذات زيد مشار اليه وكهذا السواد مثلا او لم يمكن كذات الباري جل ذكره والذي امكن تصوره سواء
كان بحسب الحس فقط كالمشار اليه وهذا الشيء او بحسب العقل فقط كصورة العقل العاشر مثلا فان صورة ذلك المشار اليه لا يمكن حصولها
في العقل ولا صورة العقل العاشر يمكن حصولها في الحس لكن الجميع بحيث اذا تصوره متصور لا يمكن له ان يحمله على كثيرين لامتناع نفس
تصوره المطابق لهوية الشخصية عن ذلك واعلم ان منشأ هذا الامتناع كما اشرنا اليه انما هو كون الشيء وجودا خاصا او ذا وجود خاص
فانه الهوية الشخصية لا غير وكل ما هو غير نحو من انحاء الوجود فهو في كليته لو تخصص بالتخصيص **قوله** فالكلي من حيث هو كلي

ص ٤ له
وفي بعض النسخ كانت العبارة هكذا وهذا الاباء كونها معروضة للوجودات الخاصة الشخصية او مقدارا مخصوصا الا بعد ان يصير طبيعيا الى اخره

شيء ومن حيث لم يرد الفرق بين الكلي المنطقي والكلي الطبيعي فكما ان الواحد قد يراد به نفس معنى الواحد وقد يراد به معنى اخر اي معنى آخر
كان يكون ذلك المعنى هو الواحد كانسان واحد او فرس واحد فكذا الكلي قد يراد به نفس مفهوم المذكور سواء فسر المشترك بين الكثيرين
بالفعل او بالامكان او بما نفس تصوره مانعا من الاشتراك وغير ذلك وقد يراد به معنى اخر كمعنى الانسان او الشمس او غير مما يكون ذلك
المعنى موصوفا بالكلية فكثيرا ما يتصور مفهوم الكلي باحد الوجوه ولم يخطر بالبال شيء من المهيات الموصوفة به كما انه كثيرا ما يتصور مهية من
المهيات ولا يخطر بالنا انها كلية وتتصور الحيوان ولا يعلم انه جنس وتتصور الانسان ولا يعلم انه نوع والناطق ولا يعلم انه فصل وتتصور
هذا المشار اليه ولا يعلم مفهوم الجزئي فالكلي بما هو كلي شيء والذي يحمل عليه الكلي شيء اخر كما ان الجنس معنى وحده الكلي القول على كثيرين
مختلفين بالحقيقة والذي يلحقه الجنس كالحيوان مثلا معنى اخر وحده انه الجوهر ذو الابعاد النامي الحساس وليس احدهما داخلا في حد الاخر و
معناه لكن احدهما يعرض للاخر فالعارض هو المفهوم المنطقي والمعروض هو المعنى الطبيعي وظرف هذا العروض لا يكون الا الذهن اذ الموجود
في الخارج من الحيوان لا يكون الا شخصا فالشيء في الخارج لا يكون كليا ولا جنسا ولا غيرهما من المعاني المنطقية حتى مفهوم الجزئي الحقيقي فالمهية
مثل الانسان بما هو انسان والفرس بما هو فرس ليست في حد نفسها الا نفسها لكن يعرض لها كثير من المعاني التي هي غيرها بحسب المعنى
والمفهوم فكما ان الفرس في حد مهيته ليس باسود ولا ابيض فكذلك ليس في نفسه من جهة نفسه بكلي ولا جزئي ولا هو واحد ولا كثير
ولا موجود ولا معدوم والوجود اعم من ان يكون في الاعيان او في الاذهان وكل منهما اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل اذ جميع هذه
الامور بحسب المعنى خارجة عن نفس مهية الفرسية **قوله** بل الواحد صفة يقترن الى الفرسية فيكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة
اعلم ان اصناف الصفات العارضة للمهية كثيرة الا انها منحصرة في ثلثة اقسام لان عروضها اما يتوقف على وجود المهية مطلقا او غير متوقف
والمتوقف على الوجود اما متوقف على الوجود الذهني او على الوجود الخارجي مثال العارض لوجودها الخارجي كالحركة والحرارة والسواد ومثال العارض
الذهني كالكلية والجزئية والجنسية والنوعية والقضايا المعقودة بها كقولنا الانسان نوع والحيوان جنس ذهنيات صرفة وقولنا القضايا الطبيعية
والمراد من الطبيعة المستعملة هيهنا كقولهم الكلي الطبيعي والنوع الطبيعي ليس مبدأ الحركة والسكون ولا مبدأ الصفة الذاتية كما يقال هذه الحركة طبيعية
وهذا اللون طبيعي او طبيعة النار كذا او طبائع الفلان كذا بل المراد مهية الاشياء وذواتها الكلية كما ان القضايا المعقودة بالعوارض الخارجية
كقولنا الانسان كاتب والحيوان متحرك خارجيات صرفة واما مثال عارض المهية فهو كالوجود والوحدة والفصل للجنس والجنس للفصل ونحو
لوازم المهيات كالزوجية للاربعة وتساوي الزوايا القائمتين للمثلث والشيخ اورد من امثلة الاقسام الثلثة مثال القسمين الاخيرين وهو
عارض المهية كالواحد والكثير والوجود والعدم وعارض الوجود الذهني كالكلية لانه بصدد اثبات المغايرة بين المهية وجميع لواحقها واذا
ثبت المغايرة بينهما وبين ما هو عارض نفسها بما هي هي وعارض نفسها بما هي معقولة فلا محالة يثبت المغايرة بينها وبين عوارض وجودها
الخارجي على وجه اوضح فان قلت اليس عموم الوجود بين العيني والنفسي والوجود العيني من الصفات الخارجية قلنا الوجود وان كان عينيا خارجيا
ليس من العوارض والصفات الخارجية اذ العارض الخارجي ما يكون المعروض متقدما عليه والعارض متميزا عنه في الوجود والمهية متحدة بالوجود
الخارجي وقد ذكر فيما سبق كيفية هذا الاتصاف فان قلت اذا كان الوجود وما يجري مجراه مما يعرض نفس المهية من حيث هي هي فلماذا قال الشيخ
ان الفرسية في حد نفسها لا موجود ولا واحد ولا كثير وفي كلامه نوع تناقض قلنا سيظهر لك دفع هذا التوهم بوجه يظهر صحة القولين من غير
تدافع **قوله** فان سئلنا من الفرسية اه يريد ان المهية ليست من جهة نفسها او باعتبار حدها شيئا اخر غير نفسها ومقومات نفسها
من وحدة او كثرة او وجود او عدم او عموم او خصوص او شيء من طرفي النقيضين مع انها متصفة باحد الطرفين في الواقع وسلب الاتصاف
بشيء من حيثية لا ينافي الاتصاف به من حيثية اخرى كما ان الانسان ليس من حيث هو ابيض كاتبا ولا من حيث هو عالم متحركا مع انه كاتب وعالم
فلو سئلنا عن الانسانية بطرفي النقيض بان قيل هل الانسانية بما هي انسانية موجودة ام لا واحدة ام لا لم يكن الجواب الا بسلب
اي شيء كان المسئول عنه من المقابلات غير المهية ومقابلها فان الجواب بالايجاب لا السلب ولكن ذلك بشرط تقييد حرف السلب على الحيثية
بان يقال ليس الانسان من حيث هو انسان بكاتب ولا لا كاتب لا ان يقال الانسان بما هو انسان ليس بواحد ولا موجود فان من الصفات ما يوصف
ويتحد بها المهية من حيث انها المهية لكن حيثيتها حيثية المهية بمعنى ان معنيا هما متغايران وان اتحدا في الوجود وبالجملة ان المهية بالقياس
الى عوارضها حالتان احديهما الاتصاف بها ولا يقابلها ايضا اعتدادها المهية من حيث هي هي وتلك الحالة بالقياس الى العوارض التي هي

يعرضها بشرط الوجود كالكتابة والحركة وغيرهما والاخرى الاتصاف بها حين اخذت كذلك وهي بالقياس الى العوارض التي يعرضها مع
الوجود لا بشرط الوجود كالوجود والوحدة والامكان والشيئية وغيرها فالمهية بالقياس الى عوارض الوجود يخلو عن الطرفين في مرتبة
من نفس الامر وهي مرتبة ذاتها قبل الوجود واما بالقياس الى عوارض نفسها فانها وان لم يخل عن احد الطرفين لكن ليست حيثية نفسها
حيثية ذلك العارض فالذي شرط الشيخ من ان لا يكون السلب بعد من حيث انما هو بالقياس الى العوارض التي لا يخلو المهية من حيث
هي عن احد طرفيها واما حالها بالقياس الى العوارض الخارجية فالخلو عنها وعن مقابلها في تلك المرتبة جائز اذ ليس اذا لم يكن للانسان حركة
في مرتبة ذاته كان له مقابل الحركة لان خلو الشيء في الواقع عن النقيضين وان كان مستحيلا لكن خلوه عنهما في مرتبة من الواقع غير مستحيل
لان الواقع اوسع من تلك المرتبة على ان نقيض حصول الشيء في مرتبة هو سلب حصوله في تلك المرتبة بان يكون المرتبة قبل اللامنفي لا اللانفي
اعني دفع القيد لا الرفع القيد ولهذا الوسيل يطرد في النقيض في شيء من هذه العوارض كان الجواب الصحيح سلب كل منهما او لو سئل
بالطرفين في شيء من عوارض المهية كان الجواب السلب المذكور بتقديمه على الحيثية ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان تلك
العارض ليس من مقتضيات المهية حتى صح الجواب في لوازم المهية كما فهمه صاحب المواقف حيث قال تقديم الحيثية على معناه اقتضاء ما
للسلب لظهور فساده ولا الغرض ايضا من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولي المقتضي لوجود الموضوع لان مناط الفرق
بين العدولي والتحصيل في تقديم السلب الرابطة عليه وتاخيرها عنه **قوله** وبهذا يفترق بين حكم الموجب والسالب اي يعني بوقوع الجواب
باحد الطرفين وبعدم لزوم الجواب باحدهما يحصل الفرق بين ما اذا كان السؤال واقعا عن طرفين احدهما موجب والاخر سالب وبين
ما اذا كان عن طرفين هما موجبتان في قوة الموجبة والسالبة فانك اذا سالت هل الانسان من حيث هو انسان موجود وليس بموجود
وسئلت ايضا هل الانسان من حيث هو انسان موجود او لا شك ان الاولين موجب وسالب وان الاخيرين موجبان وانهما في قوة
الاولين في ان صدق كل من طرفيهما يوجب كذب الاخر في الواقع وبالعكس كما في الاولين وفي المساوقة بينهما وبين الموجبة والسالبة
في اقتضاء وجود الموضوع لان الانسان من الامور الموجودة فانما يتحقق الفرق بين دين ودين بانك تجيب عن السؤال الاول بطريق
السلب بشرط تقديمه على الحيثية ولا يلزمك الجواب عن السؤال الثاني باحد الطرفين لجواز خلو المرتبة عنهما جميعا وذلك لان السؤال
الثاني يقتضي ان الموجب منهما الذي هو مساوق للسالب اذا لم يكن مقابله وهو الموجب الاخر متحققا صادقا فاذا كان هذا الموجب صادقا
ولكن معنى صدقه ههنا مع هذه الحيثية يقتضي ان معنى الانسانية بعينه معنى اللاموجود وهو فاسد فالموجب كان جوابا فاسدا
وكذا الجواب بالموجب الاخر وهو افسد اكذب في ذلك لانه ليس اذا كان الانسان موجودا في الواقع او واحدا او ابيض كان معناه بعينه
معنى الوجود والوحدة ومهيته بعينها مهية شيء مما اتصف به فظهر الفرق بين السؤال المردد بين الموجب والسالب وبين السؤال
المردد بين الموجبين اذا قيد الموضوع بحيثية ذاته في استحقاق الجواب وعدمه لكن بالشرط المذكور زائدة تقديم السلب في الجواب
ليكون مدخوله وما اضيف هو اليه من الحيثية ولا يكون السلب في تلك المرتبة لئلا يكون عينها ومحمولا فان نقيض وجود المهية في تلك
المرتبة كانت سلب الصفة المقيدة بانها في تلك المرتبة ولا يلزم من ذلك ان يكون السلب في تلك المرتبة ولا يلزم من ذلك ان يكون سلبه
في تلك المرتبة فان تلك المرتبة خالية عن الصفات الزائدة خالية عن سلبها ايضا **قوله** واما انه هل يوصف بانه واحد كذا
يعني اذا قال قائل ان مهية الانسانية مثلا من حيث انها هي هل يكون موصوفة بلحوق هذه الصفات التي هي بعد الذات ام لا فيسئل
الى الثاني لضرورة اتصافها بلحوقها اياها وعلى الاول يلزم ان يكون معنى الانسانية معنى الموصوفية واللحوقية ونحوهما فيقال
نعم هي موصوفة ولكن لا يلزم ان يكون تلك المهية عين الموصوفية وبمعناه كيف والموصوفية حالة اضافية تلحقها مغايرة عن ذات
المهية وذات الصفة فكيف يكون النظر الى الانسانية بما هي انسانية مشوبا بالنظر الى ما هو مغاير عنها بمرتبتين بل معنى موصوفيتها
بشيء من الصفات انها في حد نفسها لا تابى عن ورود شيء من تلك الصفات اليها من خارج وبسبب فاعلها ان لها وبعد لحوقه
اياها يصير موصوفة بالفعل لكونها موصوفة ايضا كنفس الصفة لا لحوقها **قوله** فلهذا لزم ان قال اذا قصد السؤال الكبير
واقعا بين موجب وسالب لا بين موجبين في قوة النقيضين فيكون مستحقا للجواب باحدهما فيلزم ان يقول المجيب لا اي ليس غيره لكن سلبه
مستلزم للاتحاد اي مستلزم لان يكون الانسانية التي في زيد هو نفس الانسانية التي في عمرو ومعنى ذلك ان الانسانية هي لما

في مرتبة المهية

معنى واحد وحيثية واحدة لا يختلف وان تعددت الوجودات والخصوصيات ولا يلزم من ذلك ان يكون الانسانية التي في زيد والتي في عمرو
والتي في بكر وغيره كلها واحدة بالعدد اذ الواحد بالمعنى لا ياتي الكثرة بالعدد وفي اكثر النسخ وقع بدله فيلزم ان يقول فليس يلزم ان يقول
وجه صحته مع ان السؤال دائر بين الايجاب والسلب ان سلب الغير المستلزم للوحدة كقابلة امر مجمل بين ما يكون بحسب العدد وما يكون
بحسب المعنى فالجسمية والناطقية في زيد متغايران بالمعنى متحدان بالعدد والسؤال المجمل لا يستحق الجواب باحد الطرفين ما لم يفصل فاذا سئل
ان هذا غير هذا لم لا يمكن الجواب بالسلب والايجاب كل بمعنى اخر ولهذا قال وليس يلزم من تسليمه هذا اي من تسليمه ان هذه الانسانية ليست
غير تلك الانسانية ان يقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لان هذا السلب الواقع في الايجاب سلب الغيرية مطلق لا سلب للغيرية
مطلقة حتى يلزم الوحدة العددية والفرق متحقق بين اطلاق السلب وسلب الاطلاق فالمراد من السلب المذكور ان الانسانية التي
فيهما بما هي انسانية انسانية لا غير والغيرية التي بينهما بامر خارج عن نفس الانسانية والا لكان يلزم ان يكون الانسانية بما هي
انسانية شيئا غير الانسانية بل يلزم ان يكون معناها بعينه معنى الغيرية او معنى سلب الغيرية وذلك كله باطل **قوله** على انه اذا قيل
يريد زيادة التاكيد في تحصيل معنى الماهية وتجريدها عما هو خارج عنها مع وقوع الاشتباه والخلط بينهما كثيرا فانه اذا قيل الانسانية
التي في زيد من حيث هي انسانية هل هي كذا فيكون كالمتناقض فان كونها من حيث هي معناه انها انسانية فقط غير ملتفت فيها الى شيء اخر وكونها
في زيد انها انسانية وشيء اخر هو في زيد فكيف يجتمع الخلط والتجريد معا ثم لا يخلو اما ان يكون مرجع ضمير انها او هي او يكون في قول القائل
الانسانية التي في زيد من حيث انها انسانية وكذا من حيث يكون انسانية كذا اما ان يكون يرجع الى الانسانية التي في زيد فيلزم التناقض
والكذب في الحكم عليها انها واحدة او مشتركة او ليست الا هي او ليست غير التي في عمرو وان يرجع الى الانسانية فقط فذكر زيد لغو لا فائدة
فيه اللهم الا ان يعني ان الانسانية التي لحقتها من خارج ان حصلت في زيد فصارت زيدا في الوجود وقد جردناها عن هذه الخصوصية وعن
كونها في زيد فهل هي كذا ففي مثل هذه الملاحظة ايضا يقع الخلط بين اعتبار الانسانية واعتبار غيرها واقل اعتبار الاطلاق فانه
ايضا ضرب من التقييد واعتبار التجريد فانه ضرب من الخلط ومرتبة الماهية من حيث هي خارجة عنها الاطلاق والتقييد والخلط والتجريد
جميعا كما انها خارجة عنها الوحدة والكثرة والوجود والعدم والعموم والخصوص والابهام والتحصيل وغير ذلك مما لا يدخل
في حدها **قوله** فان سئلنا سائل اه قد سبق شبه هذا الكلام منا في وجه تقديم السلب على الحيثية لئلا يرد مثل هذا السؤال
فان في الاجوبة الواقعة عن السؤالات المردة بين الايجاب والسلب لكل ما هو غير الماهية واجزائها الواخر السلب عن الماهية الحيثية بنفسها
يفيد كون السلب لتلك الاشياء بعينه نفس الماهية وهو باطل واما عند التقديم فلا يفيد الا صدقه عليها من تلك الحيثية ولا فساد فيه
فان الانسانية بما هي انسانية ليست بعينها سلب السواد والبياض والكتابة والوحدة والوجود وغير ذلك ولكن مسلوب عنها جميع تلك
الاشياء وقد علمت ان سلب شيء عن تلك الماهية لا يوجب سلبه عن الواقع ولا يوجب ايضا كون السلب في تلك المرتبة فانها قيد وظرف
للسلوب لا للسلب وقوله قد عرفت الفرق بينهما في المنطق اشارة اما الى الفرق بين سلب الثبوت وثبوت السلب او الى الفرق بين عنوان
والصدق او الى الفرق بين الحمل الذاتي الاولي والحمل الشايع المتعارف او الى الفرق بين سلب المقيد والسلب المقيد **قوله** وههنا
شيء اخر اه يريد ان الموضوع في مثل هذه السؤالات المشتملة على ذكر الحيثية كقولنا الانسان من حيث هو انسان هل هو كاتب او ليس
بكاتب او هل هو في زيد وعمرو واحد او متكثر يرجع الى موضوع المهملة فان القضية عند محققي المنطقيين هي التي وقع الحكم فيها على
نفس الماهية لا بقيد الاطلاق حتى يصير طبيعية ولا بقيد العموم او الخصوص حتى يصير كلية او جزئية او شخصية ولما كانت الماهية من حيث هي
لا تنفك عن الوحدة والكثرة والتجرد والخلط وساير المتقابلات اللاحقة لها في انحاء وجوداتها فالمسئلة التي يكون نكون هي موضوعها
كالمهملة المتقابلين في المحمول فلا يقتضي حصر الجواب في احدهما اذ ليس فيها شرط التناقض وهو وحدة الموضوع الا ان يجعل تلك الماهية
كالانسانية كانها واحدة مشار اليها او مجردة بالفعل عن اللواحق الخارجية فح كان الجواب منحصرا في احد المتقابلين لكن لا يكون الحكم
عليها من حيث الانسانية ولا الحيثية المذكورة جزءا من الموضوع والا عادت مهملة فان اعتبارها اي اعتبار التقييد بالوحدة او
التجرد او كونها مشارا اليه اشارة يجعلها متعينة عقلا او خارجا والتقييد بالحيثية الذاتية كما اذا قيل تلك انسانية من هي انسانية
وان كان فيه اشارة زائدة على الانسانية لكن لا يخرجها عن الاهمال ولا يجعلها بحيث لا يحتمل سلب الطرفين معا وايجابهما معا ولم يجب

محصله

بحسب ان يكون واحدا او كثيرا او التي في زيد هي التي في عمرو او في غيرهما على انه لا بد ان يكون اما هذا واما غيره لعدم شرط الانحصار من تلك
الجهة فالطرفان يمكن سلبهما وايجابهما من جهة ومن جهة اخرى لا بد ان يكونا متقابلين غير مجتمعين ولا مرتفعين فالانسانية ليست بما
هي انسانية واحدة ولا كثيرة ولا التي منها في زيد مثلا غير التي في عمرو مع ان الانسانية في نفسها واحدة وكثيرة وزيد غير زيد اذ
يجوز اجتماعها الذاتها مع هذه الامور كلها لكن بشرط لحوق الوجود التعين لا يكون الا احد الطرفين من المقابلات فانسانية زيد
غير انسانية عمرو بالاعراض التي بها يصير هذا وذاك وغيرهما ولا يمكن وجودها في نفس الامر الا مع العوارض والانسان من حيث هو
انسان في الواقع اما واحد او كثير او موجود او معدوم او زيد او غير زيد اذ لا يخلو الواقع عن احد الطرفين ولا يمكن اجتماعهما في واحد بالعدد
فلهذه الاعراض والمشخصات تاثير في الاشخاص كزيد وعمرو وهو بالجزئية والتقوم والتاثير في نفس الماهية بالتخصيص والتحصيل الوجودي
لا القوامي فانها اذا لم يتشخص لم يوجد فيكون المشخصات من الامور الخارجة عن الماهية المنسوبة اليها واعلم ان الزائد على الماهية على قسمين
قسم يكون جزءا للحقيقة ويكون نسبته اليها نسبة الفصل المقوم الى النوع وقسم يكون زائدا على الحقيقة التشخصية والقسمان كلاهما
خارجان عن نفس الماهية منسوبان اليها لكن تاثير الاول في كونها موجودة وتاثير الاخر في كونها على صفة **قوله** ونعود من راس آ
لما كان الفرق بين الماهية من حيث هي هي وبين ما يلحقها من العوارض سيما ما يكون مغايرتها بمجرد العقل والاعتبار كاللابشرطية
وبشرط اللائية وكالعموم والتخصيص بالعموم والاطلاق والتقييد بالاطلاق لا يخلو عن صعوبة وقد وقع في هذا المقام اغلاط كثيرة
واشتباهات قوية اراد زيادة توضيح وتقرير في البيان وتذكير لما سبق بوجه اخر والفرق بين الوجه الذي سلف والذي ذكره ههنا ان الاول
على سبيل الاخذ من الاعم الى الاخص شبه التقسيم كما في قولنا الكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء لحقه الكلية شيء وكقولنا
ان الفرسية بما هي فرسية شيء ليس بواحد ولا كثير ولا غيرهما وانها بما هي واحدة او كثيرة شيء مع صفة زائدة والذي ذكره ههنا على سبيل
الاخذ من الاخص الى الاعم ومن الاسفل الى الاعلى كما هو طريق التحليل فقال ان ههنا شيئا محسوسا يصدق عليه لذاته الحيوان والانسان
ولا شك ان هذا المحسوس ليس حيوانا محضا ولا انسانا فقط بل انسان مع غيره من مادة وعوارض مخصوصة وان صدق على الحيوان
الانسان مطلقا اعم من ان يكون مجرد انسان فقط او مركبا مع غيره فالمركب مع غيره انسان طبيعي لكونه مقارنا مع طبيعة مادية او لكونه
ليس محض الطبيعة الانسانية بل شيء منسوب اليها وقد علمت ان الطبيعة قد يراد بها نفس الماهية وقد يراد بها مبدأ الحركة والسكون
للجسم الذي هو فيه وكلا الوجهين ههنا جائز والحاصل ان الانسان الطبيعي كانه مركب من الانسان وشيء اخر بل اشياء اخر فاذا
كان الانسان الطبيعي انسانا وعوارض اخرى فهو انسان منظور الى ذاته من حيث هي هي بلا شرط اخر من عموم او خصوص او وحدة
او كثرة او تجرد او خلط او وجود او عدم او باعتبار انه بالقوة او بالفعل حتى عن اعتبار عدم الاعتبار وعن اعتبار الاطلاق عن القيود
وان كثيرا من هذه الصفات متحقق للماهية من حيث هي لكن اعتبارها غير اعتبار نفس الذات ولهذا قيد اعتبار القوة بقوله من حيث
هو بالقوة فان الماهية وان كانت في ذاتها قوة ان يكون موجودا او عاما او غير ذلك لكن معناها ليس معنى القوة بل هو من لوازمها
ومقارناتها وغير ملتفت اليها عند الالتفات الى نفس ماهية الانسان بما هو انسان واما الانسان العام فعمومه بشيء زائد على
الانسانية وكذا الانسان الخاص خصوصيته بامر زائد عليها وكذا كونه موجودا في الخارج بشيء زائد وكونه معقولا بوجوده في العقل
فهي جميع هذه الامور انسانية وشيء اخر فاذا كان في الوجود الخارجي او في النفس انسان وشيء كان الانسان كالجزء لها عند التحليل
وان كان معها غيره فان ذات الشيء ذاته سواء كان مع غيره او لا مع غيره وليس اذا كانت ذاته مع غيره لم يكن ذاته ذاته فذات الشيء دائما له
كونه مع غيره اضافة عارضة له زائدة كزيادة ذلك والفرق بين الاضافة بما هي اضافة حتى اضافة الزائدة امر نسبي غير مستقل
وجودا وادراكا فلا يصير محكوما عليها بشيء ما لم يصر ملتفتا اليها فزيادة شيء بما هي زيادة شيء ليست زائدة فاذا نظر اليها بانها ايضا
امر غير الطرفين حكم عليها ايضا بالزيادة وهكذا حتى ينقطع النظر والاعتبار وبالجملة كون الانسان بما هو انسان مع غيره ايضا غير
كون الانسان في نفسه فكونه في نفسه متقدم بالذات على كونه مع غيره فالانسان بما هو انسان متقدم لا محالة على الانسان الشخصي الذي
هو انسان ونحو من الوجود يلزمه عوارض شخصية بها يصير مشارا اليه حسا ممتنعا عن الاشتراك وكذا على الانسان الكلي لانه انسان ممحو
من الوجود يحتمل الاشتراك وذلك لا يكون الا في العقل وبالجملة تقدم على الانسان الكلي وعلى الانسان العقلي تقدم الشيء بالمرتبة

وتقدم الجزء على الكل بحسب الملاحظة العقلية والتحليل العقلي فان الانسان بما هو انسان فقط لا نوع ولا شخص وكذا الحيوان بما هو حيوان
لا كلي ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير لكن يلزمه ان لا يخلو من اطراف هذه المقابلات وعندها لم يجوز الاجتماع فيه بين المتقابلين
منها فالانسان بالشرط المذكور اي بما هو انسان فقط وان كان موجودا في انسان ما وفي كل شخص منه لكن ليس هو بذلك الاعتبار
انسانا ما كما ليس هو بذلك الاعتبار هذا الشخص المعين اذ في كونه انسانا ما زيادة على كونه انسانا كما في كونه شخصا مخصوصا زيادة على
انسان ما ففيه زيادة على زيادة بل هو بذلك الاعتبار انسان لا غير وكونه مع غيره لا يمنع كونه نفسه فكون انسان ما موجودا لا يمنع
كون الانسان بما هو انسان موجودا لانه اذا كان هذا الشخص وهو انسان ما موجودا فالانسان الذي جزء يكون موجودا كالبياض
المقارن للجسم فانه من حيث هو بياض موجود وان كان غير ممكن الافتراق عما يقارنه لكن المقارنة لا تنافي المغايرة بل تؤكدها فالمقارن لشيء
سواء كان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده مع غيره كالصفات والاعراض فان وجود الاعراض في انفسها هو بعينه وجود ذاتها الموصوفة بها
او لم يكن كذلك بل عرض ان يكون مقارنا لغيره كالمثلث مع الزوايا والاربعة مع الزوجية فان وجود المثلث في نفسه وكونه ذا الزوايا شيء
اخر عارض لازم له هيهات لا يستقيم اعلم ان الموجود في الحقيقة من كل شيء كما مرت الاشارة اليه مرارا هو وجوده الخاص به ومعنى موجودية
المعاني والمفهومات هو كونها صادقة عليها محمولة لها وان ثبوت كل شيء فرع وجوده في نفسه فمعنى كون الانسان هو موجودا عند التحقيق
عبارة عن كون بعض الوجودات محمولا عليه انه انسان بل الموضوع في الاحكام كلها هو الموجود الوجود لا المعاني والمفهومات مفهوم الانسان
لا يحمل عليه انه انسان ولا موجود فكما ان كون كل موجودا او واحدا لا يوجب ان يكون مفهوم الوجود او مفهوم الوحدة موجودا فكذا كون
زيد حيوانا او انسانا لا يوجب كون معنى الحيوان او معنى الانسان من حيث نفس معناه موجودا فان مصداق موجودية الشيء ومطابقه وما
هو وجوده لا نفسه مجردا عن الوجود ولا لا بشرط الوجود وقولهم ليست الماهية من حيث هي الهي معناه انه يحكم عليها من تلك الحيثية بنفيها
او بذاتيتها ولا يحكم عليها بعرضياتها كيف وكل تصديق وحكم لا بد له من مفهوم تصوري وجود له او وجود صفة له فكيف يكون مع غزل
النظر عن الوجود مصداقا للحكم فالحق ان مثل هذه المفهومات الكلية والطبائع الذهنية موجودات بمعنى اتحادها مع الهويات الوجودية
ولهذا قالت العرفاء الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود اي ليست في ذاتها موجودة لا بالفعل ولا بالقوة ولا كما يقول الشيخ اتحاد
ان لم يكن من حيث ذاتها موجودة ولا معدومة لكنها موجودة في الواقع بل معنى موجوديتها اتحادها بالموجودات فافهم هذا فانه
من مزالق اقدام الفحول ومضائق الافهام والعقول **قوله** ولقائل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان اه كلام هذا القائل
لا يشبه ان يكون كلام رجل واحد فانه مع كونه مشتملا على الاغلاط التي الزمها عليه الشيخ يناقض بعضه بعضا فانه اعترف
بان الحيوان بما هو حيوان موجود لكنه غير موجود لهذا الشخص بل مفارق للاشخاص وهذا تناقض فانه اذا كان هذا الشخص حيوانا
وكان الحيوان صادقا عليه وعلى غيره وليس احد الشخصين عين الاخر فكان كونه هذا الشخص غير كونه حيوانا ضرورة ان ما به الاشتراك
غير ما به الافتراق فثبت ان الحيوان بما هو حيوان موجود في كل شخص فكيف يكون مفارقا محضا والقائلون بان للماهيات وجودا مفارقا
عن هذه الاشخاص لم يقولوا بان معناها غير موجود في الاشخاص بل قالوا انه كما ان لها وجودا في الاشخاص لها ايضا وجود اخر
مفارق عن الاشخاص على ما يحكى عنهم الشيخ في ان السابعة لهذا الكتاب من ان في الوجود انسانا في معنى الانسانية انسانا محسوس فاسد وانسانا
معقول مفارق ابدي وجعلوا الكل منها وجودا الى اخر ما حكاه عنهم ولذلك حكم الشيخ بركاكة كلامه واعتذر عن ايراده ودفعه كانه انزل
مرتبة من ان يشتبه فساده على عاقل وقوله تشحط بالحاء المهملة تشحط المقتول بدمه اضطرب وتشحط في دمه وتمرغ فيه وفيه استعارة
لطيفة حيث شبه حال من تصورت نفسه بمواد الصور الادراكية الفاسدة التي لو صحت كانت مما حيوة النفس بحال مقتول تلطخ
جسده بدمه الفاسد الذي به حيوته لم يفسد **قوله** فنقول ان هذا الشك اه كلام هذا القائل مشتمل على وجوه من الغلط
الوجه الاول زعم ان الوجود من الحيوان اذا كان حيوانا ما لم يكن الموجود حيوانا بما هو حيوان ومنشأ هذا الغلط انه جعل اختلاف
الاعتبارات والحيثيات مطلقا مستلزما للاختلاف في الهويات فان كون الشيء هذا الحيوان وكونه حيوانا مطلقا امور متغايرة بالاعتبار
لكنها كلها واحدة في الوجود لا مساغ بين كون واحد هذا الشخص وبين كونه حيوانا ما وكونه حيوانا والوجه الثاني ظنه ان الحيوان
من حيث هو حيوان يجب ان يكون اما ساريا او ملتحقا بمعنى عدم الخلو او الاتصال الحقيقي بل الحيوان له اعتبار لا يكون بحسبه عاما

تقدم الموجود بالذات على الكل

ولهذا صار هو الاعتبار الذي لا يلحظ الا نفسه ولا اعتبار بحسبه يحتمل العموم والخصوص جميعا من غير تعاند وهو كونه مع مطلق الوجود اعم من الذهني والخارجي فانه يحتمل كلا من العموم والخصوص وله اعتبار بحسبه لا يحتمل الجميع وهو كونه موجودا باحد الوجودات بخصوصه فهو بذلك الاعتبار اما خاص واما عام فان كان موجودا مجردا عن المادة وعوارضها فهو عام وليس بخاص فظهر ان وصفي العموم والخصوص متقابلان بلا شرط وجود الموضوع ووحدته واعلم ان العموم والكلية عندنا لا ينافي التعين العقلي والوحدة العقلية فالذي اشتهر عند الجمهور من ان المهية في الذهن كالانسان مثلا من حيث كونها متشخصة بالتشخصات العقلية ليست بكلية ليس كما ينبغي نعم هي من تلك الحيثية غير محمولة على الاشخاص الخارجية لما ذكر لحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود واما الاشتراك والعموم فهو ضرب من الاضافة الوجودية اعني استواء نسبة ذلك الوجود الى وجودات الاشخاص وسيجيء زيادة ايضاح لهذا المعنى والوجه الثالث من وجوه الغلط خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمعنى والعموم فزعم ان المعنى الواحد اذا كان موجودا في كثيرين يلزم ان يكون واحد بعينه موجودا في الكثرة موصوفا بصفات متقابلة موضوعا لاوضاع متخالفة وليس كذلك فان جسما واحدا بالعدد يمتنع وجوده في احياز متعددة واتصافه بصفات متقابلة ولكن طبيعة الجسم بما هو جسم موجودة في احياز متخالفة موصوفة بصفات متنافية **قوله** وههنا شيء يجب ان تفهمه اه يعني ان الفرق واضح بين اقتضاء السلب وسلب الاقتضاء فالحيوان بما هو حيوان صح ان لا يقتضي عموما ولا خصوصا ولم يصح ان يقتضي عدم كونه عاما او خاصا اذ لو اقتضى سلب العموم لم يكن حيوان عام ولو اقتضى سلب الخصوص لم يوجد منه خاص ولو اقتضى سلبهما لم يوجد احدهما وكذا لو اقتضى الخصوص لم يكن عام او العموم فلم يوجد خاص ولو اقتضاهما لزم اجتماع المتناقضين في كل فرد منه بخلاف ما اذا لم يقتض شيئا من العموم والخصوص فيحتمل الجميع ولا يلزم الجمع ولاجل ذلك اي كون الحيوان بما هو حيوان لا يقتضي شيئا ولا شرطا يجب ان يكون الفرق متحققا بين الحيوان بما هو حيوان بلا شرط زائد وبين الحيوان بشرط لا شيء زائد فالاول موجود خارجا وذهنا بخلاف الثاني حيث لا يوجد الا في اعتبار الذهن اذ لو وجد في الخارج لكان متحققا مع وجوده وتشخصه ووحدته والمقدر انه مجرد المهية واما الحيوان بلا شرط شيء آخر فانه موجود في الخارج وان كان مع الف شرط يقارنه من اسباب خارجة عن نفس المهية واما قول الشيخ لو كان الحيوان مجردا بشرط ان لا يكون معه شيء آخر وجود في الاعيان لكان يجوز ان يكون المثل الافلاطونية وجودا فاقول ان اراد بالشيء الآخر بالشرط المذكور كل ما هو غير نفس المهية الحيوانية حتى الوجود والوحدة فالمثل الافلاطونية ليس كذلك بل لكل منها وجود عقلي ووحدة عقلية والوجود سواء كان عقليا او خارجيا امر زائد على المهية في الصور وكذا الوحدة وان كان متحدا لكل منهما معها في الخارج وان اراد به كل ما هو زائد على المهية ووجودها ووحدتها الشخصية من الصفات والاعراض فذلك وان استلزم تجويز المثل المفارقة لكن في استحالة هذا التجويز نظر كما سيأتي حين نحن فيه ولا فرق بين الصورة العقلية من كل نوع من الحيوان الموجودة في عقلنا كما اعترف به بين تلك الصور المفارقة التي ذهب اليها افلاطن واتباعه الا بالقيام وعدم القيام فبقي ولو جاز ان يكون القائم بذهننا مقولا على كثيرين موجودين في الخارج فليجز ذلك في تلك الصور وان كان المحمول نفس المهية من غير ملاحظة تعينها ووجودها العقلي فكذلك في تلك الصور فقوله لو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هذا هو الحيوان الذي يحمله ويتكلم عليه مشترك الورود بينهما لان الحيوان المطلق ان كان هو المجرد عن الزوائد الذي له صورة في العقل ويعرضها الكلية والاشتراك فهو بهذه الصفة غير محمول على كثيرين بهو هو وان كان هو المعنى والمفهوم مع قطع النظر عن الوجود اي وجود كان فهو كما مر من شأنه ان يحمل على الصور الحيوانية المادية كذلك يحمل على الصورة الحيوانية العقلية ان كان لها وجود في الاعيان كما لها وجود في الاذهان والقول بانه هل الانواع الحيوانية وجود مجرد في عالم العقل كما يقوله الافلاطونيون ام لا فذلك بحث آخر لا يليق بهذا المقام **قوله** فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي اه اعلم ان للحيوان نسبا النوع المحصل منه اعني من الكون والحصول ويمكن اخذه على وجوه واعتبارات احدها الحيوان الماخوذ بعوارضه المادية المقرون بوجوه الجسمانية المادي المستحيل الكائن الفاسد وهو الحيوان الطبيعي وثانيها الحيوان الماخوذ بعوارضه المثالية من المقدار والشكل الخياليين واللون المثالي وغير ذلك الموجود بوجود تمثيلي شبحي كما يوجد في الخيال منا بالاتفاق وفي الخيال المنفصل على الاختلاف وهو عالم عظيم الفسحة يحد وحده العالم الطبيعي بما فيه من الافلاك والكواكب والحيوانات والاشجار والمعدنيات والارض والماء والهواء والنار وهو اعظم من هذا العالم بكثير وله طبقات بعضها الطف من بعض لكن جميع ما فيها ذو حيوة وشعور فهذا هو الحيوان الصوري والمثالي وثالثها الحيوان المجرد عن العوارض المادية وله وجود في عقولنا بالاتفاق وفي العالم العقلي على اختلاف القولين وهو

الحيوان

الحيوان العقلي ورابعها الحيوان الماخوذ بمهيته لا بوجوده طبيعيا كان او مثاليا او عقليا والحيوان بهذا المعنى هو المحمول على كثيرين وهو
الذي ليس من هذه الحيثية موجودا الا لا معدوما ولا واحدا ولا كثيرا بل المهية بالوجود موجودة وبالوحدة واحدة وبالكثرة كثيرة
فالاصل في الموجودية والمجعولية هو الاشخاص والهويات الفردية فانه ما لم يصدر عن الفاعل وجود لم يتحقق مهية اصلا والحري من هذه
الاربعة بان يقال انه الطبيعة الحيوانية التي قيل ان وجودها وجود الهي لانه صادر على سبيل الابداع بمجرد الفياض الالهية والانشاء
الفضائي من غير تعلق بمادة واستعداد وزمان هو الحيوان بالمعنى الثالث اعني الحيوان العقلي فان الصورة العقلية لكل نوع من انواع الكليات
موجودة في حد الابداع باجماع الحكماء اما الحكماء المشاؤون واتباعهم ومنهم الشيخ فهي عندهم صور عقلية قائمة بذات الله تعالى واما عند
افلاطون وشيعته فهي عندهم منفصلة الوجود عنه تعالى فعلى انحاء الوجهين وجود الحيوان العقلي وجود مفارق ابداعي مقدم على وجود الحيوان
الطبيعي تقدم العلة الفاعلية على المعلول وتقدم البسيط على المركب لكن هذا النحو الثاني من التقدم والتاخر بين الحيوان العقلي والحيوان
الطبيعي امر عامض دقيق لا يعرفه الا الراسخون في العلم الشامخون في الحكمة واما الذي ذكره الشيخ ووصفه بان وجوده اقدم من الوجود الطبيعي وانه
وجود الهي واعلى مرتبة الحيوان ومفهوم الكلي فليس كذلك فان الحيوان بالمعنى الرابع وجوده تابع لوجود الاشخاص متاخر عنها وان كان معناه جزء
جزء معنى الشخص كيف وقد ذكر الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من الفن الثاني وهو في قاطيغورياس المنطق ان الاشخاص هي الجواهر الاولى
والانواع هي الجواهر الثانية والاجناس هي الجواهر الثالثة وحقق معنى الجواهر الاولى والثانية والثالثة وحقق كون الاشخاص الجوهرية
اقدم جوهرا من الانواع والانواع من الاجناس وذكر ان الاشخاص هي الجواهر الاولى والانواع هي الجواهر الثانية والاجناس هي الجواهر الثالثة
لا ان معنى الجوهرية مختلف فيها لانه مقول على الكل بالتساوي لا بالتشكيك بل بمعنى ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية لانها اولى من جهة الوجود
ومن جهة الكمال والفضيلة وكذلك الانواع بالنسبة الى الاجناس ثم قال البرهان على ما ادعاه وبالجملة الاشخاص اقدم وجودا من الانواع و
الانواع من الاجناس في كل مقولة على عكس ما تصور اكثر الناس لما ارادوا ان مفهوم الجنس جزء مفهوم النوع وهو جزء مفهوم الشخص فالحيوان المهيات
والمعاني الكلية غير موجودة الا بتبعية الاشخاص والهويات الوجودية **قوله** فكما ان الحيوان في الوجود انحاء فوق واحد اه يريد بيان ان الصور
والكليات كما يعرض للمهية في العقل بالقياس الى الاشخاص الخارجية كذلك يعرض لها بالقياس الى الاشخاص الذهنية اذ كما ان للحيوان او الانسان
مثلا وجودات شخصية خارجية فوق واحد كذلك له وجودات عقلية فوق واحد كل منها مشترك بين الخارجية لان كلا منها حاصل بعد
تجريد المهية الخارجية عن لواحقها المادية فلكل عاقل ان ينتزع من الافراد الانسانية كزيد وعمرو وبكر بحذف اعراضها وزوائدها المشخصة صورة
واحدة بحيث اذا لبست بشخص زيد مثلا كانت زيدا واذا لبست بشخص عمرو كانت عمرا وهكذا في كل شخص ايضا كلما سبقت من واحد منها
صورة الى العقل بعد تجريده عن الزوائد وتاثر العقل عنها لم يكن حصول اخرى من شخص اخر وتاثر غير الاول الا ان يمحى الاول لاستحالة اجتماع المثلين
لكن تعددها بتعدد النفوس العاقلة اياها فاذا تعددت كذلك فللجميع حقيقة واحدة مشتركة نسبتها اليها نسبة كل واحد منها الى الخارجيات ولكن الخارجيات
يحتاج الى تغييرات وتجريدات كثيرة عن زوائد كثيرة حتى يحصل منها صورة معقولة بخلاف تلك الصور اذ لا فرق بين كل منها وبين ما يجمعها ويشترك
الجميع الا بالاعتبار حيث ينتزع منها من غير تجريد صورة اخرى تشابهها في تمام الحقيقة لكن مع اعتبار العموم والاشتراك لها والخصوص
الاضافي لهذه فهذه الصور وان كانت بالقياس الى الاشخاص الحقيقية كلية فهي بالقياس الى الافراد الجزئية المشوبة بالتعلقات المتكثرة
المتكثرة بالعدد حسب تكثر الابدان بالعدد التي انطبعت فيها كانت المشخصة جزئية وهي واحدة من امثالها من الصور الحاصلة في العقول
الجزئية فيجوز ان يكون كليات من الصور منها متكثرة بالعدد من الجهات التي هي بها شخصية ويكون لها معقول كلي اخر مشترك بينها
كاشتراك كل منها بين الاشخاص الحقيقية الخارجية مع الفرق الذي ذكرناه وان كل واحد من الجزئيات الخارجية مركب منه ومن
اللواحق بخلاف الكلي المشترك بين تلك الكليات فانها لا تزيد عليه بشيء زائد عليها وسيرجع الشيخ الى هذا المقام بضرب اخر من الكلام
عن قريب **قوله** فالامور العامة من جهة موجودة ومن جهة ابستار ذاتها موجودة في الواقع بعروض الوجود لها لا من جهة
ذاتها وقد علمت انها موجودة بالعرض لا بعرض الوجود **قوله** اما شيء واحد بعينه بالعدد اه يجيء ايضاح الكلام في فساد هذا
المذهب **قوله** فصل في كيفية لحوق الكلية للطبائع الكلية اه واعلم ان جماعة من الناس استصعبوا كون الصورة العقلية المهية كالانسان
كلية دون واحد من الاشخاص واستشكلوا عليهم الفرق بين الصورة العقلية والصورة الخارجية في الكلية والجزئية قائلين بان الطبيعة

نخل الذهنية

التي

التي في الذهن لها ايضا هوية لانها موجودة من جملة الموجودات ولها ايضا تخصص بامور منها منطبعة في الذهن ومنها انها لا يشار اليها
اشارة حسية ومنها انها لا يقبل الانقسام المقداري وليست بموجودة ايضا في كثيرين ولا شركة للكثيرين فيها باعتبار وجودها فيهم وليس
معنى الشركة الا المطابقة فان كانت الذهنية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات تطابق بعضها بعضا فيجب ان يكون الجزئيات ايضا كلية
وان فلم تكون الجزئيات متخصصة منها عن مطابقة الكثيرين فالمهية الذهنية ايضا متخصصة بالانطباع في الذهن والتجرد عن المقدار
والوضع فان الانسانية كما لا يقتضي المقدار الخاص والوضع الخاص لا يقتضي التجرد عنهما والا لم يوجد انسانية مقترنة بهذه العوارض الغريبة
وصاحب المطارحات ذكر هذه الشبهة وذكر التفصي عنها بان الامر الخارجي ليس وجوده وجودا ادراكيا والصورة الذهنية وان كانت
من حيث تعينها بمنازع من صورة اخرى لنوعها وهي جزئية من الجزئيات الا انها ذات ليست مناصفة في الوجود ليكون مهيته بنفسها
اصلية بل مثال وكل مثال ادراكي لما وقع او سيقع فمن حيث انها مثال ادراكي لا مر خارجي ويصح مطابقته للكثرة تسمى كلية وذاتها
انما حصلت المطابقة كثرة والمثالية واما الخارجي فليست ذاته انه مثال الشيء الخ انتهى كلامه اقول فيما ذكره ما هو قريب صحيح وما هو بعيد
فاسد اما كون الامر الخارجي ليس وجوده وجودا ادراكيا مثاليا فصحيح لكن لا يلزم ان يكون كل ما وجوده ادراكي مثالي كليا فان من المثال ما هو
جزئي ايضا كالصور الحسية والخيالية وايضا لا نم ان الصور العقلية انما وجدت لان يكون امثلة الخارجيات بل لها وجود في انفسها اعرض
لها كونها امثالا لغيرها اذ ليست هي من مقولة المضاف على ان كون الذهني مثالا للخارجي دون العكس موضع تامل لان المماثلة من الجانبين
وليس منشا كلية الامر الذهني كونه واحدا والخارجيات من الاشخاص متعددة اذ قد علمت ان المثالي ايضا قد يقع متعددا كالخارجي وقد يكون
الخارجي من المهية واحدا والذهني منها متعددا كالشمس فان صورتها في الاذهان متعددة وشخصها الخارجي واحد بل الحق في هذا
المقام ان للخارجيات من نوع واحد التي وجوداتها المادية يقتضي الانفصال والمفارقة بالفعل او بالقوة وكونها مغمورة في حجب الاعدام
والنقايص اصلا كالبا عقليا له وجود شديد عقلي يفيض منه الوجود او بواسطة على هذه الخارجيات على قدر استعدادها
فهو الاصل في نوعها وهذه كالفروع والرقايق وتنسب اليها نسبة مقوم المهية والذاتي الى المهية لان وجوده مقوم وجوداتها فهذا
الوجه يصح اشتراكها بينها التساوي اليها دون نسبة واحد منها الى البواقي وان يحمل معناه ومفهومه عليها وكذا الصورة العقلية
التي في الاذهان واما قولهم ان الصور العقلية من حيث وجودها وتعينها ليست مشتركة بين كثيرين ولا كلية فليس الامر كما توهموا
اذ التعين العقلي لا ينافي الكلية والاشتراك بل يؤكدهما كما علمت **قوله** فقد تحققت اذن الكلي في الموجودات ما هو
اقول يجب عليك ان تعلم الفرق بين المهية لا بشرط التي في ذاتها ليست بكلي ولا جزئي ولا غيرهما من المفهومات الا نفسها لا بمعنى انها
في حد نفسها يحمل عليها نفسها حملا شايعا لان ذلك ايضا انما يكون بعد ان يكون موجودة وبين الكلي اي المعروض لاحد المعاني
المذكورة التي مفهوماتها كليات منطقية ومعروضاتها كليات طبيعية وهذا المعنى المنطقي لا يعرض المهية الا بعد وجودها لان الوجود
اول ما يعرض المهية فالكلي الطبيعي ما له نحو من الوجود يقبل الشركة بين كثيرين وهو لا يكون الا وجودا عقليا سواء قام بذاته او بغيره
اذ الوجود الحسي ليس من شانه الاشتراك الا بعد تجريده عن المكان والوضع وغيرهما ورأي الشيخ ان الكلي بهذا المعنى لا وجود له مفردا
في الاعيان ولو في الاعيان العقلية بل انما هو وجوده كالكلي المنطقي في انه نفس لا في الخارج لكنه موجود في الخارج مخلوطا بالجزئيات
متعددة بتعددها لا كما زعمه بعض معاصريه ان المهية من حيث هي واحدة بالعدد في الخارج قد عرض لها جميع التشخصات الخارجية
ومن حيث هي عرض لها تشخص زيد فلذلك بعينها من حيث عرض لها تشخص عمرو حتى يكون انسانية زيد بعينها انسانية عمرو وهكذا
انسانية بكر بعينها انسانية خالد وغيرهما انما التغاير بينها بمجرد الاضافة والاعتبار لا غير كنسبة اب واحد الى ابناء متكثرة واليه الاشارة بقوله
انما يتشكل من امره هل له وجود على انه عارض الى قوله وخالد يعني هل للكلي وجود على ان ذلك الوجود عارض لشيء واحد معين
من جملة الاشياء فيكون ذلك الشيء انسانا مثلا هو ذات واحدة بعينها موجودة بوحدانيتها المعينة للكثيرين كزيد وعمرو وخالد
وهذا الوهم فاسد يحكم بفساده من له ادنى معرفة **قوله** اما طبيعة الانسان من حيث هو انسان اه يريد بيان ان الطبيعة
الكلية كالانسان المطلق لا يمكن ان يكون مع وصف الكلية موجودة في الخارج بل انما وجودها في النفس فذكر ان طبيعة الانسان
بما هو انسان شيء ولها موجودة شيء غير انها انسان بالاعتبار وانها كلية شيء يلحقها مع الوجود لكن لا في الخارج بل في النفس

واما الذي يطلق عليه لفظ الكلي ويكون موجودا في الخارج فذلك كلي بمعنى آخر لا بمعنى كونه صادقا او كونه مفروض الصدق على كثيرين
بالفعل او بالقوة فقد سبق في بعض فنون الميزان وغير الكلي معان اخر كما يقال لشخص يشترك في النسبة اليه اشخاص كثيرة كلي باجنبي
كالعلوية المنسوبة الى علي عليه السلام المشتركين في الانتساب اليه وهو المشترك فيه لهم كالكلي او بلدة تشترك فيها الكثيرون بالتولد فيها او الكون
فيها كالمصرية ويجعلون القسم الاول اولى بهذا الاسم لان عليا عليه السلام سبب كونهم كالكلي المقوم للجزئيات سببا لهيا بخلاف
القسم الثاني لان مصر ليس سببا لكونهم بل سبب كونهم مصريا وكما يقال العنصر الكلي والفلك الكلي والنفس الكلية والطبيعة الكلية قوله
بل هذه الطبايع ما كان منها غير محتاج الى المادة في ان يبقى اه يعني ان الكلي بهذا المعنى الذي كلامنا فيه قد لا يكون له افراد كثيرة
مشترك فيه فليس من شرط الكلية ان يكون قد عرض له الاضافة الى كثيرين بالفعل او بالقوة الا بحسب الفرض والتصور فان
من الطبايع النوعية ما يحتاج الى المادة لا في بقائه كالصور النوعية للاجسام ولا في حدوثه كالنفوس الناطقة الانسانية
فانها وان لم يحتج الى مادة بدنية في البقاء كما دل عليه البرهان لكن احتيج اليها في الحدوث على الوجه المذكور بيانه فمثل هذه الطبيعة
يستحيل ان يوجد الا واحدا بالعدد اما بذاته لا في مادة تنحصر نوعه في شخصه لانها لو تكثرت تكثرت اما بالفصول واما بالمواد
واما بالاعراض والكل محال واستحالة التالي باقسامه يوجب استحالة المقدم اما الفصول فلان الكلام في الطبيعة المحصلة النوعية
واما المواد فلكونه مجردا عنها حدوثا وبقاء واما الاعراض فهي اما لوازم الماهية او غير اللوازم فلوازم الماهية كالماهية واحدة مشتركة في
الجميع لا يوجب الامتياز والتكثر واما الاعراض المفارقة ففي شأنها امكان الزوال وامكان الحصول امكانا خارجيا لا ذاتيا فقط و
هذا الامكان عبارة عن القوة والاستعداد وقد علمت في مباحث الهيولى ان حصول مثل هذه القوة لا يمكن الا فيما يتركب ذاته عن المادة
والصورة الخارجيين وقد فرض مجردا عن المادة ولواحقها فيكون واحدا بالوجود غير متكثر العدد اما ما كان غير هذه الطبيعة المجردة
فهو لا محالة محتاج الى المادة اما في اصل الحقيقة كالاعراض المادية مثل السواد والبياض واما في القوام الشخصي دون الطبيعة الا انها
فانها اقدم من المادة كالجواهر الصورية واما في الهيئات اللازمة للهويات الشخصية كالنفوس الانسانية في مبادي الكون فهذه اقسامه
الثلثة بتكثر المواد واما قوام وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة غير مادية وقد عرفت هذا في خلال ما علمته فيه كلام طويل ليس هذا
موضع بيانه وسنعود اليه فيما سيأتي واما الطبيعة الجنسية فلكونها طبيعة مبهمة الوجود ناقصة تحتاج الى انضمام مقومات
فصلية ومحصلات نوعية فلا يوجد الا في الانواع مختلفة ولا يوجد الا بوجود تلك الانواع فيجوز فيها ان يكون مادية وغير مادية
فهذه اي كون بعض الطبايع النوعية منحصر الوجود في شخص كالمفارق من المادة وبعضها متكثر الوجود كالمقارن للمادة مما لا
يتميز افراده بامر من مفارقة وكون الطبيعة الجنسية متكثر الانواع حال وجود الكليات كما ان المذكور في الفصل السابق حال
واعلم ان الثلثة الباقية من الكليات الخمس غير خارجة عن النوع والجنس فكل منها بالقياس الى افرادها الحقيقية نوع او جنس
قوله وليس يمكن ان يكون اه اي لو كان موجودا وهو ظ رجلا لزوم ان هذه الاشخاص يوصف بصفات متقررة غير مضادة
كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة والعلم والجهل اعني الصورة المطابقة للواقع والصورة المخالفة وكلاهما وجوديان بينهما
غاية الخلاف فالتقابل بينهما تقابل التضاد وليس المراد من العلة الاضافة التي بين العالم والمعلوم بعلة تقرر صفة العلم بمعنى
الصورة وكذا يلزم اجتماع المتقابلين بالصدق والكذب وخروج الانسان بعضها بالمركب وبعضها بالكون وكذا بعضها موصوف
بالعلم وبعضها بالجهل البسيط العدمي وكذا يلزم تقابل التضايف لكون بعضها اب وبعضها ابن له فيلزم كون انسان واحد بالنسبة
وابنا له والتوالي الثلثة باسرها باطلة فكذا المقدم وهو كون الانسانية واحدة بالعدد وقوله الا ما كان من العوارض محيثية مغفلة
بالقياس الى زيد ككونه مثلا معلولا لعمرو معقولا لخالد فانه لا يستلزم الا اشتراك بين امور موجودة في مادة واحدة في مثل هذه
الامور الاضافية بل انما يلزم الاشتراك المذكور فيما في الاعراض المستقرة كالسواد والبياض والعلم وغيرها لا في الاضافيات فتأمل
واقتصر الشيخ على قسم التضاد لانه اظهر وجودا واشنع فساد اثم اذا كان حال الجنس عند الاضافة حال النوع عند الاضافة في كونه واحدا
بالعدد موجودا في كثيرين يلزم ما هو اقبح واشنع وهو اجتماع الامور المتقابلة الذاتية فضلا عن المتقابلة العرضية اذ في الاول كان
يلزم ان يكون ذات واحدة موصوفة بعرض ومقابله وههنا يلزم ان يكون ذات واحدة ذاتا ومقابل تلك الذات فيكون حيوان

واحد بالعدد ناطقا وغير ناطق بل انسانا وغير انسان لان النوع والفصل واحد في الوجود والجعل والفطرة السليمة حاكمة باستحالة
اجتماع الاعراض المتقابلة كاعراض زيد واعراض عمرو في موضوع واحد فضلا عن اجتماع ذاتيات متقابلة فيه فظهر ان الانسانية بمعنى
واحد له حد واحد مشترك لا انه واحد بالعدد مشترك فاذا نظرت الى الانسانية بلا شرط ليس في هذا النظر اضافتها الى الاشياء
بالعموم والاشتراك بوجه كما سيق مرادا من انها من حيث مفهومها ليست بكلية ولا جزئية **قوله** فقد بان انه ليس يمكن ان يكون
الطبيعة يوجد في الاعيان الخ الذي ظهر عند التحقيق والاستبصار ان المهية بوصف العموم والاشتراك لا يمكن ان يكون موجودة
في المواد الخارجية لتخصص هذا الوجود بوضع ومكان وقبول اشارة حسية بهذا او ذاك بل لا بد من ان يكون للكلي بما
هو كلي وجود عقلي واما ان هذا الوجود يجب ان يكون قائما بذهن وان لا يكون له الا الوجود التابع الظلي الغير المتاصل فما
لم يساعده برهان ولا بديهة ولا حدس وجدان فالمعقول من الانسان كلي سواء وجد في النفس قائما بها او وجد في عالم
العقل غير قائم بشيء والذي يقوم بالنفس من الانسان كلي وليست كليته بنفس ماهيته من حيث هي ولا بخصوصية وجوده الذي في النفس
لا دخل لهذه الخصوصية في كون الشيء كليا بل لان وجوده وجود عقلي متساوي النسبة الى الاشخاص التي هي من نوعه فان
الطبائع الموجودة في الاعيان بعين وجود الاشخاص اذا وقعت في الصور وحصلت صورتها في الذهن عرضت لها الكلية واما كيفية
وقوعها من الخارج الى النفس فيظهر بالتامل فيما ذكره الشيخ في المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات في علم النفس حيث
بين هناك انتزاع الذهن الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد المعاني عن نفس المادة ومن عوارضها من المقدار والكيف
والاين والوضع وغيرها ومراعاة المشترك فيه والتباين به والذاتي والعرضي وذلك بمعاونة استعمال الحس والوهم والخيال
عند الشيخ ان خصوصية الوجود العقلي مانع من العموم والاشتراك كالخارجي واما كون الصورة التي في النفس او في صقع اخر احد
اشخاص الطبيعة العامية الصورية المشترك بينها وبين غيرها من نوعها فذلك لا ينافي الكلية الثابتة لها فان تلك الاعمية
والاخصية بمجرد الاعتبار وليس يجب ان يكون للكلي المشترك بين هذه الكليات والعقليات التي من نوع واحد وجود مباين
من وجود اخر كما لهذه بالنسبة الى افرادها الخارجية وان جاز ذلك وكما ان الشيء باعتبارين مختلفين يكون جنسا ونوعا كما
يجيء من حال الجنس الذي للمركبات فانه نوع باعتبار وجنس باعتبار اخر وكذا الفرق بين الجنس والمادة في الاعتباري الذهني وان كان
الجنس البسيط الخارجي فكذلك الشيء يكون اعم واخص وكليا وجزئيا بالاعتبار لا الجزئي الحقيقي اذ لا يصير الشيء الواحد بنحو
وجوده الذي له كليا وجزئيا حقيقيا بمجرد الاعتبار فان للكلي وجود وللجزئي وجود اخر لا كما زعمه الشيخ كما يلوح من كلامه فقوله
من حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية اقول ان اراد بهذه الجهة التقييد للصورة بكونها حاصلة في نفس جزئية
متخصصة بهيئات مكتسبة من المادة التي بها يصير احد الشخصيات المتماثلة المتباينة الوجود فالحال كما ذكره لكن ههنا جهة
اخرى واعتبار اخر زائد على نفس المهية من حيث هي هي وهو اعتبار وجودها العقلي سواء كان في موضوع ام لا حتى لو فرضت صورة
انسانية عقلية لا في نفس شخصية فهل هي بوجودها العقلي كلية ام جزئية شخصية وراى الشيخ ان تلك الصورة من حيث تشخصها
كلية ومن حيث وجودها شخصية غير متناقض او من حيث اضافتها الى الجزئيات الخارجية كلية ومن حيث حالها في نفسها شخصية و
ليس عندنا كذلك بل هي من حيث مهيتها ليست كلية ولا جزئية ومن حيث وجودها العقلي كلية باحد المعاني الثلثة التي سبق
ذكرها ومن حيث اضافتها بالفعل الى الشخصيات كلية بمعنى اخر من تلك الثلثة ومنشا هذه الاضافة هل منشا عروض الكلية فقط
هو ذلك الوجود التصوري التصوري ولهذا قيل في تعريف الكلي على الوجه الاشمل ما نفس تصوره غير مانع من الشركة في التصور نحو
من الوجود زائد على ماهية التصور كما لا يخفى وقوله وان الشركة في الكثرة لا يمكن الا باضافة فقط صحيح معناه ان المشترك فيه يجب
ان يكون اما ذاتا واحدة بالقياس الى ما اشتركوا فيها واما ان ذواتا متعددة لا يمكن ان يكون كلية مشتركا فيها فذلك مسطور فيه
لجواز ان يكون كل منهما مما يقع فيه الاشتراك الكثيرين ولا يلزم من ذلك ان يكون بالذات المشترك فيها وحدتها وحدة شخصية تمنعه
الاشتراك البتة كما مر مرارا ولا ايضا لزم ان يكون الاختلاف بين العقليات التي لها حد واحد اختلافا في العدد فقط كالتفاوتات المماثلات
من نوع جسماني فان للعقليات اطوارا في الوجود بعضها فوق بعض **قوله** والنفس نفسها بتصورها ايضا اه يعني ان النفس ذاتها تصور

نفسها تصورا كليا فتلك الصورة الكلية في نفس مع تصور آخر كلي في هذه النفس او في نفس اخرى وكذا تصورات كلية في نفوس اخر
يجمعها تصور واحد لان جميعها يحاكي بحد واحد فيكون هذه الصور الكلية جزئيات لذلك الكلي الآخر الجامع لها حدا ومعنى فيكون
فيكون ذلك الكلي الآخر باثر هذه الصور التي هي امور في النفس بحكم خاص واعتبار خاص وهو نسبتها اليها بالكلية كما الكل منها
نسبة الى الامور في الخارج يجعلها كلية بمعنى ان كلا من الخارجيات اذا جرد عن خصوصياته حصلت منه صورة كما حصلت من غيرها و
كلما سبق الى الذهن من تلك الامور وتأثرت منه النفس بصورة لم يكن لغيره منها تأثير جديد الا بعد ان يمحى الأثر الاول فكذلك الحال في كل
واحد من تلك النفسيات اذا ادركه النفس تارة اخرى بادراك ذلك المدرك فان النفس ان تصور ما صورته بادراك مستأنف
وتأثر منها بنحو آخر فكل ما سبق الى النفس من هذه الصور النفسية لم يكن لغيره من جنسه تأثير جديد وهذا معنى المطابقة لكثيرين
ولو كان بدل هذه المؤثرات التي هي صورة من نوع واحد او بدل ما يؤثر بها اي الهيئة المصورة بها صورة اخرى تخالفها المهية مخالفة
لها غير موافقة لها في المعنى ولا مجانسة اياها في الصورة لكان الأثر الحاصل منه غير هذا الأثر فلا مطابقة بالنسبة اليها ولا لشيء منها
بالنسبة اليه ولكل من هذه الصور النفسانية المؤثرة في النفس تارة اخرى صورة يجمعها وكلها صور جزئية بالقياس الى ذلك
الكلي وهو ايضا في نفسه صورة جزئية يمكن ادراكها تارة اخرى بصورة اخرى وهكذا لان محاط النفس لا تقف على حد ففي قوة النفس
ان تعقل شيئا وتعقل انها عقلت وتعقل عقل عقلها وهكذا الى لا نهاية لست اقول لا نهاية بالفعل لان غير المتناهي مجتمعة بالفعل محال
فللنفس ان تجعل لشيء واحد اعتبارات مختلفة ومناسبات وتركب اضافات في اضافات لا الى حد يقف عنده وجوبا كوجود الانسان ووجود
وجوده ووجود وجود وجوده وهكذا وكذا تعقله وتعقل تعقله لا الى حد ولكن لا يلزم شيء من هذه الامور المتناسقة اللازمة لها
ولا تخطر بها بالبال فان من تعقل الانسان مثلا لا يستلزم ان تعقل هذا التعقل مضلا مما وراءه سيما ما يعرض في البعد فان كثيرا من نسبات
الواقعة لشيء واحد مقيسا الى الاشياء مما يذهل عنها النفس ولا تدركها كون الاربعة مثلا ضعف الاثنين ونصف الثمانية وثلث الاثني
عشر الاربعين ونصف عشر الثمانين وربع كذا وخمس كذا وسدس كذا وجزء من احد عشر جزء من كذا وجزء من اثني عشر جزء من كذا و
هكذا لها نسب غير متناهية الى اعداد غير متناهية من غير خطور شيء منها بالكثير من النفوس مع كونها قريبة المتناول وكذا النطا
اعداد المضاعفات المتزايدة التي لا نهاية لها وجمع عدد مع اعداد بلا نهاية لها وضرب عدد في اعداد كذلك ونسبة عدد مع مثله
مرات غير متناهية بالتضعيف بل فرض مثله ومثل مثله وهكذا الا الى نهاية وهذا الشبه بما ذكر اولا من تصور النفس وتصور تصورها
وهكذا الا الى حد وههنا دقيقة شريفة لا بد من التنبيه عليها وهو ان تصور ماهية مركبة الانسان شيء وتصور تصورها شيء
مخالف لذلك التصور لا بالعدد فقط بل بالحقيقة فان الاول امر حقيقي والثاني اعتباري وذلك لان التصور والتعقل والادراك
ما يراد في ذلك عبارة عن نحو من الوجود فكما ان وجود الماهية غير تلك الماهية لاختلافهما في الاحكام والآثار فكذا احكام الماهية انها
يعرضها الكلية ويقبل تعدد الوجودات والتشخصات وانها يمكن تعقلها بالكنه مرات كثيرة وانها ليست من حيث انها الا هي بالمعنى
الذي مر وهذه كلها بخلاف حال الوجود فانه متشخص بذاته لا بتشخص زائد عليه ولا يقبل وجودا ولا تشخصا آخر فضلا عن الوجودات
والتشخصات وانه لا يمكن تعقله بالكنه بعلم ذهني حصولي فضلا عن التعقلات بالكثرة ولا يلزم ان يثبت الاثر الخارجي على الاثر
الذهني بل ان يكون الذهني خارجيا احققناه في موضعه بل يظهر بادنى تأمل في معنى تعقل الشيء بالكنه وايضا قد يكون وجود
واحد مصداقا لحمل معان كثيرة ومفهومات متغايرة كمفهوم العلم والقدرة والارادة والحيوة والوجوب والمتقدم والموجدية
والابداع وايضا الوجود مجعول وجاعل والماهية غير جاعلة ولا مجعولة فكذلك عقل شيء لكونه نحوا من وجوده فهو غير ماهية المعقول
ولان الوجود الخاص لا يمكن تعقله بصورة مساوية له كالماهية فاذا تعقل ذلك العقل كان تعقله بصورة غير مساوية له فاذا تقرر
هذا فظهر ان المعقولات المتضاعفة ليست كاشخاص ماهية واحدة ولا ايضا لها ماهية مشتركة كلية لان الصور العقلية بما هي
صور عقلية لا ماهية لها فضلا عن كونها واحدة مشتركة بينها انما الماهية للامور التي هذه صورها في العقل كما ان الوجودات الخارجية
صورها في الخارج لا ماهية لها نعم ان كون كليات متعددة اشخاصا لماهية واحدة مشتركة مما ليس بصحيح ولا يجوزه من له يد باسطة
في الحكمة وفي نفسه قوة منضجة للفلسفة **قوله** ان ههنا مناسبات في الحدود والضم جذر كل عدد عبارة عنها اذا ضرب في نفسه

حصل منه ذلك العدد ويسمى ذلك الجذر وحاصل ضرب العدد في نفسه ولكل عدد سواء كان صحيحا او كسرا مجردا او صحيحا مع كسر
مطلق وذلك كالعشرة مثلا كما دل عليه البرهان الهندسي وقوله اصم الجذر انما الكلام في انه هل لمثل ذلك العدد اعني اصم الجذر
حد وغير مطلق ام لا والظاهر من كلام القوم انه ليس لاصم الجذر حد في الواقع مطلقا حتى انهم قالوا ان المروي عن امير المؤمنين حكيم
العرب والعجم عليه السلام سبحان من لا يعلم الحد الا الاصم الا هو موضوع لان الممتنع لا حقيقة له حتى يكون معلوما وعلم الكيف يتعلق بالممتنعات
والحق تبعا لما خلافا لما زعموه فان المربع السطحي باعتبار المربع العددي في جميع الاحكام الحسابية فان براهين العدد والمساحة مشتركة
في المسموح كالمعدود حد والفعل بالفعل ثم لا شبهة في ان المربع الذي مساحته عشرة اذرع كان ضلعه الذي يساوي الجذر ثلثة اذرع
اذرع وكسرا غير مطلق وهو بعينه جذر العشرة لحصولها عنه بتكرير نسبته لنفسه كحصول المربع بحركة الضلع على نفسه مثلا فالشيخ
نفسه هذا فالشيخ انما عبر بمناسبة الجذر الاصم النسبة الصمية التي له الى ذلك العدد على طبق ما قرر به **قوله** واما انه هل
يجوز ان يكون للماهية المتكثرة الاشخاص كالانسان وجود قائم بذاته مجرد عن الكثرة والتشخصات الخارجية عن التصورات
العقلية الحالية في الاذهان حتى يكون في الوجود انسان عقلي لا في ذهن من الاذهان فامر سيتكلم عليه في تاني السابعة لهذا
الكتاب المعقود لانتصاص مذاهب الاقدمين في المثل والتعليميات اي تبين استحالته وسنتكلم نحن ايضا هناك حسبما افادنا
الله بعونه وقوته **قوله** فاذا قلنا الطبيعة الكلية موجودة في الاعيان اه اذا قيل الكلي الطبيعي موجود في الخارج او الماهية
المعروضة للكلية موجودة توهم اكثر الناس ان الكلي بما هو كلي موجود مع اتصاف الماهية بالكلية والوجود في حالة واحدة و
هذا كما اذا قيل الاجزاء المحمولة فيتوهم ان الجزء بما هو جزء محمول بل المراد ان الطبيعة الموجودة بوجود الاشخاص هي التي اذا جردت عن
العوارض المادية وحصلت في العقل يعرضها الكلية فالطبيعة اي الماهية الكلية اعتبارات اعتبار انها طبيعة من غير شرط
وقيد واعتبار انها من شانها ان ينتزع منها صورة عقلية واعتبار انها صورة معقولة بالفعل واعتبار انها بحيث اذا قارنت
مادة كل شخص من اشخاصها واعراضه كان ذلك الشخص مثلا انسانية زيد اذا قارنت مادة عمرو واعراضه كان عمرو وانسانية
اعتبارات اربعة والماهية بالاعتبار الاول لا ابا ان يكون في الاعيان بل الانسان بما هو انسان موجود في الاعيان بوجود الاشخاص
الخارجية وليست بحسب هذا الاعتبار كلية وكذا بالاعتبار الثاني والرابع وليست بحسبهما ايضا كلية بالفعل وهي بالاعتبار
الثالث كلية لكن لا بد ان يكون منطبعة في الاذهان عند الشيخ وعند اقلاطون وشيعته جاز وجودها بنفسها ولو جعل احد كون
الماهية اذا وجدت في الذهن عرضتها الكلية او بحيث اذا قارنت مادة شخص واعراضه كان ذلك الشخص معنى الكلية واصطلح عليه
كان له ذلك اذ لا مشاحة في الاصطلاحات فيكون الكلي بهذا المعنى موجودا في الخارج لكن الكلي بمعنى المحمول على كثيرين او المشترك
فيها غير موجود الا في العقل مجردا عن اللواحق والاعراض **قوله** واذ قد عرفت هذه الاشياء فقد سهل لنا الفرقاة معناه واضح لا حاجة
الى شرح **قوله** فصل في الفصل بين الجنس والمادة اه لما فرغ من تعريف الكلي الذاتي كالجنس للاقسام الخمسة بمعانيه الثلثة المنطقية
ومعروضاتها الطبيعية وكيفية وجود الطبائع الكلية على وجه العموم اراد ان يبحث عن انواعها الخمسة فردا فردا اعني الجنس والنوع و
الفصل والخاصة والعرض العام وذكر خواصها ونحو وجودها فشرع في الجنس اولا لتقدمه على الباقية اما على الاخيرين فظ لكونها
اقساما من عوارضه واما من عوارض ما يتقوم به من النوع واما على النوع فلكونه جزءا للنوع باعتبار واما على الفصل فلكونه مادة له بالاعتبار
المذكور وللمادة تقدم بوجه على الصورة المعينة وان كان للصورة بما هي صورة على الاطلاق تقدم بوجه اخر عليها فان قلت كيف
كان الكلي الشامل للخمسة جنسا لها والجميع انواعا له والجنس نفسه احد الخمسة فيلزم تقسيم الشيء نفسه وبغيره وايضا يلزم
ان يكون غير النوع نوعا وهو الاربعة الباقية فيكون الجنس نوعا والفصل نوعا والعرض نوعا قلنا المقسم وان كان المراد منه
معنيا فهو جنس طبيعي اذ ليس معناه معنى الجنس بل بعرضه الجنسية واما احد الاقسام الذي هو الجنس فهو جنس منطقي لحصول
التغاير بينهما وايضا لا منافاة بين كون مفهوم الجنس معروضا للنوعية وكذا مفهوم الفصل نوعا كما ان مفهوم الجزء كلي لاختلاف
الجهتين وبالجملة هذه المفهومات منطقيات بالقياس الى معروضاتها وطبيعيات بالقياس الى عوارضها فالنوعية عارضة للجميع
وهي في نفسها وبالقياس الى ما تحتها جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض عام والغرض من هذا الفصل الفرق بين اعتبارين

حاصل

حاصلين للمعنى الجنسي كالحيوان مثلا فانه جنس محمول على ما تحته من الانواع باعتبار ومادة لها باعتبار اخر **قوله** الذي
يلزمنا الان هو ان نعرف طبيعة الجنس والنوع اه كل من لفظي الجنس والنوع كان دالا بحسب اللغة على معنى اخر او معان اخرى
ثم نقل في صناعة الحكمة الى معنى منطقي والى موضوع ذلك المعنى فالجنس كان مستعملا اولا في كل ما يشترك بالنسبة اليه الكثيرون
فكان يقال لعلي عليه السلام انه جنس العلويين لانتسابهم اليه ولعمر انه جنس للمصريين والنوع كان معناه صورة الشيء فنقل
الجنس في عرف هذه الصناعة الى الكلي المقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة في جواب ما هو ونقل النوع الى الكلي المقول على كثيرين متفقين
بالحقيقة في جواب ما هو والى معنى اخر وهو هو الكلي المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو ويقال له النوع الاضافي وللاول
النوع الحقيقي والاضافي اعم من الحقيقي من وجه لكان النوع الحقيقي البسيط وقد يستعمل الجنس مكان النوع ايضا واما استعمال
كل من الجنس والنوع في معناه المنطقي والطبيعي فهل يحتاج الى تعدد وضع او نقل فظني انه ليس كذلك لان كل مفهوم كلي فقد
يراد به نفس المفهوم وقد يراد به ما صدق عليه وموضوعه فان الواحد قد يراد به نفس الواحد وقد يراد به شيء هو الواحد
وكذا الابيض فكذلك الكلي والجنس والنوع وغيرها فالقاعدة مطردة في الجميع الا ان هذه المفهومات يختص في افرادها و
موضوعاتها ايضا مفهومات كلية ومعقولات ثانوية وهذه الموضوعات معقولات اولى فهذه الالفاظ اذا
استعملها المنطقيون كان المراد نفس مفهوماتها لانهم لا يبحثون الا عن المعقولات الثانية واذا استعملها الالهيون وغيرهم من
الفلاسفة كان المراد الطبايع العامية كان الواحد والكثير والعلة والمعلول والقوة والفعل وما يجري مجراها اذا استعملت
في العلم الكلي كان المراد مفهوماتها واذا استعملت في غيره يراد بها افرادها المخصوصة لصدقها عليها فموضوع لهذا اللفظ بالذات
انما هو المفهوم وانما يستعمل في الافراد لاشتمالها عليه وصدقه عليها ولذلك قال وغرضنا الان فيما يستعمله المنطقيون
اي فيما يصدق عليه ما استعملوه من حيث هو كذلك **قوله** فنقول ان المعنى الذي يدل عليه بلفظ الجنس اه اعلم ان
المدلول عليه بلفظ الجنس او النوع او الفصل او الخاصة او العرض اعني كل واحد من الكليات الخمسة الطبيعية المحمولة على افرادها
ليس مدلولا عليه بذلك اللفظ الا بعض الاعتبارات لا بجميعها فانها باعتبار اخر مادة وموضوع وصورة وعرض غير محمول فالمعنى
الجنسي باحد الاعتبارين جنس لنوعه محمول عليه وبالاعتبار الاخر جزء مادي له ومادة لفصله والفصل باحد الاعتبارين فصل
محمول على افراد النوع المقوم به وبالاعتبار الاخر صورة لمادة النوع التي هي باعتبار اخر جنس له وجزء وعلة صورية للنوع
والنوع باحد الاعتبارين نوع محمول على اشخاصه وبالاعتبار الاخر جزء مادي لاشخاصه ومادة وموضوع لتشخصاته وكذا العرض
الخاص والعام كل منهما عرض محمول على افرادها حملا بالعرض باحد الاعتبارين وبالاعتبار الاخر عرض غير محمول على تلك الافراد
وهي موضوعات له بذلك الاعتبار لا الافراد فذكر الشيخ البيان مخصوصا بالجنس ليقاس عليه باقي الكليات المشهورة وفي
المثال الذي ذكره الاشكال فيه على المتوسطين في النظر فضلا عن المناضلين فيه وذلك لان كثيرا ما يقع الاستدلال في العلم الطبيعي
على اثبات الشكل الطبيعي والحركة الطبيعية وغيرها من الامور الطبيعية بان الجسمية طبيعية نوعية مشتركة في الاجسام الموجودة
شيء منها الكائن ثابتا في الاجسام كلها وليس كذلك فهي لطبيعة اخرى مخصوصة ثم يقال تارة اخرى ان الجسمية جنس للاجسام كلها بسيطة
كانت ومركبة فيقع الاشكال فنقول ان الجسم باعتبار لما تحته من الانواع المترتبة والمتكافية التي منها الانسان فهو جنس الانسان
مثلا لكنه ليس جنسا له بل مادة اذا اعتبر بوجه اخر من الاعتبار فيكون معنى الجسمية جنسا ومادة للانسان باعتبارين مختلفين
وانت تعلم ان الجنس محمول على النوع ومتحد في الوجود معه والمادة جزء من وجوده ويستحيل حمله عليه فلا بد ههنا من فرق والفرق
بين الجسم وقد اعتبر جنسا او بغيره وقد اعتبر مادة انما اذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انه ليس يدخل فيه معنى
غير هذا المعنى من اغتذاء او حس او نطق او مقابل لتلك المعاني فهو مادة وان اخذ لا بشرط شيء اخر ولا بشرط عدمه بل يجوز ان يكون
له مع هذا المعنى اي معنى الجوهر الطويل العريض العميق حس او تغذ او لا يكون وكذا غير هذه المعاني ولو كان الف معنى بشرط
ان يكون الجميع موجودا بوجوده فهو جنس فلهذا يصح ان يحمل هذا المعنى الثاني على المركب منه ومن غيره كما على الجزء المجرد عن غيره
ايضا خارجا او عقلا ولا يصح ان يحمل بالمعنى الاول الا على الجزء الذي هو المادة سواء كانت مركبة في الخارج من جوهرية وصورة

والجزء الطبيعي

هذه الابعاد او بسيطا لهذا ان المعنيان بوجود واحد على الاختلاف القولين وكذلك الفصل كالحساس فانه ان اخذ شيئا الحس بشرط
ان لا يكون هناك معنى اخر زائد لم يكن فصلا بل يكون صورة من صور الجسم وجزء صورى للحيوان ولبدن الانسان وان اخذ الحساس
شيئا ذا الحس من غير شرط اخر حتى يجوز ان ينضم اليه معان اخر كان فصلا وكذلك فى مثال الحيوان فان الحيوان اذا اخذ مجرد
معناه المركب من الجوهرية وقبول الابعاد والتغذى والحس لا غير فيكون ما بعد ذلك خارجا عنه لو لحقه فلا يبعد ان يكون جزء
ماديا للانسان ومادة لصورته التى هى نفسه وان اخذ جسما بالمعنى الثانى مع قوة التغذى والحس كذلك والمجموع ايضا كذلك
اى بلا شرط شئ غير هذه الامور رفعا ووضعا بل مع تجويز ان يكون غيرها داخلا فى هويته موجودا بوجوده كان الحيوان
جنسا محمولا على الكل وقوله على سبيل تجويز الحس وغير ذلك بالقياس الى الجسم ليكون محمولا بالقياس الى الحيوان فان الحس وقوة
التغذية والحركة ضرورى فى معنى الحيوان باى الوجهين اخذ كما صرح به بقوله ولكن هناك بالفعل اى بالبديهة معها قوة تغذية
وحس وحركة ضرورة اى وجوبا لا جوازا ولا ضرورة فى ان لا يكون غيرها او يكون اى لا ضرورة عند اخذ الحيوان مطلقا بلا شرط
فى ان يكون مجرد هذه المعانى الداخلة فيه التى لا ينفك عنها الحيوانية او يكون معها غيرها من نطق او فصل اخر يقابله لو كان
فعند ذلك كان جنسا هذا تقرير ما ذكره وفى كلامه فوائد منها ان المعنى الجنسى المادى اذا اخذ بحيث يكون جنسا محمولا على المجتمع
من المادة وعدة من المعانى الاخرى ولو كان المعانى ذلك مشروط بكون مجموع تلك المعانى مقوما لوجود هذه المادة وان كان خارجا
عن ماهيتها ومعناها حتى يكون المجموع موجودا بوجود واحد ليكون كلها محمولا عليه كنفس المعنى المادى الماخوذ من غير شرط والا
والا فليس كل ما فرض منضما الى شئ ماخوذا بلا شرط كان ذلك الشئ جنسا محمولا على المجموع فالسماء الماخوذ لا بشرط شئ ليست
جنسا لمجموع السماء والارض وكذا الحجر الموضوع بجنب الانسان ليس محمولا على المجموع باى وجه اخذ منها انه يعلم من كلامه
انه يمكن لماهية واحدة كالجسم اعنى الجوهر المصور بصورة الاقطار انحاء كثيرة من الوجود بعضها اكمل من بعض وفى بعضها انقص
فانقص وجودات الجسم ما تم وجوده بمجرد انه جوهر ذو ابعاد واكمل منه ما يتم وجوده به بل به وبصورة اخرى طبيعية هى مبدء حركة
وسكون كالماء والهواء فالماء جسم واحد منضم لمعنى اخر زائد على الجسمية المذكورة ولا تم وجوده بذلك المعنى الاخر فقط و
اكمل منه جسم اخر له وجود اكمل واقوى من الاولين اذ لا يتم وجوده بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثانى بل يتم بهما وبامر اخر كالنامى حتى يكون
المجموع موجودا بوجود واحد اكمل واقوى من وجود كل من الاولين وهكذا القياس اذا كان مع الجوهر والابعاد والطبيعة المحركة
والنمو حيوانا حساسا متحركا بالارادة الى ان يبلغ الى الغاية القصوى فى الوجود ومنها ان فى قوله فهو اذن محمول على المجتمع من الجسمية
التى كالمادة ومن النفس اشارة الى ان الصورة الاخيرة متضمنة للمعانى التى بينها وبين المادة وان كل حقيقة مركبة منها وحدة
طبيعية فانما تركبها من المادة والصورة الاخيرة اذ فعلية الشئ بصورته لا بمادته وان الصورة شأنها الفعلية فلا يكون مادة او
جزء مادة لشئ لان المادة شأنها القوة والاستعداد وكذا جزءها بل هو اولى بذلك فان قلت يلزم مما ذكرت ان يكون التركيب الماء
والصورة انحاء ما كالتركيب بين الجنس والفصل فما الفرق بين المركبات والبسائط الخارجية قلنا الفرق بان جنس البسائط
كاللون للسواد لا يمكن ان يكون موجودا بنفسه مفارقا عن فصله كما بين البصر فى مثاله بخلاف اجناس المركبات كما ذكرنا وتقدم
بما سبق ما فيه كفاية **وههنا دقيقة شريفة** وهى انه اذا تم وجود شئ جنسى كالجسم النامى مثلا فى موضوع بنفسه
مجردا عن فصل كالى لحقه كان بالقياس الى الفصل نوعا حقيقيا واذا تم حقيقية بحسب انحاء فصوله المقوم لماهيته وفى موضوع اخر لم يتم
بنفسه بل مع فصل كالى يقوم به كان المجموع ايضا نوعا حقيقيا فنقول وجوده هناك اشد واقوى من وجوده ههنا بما هو مادة
وذلك لان شأن المادة بما هى مادة القوة والاستعداد والنقص لا الفعلية والتمام والكمال والشئ ما لم يكن ناقصا لا يصير مادة لشئ
اخر بخلاف ما اذا كان متأكدا لوجود قويا فى ابيه وفى ذلك امثلة كثيرة الا يرى ان الجسمية الطبيعية فى الانسان المرأة من قوة التغذى
والنمو ما يتفق وجود اشخاص منها ادوم بقاء واقوى تجسما واعظم مقدارا من الجسمية التى للاجسام النامية غيرها كالاشجار والحيوانات
فجسميتها التى هى مادة وجودها منزلة مستحيلة تحتاج الى مدد من خارج يصير بدلا من جسميتها المتبدلة ثم صورتها الكمالية
موجودة شخصية تتبدل امثال مادتها التى هى جسميتها البقى نوعا لا شخصا لنقص وجودها وكذا الجسم النامى اذا تم وجوده من غير

حـ

حس وحركة ارادية كان اقوى وجودا وكمالا فقوة النامية مما اذا كان مادة لحيوان اذ ليس نمو الحيوان وتغذيه وتوليد امثاله كفضل
النباتات فان هذه الافعال التي يتفق فيها اقوى واكثر وادوم مما يتفق من الحيوان وكذا قوة الحس والحركة في الحيوان العديم النطق
قد يكون اقوى مما في بدن الانسان كله وكما علمت هذا في معنى جنس واحد بالقياس الى نوع اضافي قريب منه فقس حاله في قوة الوجود وضعفه
بالقياس الى انواع اضافية مترتبة تحته بحسب مراتب ضعفه في الوجود فالجسمية في النبات اضعف مما في الجماد والعنصر وفي الحيوان
اضعف من الاضعف وفي الانسان اضعف من جميع ما سبق وفي العقل اضعف مما في الجمال وبالجملة كلما هو اكمل صورة فهو انقص مادة
فلا يبعد ان ينتهي مراتب البشرية الى حيث يبقى صورته العقلانية بمادة مثالية من غير بدن طبيعي بل يبقى صورته العقلية تامة
كاملة بلا بدن حيواني او مثالي وقولنا تامة كاملة معناه انه يتحقق فيه جميع ما سبق من معاني المواد والصور والاجناس والفصول
موجودة بوجود واحد على وجه اعلى واشرف وادراك هذا المطلب العالي من الطيف لا يتيسر الا بقوة قدسية ونور الهي ينكشف به الحقائق
كما هي **قوله** وكذلك فافهم الحال في الحساس والناطق اه يعني كما علمت الحال في معنى الجنس كالجسم والحيوان انه باي المعنيين
مادة وبايهما جنس فافهم الحال في المعنى الفصلي انه كيف يكون باحد المعنيين جزء صوريا غير محمول وبالاخر فصلا متحد الوجود مع
الجنس والنوع قائلا ان اخذت حد الحساس نفس الحساس او شيئا ذا حس مطلقا سواء كان نفسه او غير نفسه كالجسم بشرط لا يكون ماخوذا
معه زيادة اخرى لم يكن فصلا محمولا على الحيوان او الانسان بل كان جزءه اذ ليس الحيوان مجرد هذا المعنى بلا زيادة اخرى فيكون جزءا صوريا
للحيوان بما هو حيوان وللبدن الانسان ولا يحمل عليه الحيوان ولا الجسم النامي لصيرورته ح مادة والمادة لا يحمل على الصورة كما
لا يحمل عليها المجموع منهما وكذا لا يحمل الحيوان ح على الانسان لانه مشتمل على جزء غير محمول فالضمير في قوله فكذلك فان الحيوان
غير محمول عليه راجع الى الانسان وان اخذ الحساس شيئا ذا حس لا بشرط ان لا يكون معه غيره بل يجوز ان يكون له ومعه او فيه
معان اخرى ماخوذة من الصور والمواد كنمو واغتذاء ومقدار وغير ذلك كان فصلا محمولا على المركب محمولا عليه المركب كالحيوان والانسان
ولقوله يجوز له وفيه او معه احتمالات ثلثة احدها ان يكون المراد اولا من الحساس شيئا ذا حس بان يكون منسوبا الى الحس لا الذي
جزءه الحس اعني المجموع فان المشتق كما يطلق على مجموع الصفة والموصوف كذلك يطلق على الموصوف فاذا جزء شيء اخر كنمو الاغتذاء
والنمو كان وجوده له وثانيها ان يكون المراد مسمى ذا حس ونمو واغتذاء كالحيوان فكان مثل معنى النامي والمغتذي موجودا
فيه وثالثها ان يراد منه جوهرا وجسما له صفة الحس فكان مثل النامي موجودا معه في الحيوان ومع جميع هذه التقادير لا بد
في حمله على الحيوان من ان لا يكون تلك المعاني خالية عن معنى الحسي **وههنا دقيقة** وهي ان الصورة التي باء الفصل ويق
لها الفصل الاشتقاقي كالنفس الحيوانية في مثالنا هذا ليست مما لا يحمل عليه الجنس اعني الحيوان لان الصورة تمام حقيقة المعنى
الجنسي ومقوم وجوده ووجوبه بازائه من المادة فكل ما يوجد في المادة فقد وجد في الصورة على وجه اعلى واشرف
لكن الكلام في نفس معنى الفصل الكلي كمفهوم الحساس فافهم هذا **قوله** فادنى اي معنى اخذته مما يشكل الحال في جنسيته
او ما دونه يعني اذا شككت في اي معنى اخذته من هذه الامور هل هو جنس لما اخذته منه او مادة ثم وجدته مما قد يجوز
انضمام الفصول اليه ايها كان على ان يكون منه وفيه اي على وجه يكون بعضا منه او متضمنا فيه لا ان يكون لحقه من خارج كان جنسا
لما اخذ منه كالحيوان بالقياس الى الانسان فانك اذا اخذت الحيوان ونظرت الى نفس معناه وجدته مرددا فيه مجوزا ان يكون ناطقا
او صاهلا او ناهقا على ان يكون احد هذه الامور تمام معناه متضمنا فيه لا متضمنا اليه من خارج فكان جنسا للماخوذ منه وان
ذلك المعنى او المعاني الداخلة فيه مجردا او مع بعض الفصول فقط بان يكون تمام معناه وخاتم حقيقته حتى لو انضم اليه معنى اخر
كان عرضيا له خارجا عن نفسه لم يكن من جملة معانيه لم يكن ذلك المعنى جنسا للماخوذ منه كبدن الانسان فانه جسم نام حساس ثم به
وجوده واذا اضيف اليه معنى الناطق كان خارجا عنه فهو مادة وان اخذته او اخذت معانيه موجبا تمام معنى حقيقته امكن
ان يدخل في الماخوذ منه كان نوعا واذا كنت في الاشارة الى ذلك المعنى غير متعرض لما يتم به كان جنسا ايضا فادن ذلك المعنى اذا اخذ
بشرط لا شيء اخر كان مادة واذا اخذ بشرط زيادة شيء اخر كان نوعا واذا اخذ مطلقا بلا تعرض شرط لغيره اثباتا او سلبا كان
جنسا مبهما للمعنى والوجود جميعا فالماخوذ على هذا الوجه اما ان يكون له وجود في جميع الزيادات المترادفة للفصول المتلائمة على ذلك

اجزاء ذاته داخلة في معناه **قوله** وهل يشكل فيما ذاته مركبة واما فيما ذاته بسيطة فعسى اي وجه الاشكال في القسم الاول ظاهر فان
الجزء ما يكون وجوده غير وجود الكل وغير وجود الجزء الاخر فاما الجنس فوجوده عين وجود النوع والفصل فكيف يكون الشيء الواحد مادة
وجنسا والامور المتباينة الوجود كيف يحمل بعضها على بعض فيحتاج الى بيان وتحقيق يرفع به الاشكال واما الذي ذاته بسيطة فليس
فيه اشكال اذ العقل ربما يميز من غير وفي المعاني التي تضمنها هذه الاعتبارات الثلثة فان الموجود البسيط كالسواد قد يتضمن معاني ومفهومات
بعضها اعم من بعض كلها موجود بوجود واحد كالكيفية واللونية والقابضية للبصر فللعقل ان يلاحظ بعضها دون بعض او مع
شرط بعض ولا يشترط فاذا اعتبر بعضها كاللون جنسا او مادة او نوعا والبعض الاخر كالقابض فصلا او صورة او نوعا لم يلزم
ان يكون جنسه متميزا عن فصله في الوجود ولا مادته عن صورته بل بمجرد الاعتبار الذهني فنقول في كيفية الحال في المركب بحيث يندفع
هذا الاشكال ان الجسمية مثلا انما يكون جزء الانسان اذا اريد بها معنى غير ما اريد بالجسمية التي هي جنس له وكذلك الجسمية التي له
او فيه قبل الحيوانية التي له او فيه او قبل الحيوانية مطلقا اذ الاخذ الجسم بمعنى لا يحمل عليه اي بمعنى المادة لا بمعنى الجنس او النوع مما يحمل
عليه واما الجسمية التي اخذت ووضعت بحيث يجوز ان يتضمن كل معنى من المعاني المقرونة بالجسم بالمعنى الاول بعد ان يجب فيها
ان يتضمن الابعاد فهو جنس فلهذا المعنى الجنسي افراد وانحاء مختلفة من الوجود كانواع الجمادات والنباتات والحيوانات فاذا وجد
في الانسان متخالبة وجودا بوجوده اي وجود الجسم النوعي يكون متضمنا الجسمية بالمعنى الاول في الانسان قبله وقبل الحيوانية
فيه وايضا صار الجسم ههنا متضمنا للحيوانية وجوبا بعد ان كانت الحيوانية متضمنة له جوازا او وجوبا عند ما كان المنظور
اليه حال الجسم بالمعنى الجنسي فانه كما جاز ان يكون منفردا الوجود جاز ان يكون جزء الشيء فجاز ان يتضمنه شيء اخر وان كان ذلك
الشيء بحسب نفسه مما وجب تضمنه اياه بوجه اخر فمعنى الحيوانية جزء الجسم بوجه والجسم بوجه اخر جزء للحيوانية وهو بوجه اخر عين
كل منهما **قوله** ثم الجسم المطلق ليس بمعنى المادة انما وجوده واجتماعه يريد ان الجسم من حيث هو جسم بلا شرط وقيد
وجودي او عدمي امر مبهم لا وجود له في الخارج ولا في الذهن الا بوجود قيد يحصله فان الشيء ما لم يتعين لم يوجد فوجوده منفردا
او مجتمعا انما يحصل بوجود انواعه وكل ما يوضع تحته من الانواع والاشخاص فهي اسباب وجوده او اسباب لاسباب وجوده وليس
هو سببا لوجودها وان كان بوجه جزءا لمعانيها او جزءا لحدودها ولا منافاة بين الجزئية في المعنى والحد لشيء وبين التابعية له في الوجود
فالاصل في الموجودية الاشخاص ثم الانواع ثم الاجناس كما مر من ان اشخاص الجواهر بالنسبة الى الجواهر في المرتبة الاولى من الجوهرية
وانواعها بالنسبة الى الجواهر في المرتبة الثانية واجناسها في الثالثة ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل النوعية قبلية بالذات
او بالزمان لم يكن جنسا بل مادة اذ لا تحصل للجنس في نفسه الا بالنوع بل بالشخص ايضا بل وجود تلك الجسمية التي بمعنى الجنس التي
للنوع هو بعينه وجود النوع لا غير وكذلك حكم الجسمية بالقياس الى النوع الذي لها في العقل فلا يمكن للعقل ان يضع في شيء من الانواع
الجسمية الطبيعية الجنسية وجودا يحصل اولا ثم ينضم اليه شيء اخر كالفصل حتى يحدث منهما جسم نوعي كالحيوان في العقل اذ لو فعل ذلك لكان
النوع مركبا من جسم ومثل مغاير له في الوجود العقلي فلم يكن ذلك الجسم الذي فرض جنسا محمولا عليه في العقل اذ الجزء لا يحمل على المركب
وقد فرض انه جنس محمول هف فظهر ان لا فرق بين العقل والخارج في ان لا وجود للجنس قبل نوعه المتقوم به مهيته بل لا يحدث الطبيعة
الجنسية التي لنوع من الانواع خارجا وعقلا الا اذا احدث ذلك النوع بتمامه وذلك انما يكون بوجود فصله ولا يكون الفصل خارجا
عن وجود الجنس ومنضما اليه بل منضما فيه ولا ايضا عن معناه من جهة التي اشير اليها من ان الجنس طبيعة مبهمة اذا تعين لها فصل من الفصول
لم يتعين على انه شيء اضيف اليها من خارج بل على انه داخل في جملة معناه **قوله** وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلي بل حكم
كل كلي من حيث هو كلي له يعني ان هذا الفرق الذي في الطبيعة الجنسية بين كونها جزء غير محمول وبين كونها جنسا لا يقتصر في الجنس
بل يجري مثل هذا الفرق في كل كلي من حيث هو كلي فان الكلي بما هو كلي سواء كان جنسا او فصلا او نوعا او عرضا طبيعة مبهمة قابلة
لانحاء من التحصلات الا ان المعنى الغير المحمول لا يسمى في غيره مادة ولا المعنى المحمول جنسا بل قد يسميان صورة وفصلا او غير هذين
الاسمين **قوله** فبين من هذا ان الجسم اذا اخذ اه اعلم ان الجنس الطبيعي بما هو جنس طبيعي كما انه ناقص الوجود غير مستقل فكذلك
ناقص المهية غير تام المعنى في العقل بعد وان كان مشتملا على اجزاء وفصول مقومة له كالحيوان بما هو حيوان اذا اخذ جنسا

فانه مع اشتماله على الجسم النامي والحساس فهو بعد لا يدري اي حيوان هو وعلى اي صورة عقلية او خارجية يحصل ويقوم وعلى كم صورة
ينضم اليه واحدة بعد واحدة ثم معناه سيما الجنس البعيد كالجسم فان النفس تطلب تحصيل معناه لانه لم يتقرر بعد عندها شيء محصل
بالفعل هو الجسم وكذلك في اجناس الاعراض كاللون مثلا فانه اذا خطر معناه في الذهن فالنفس لا تقنع في ادراك اللون لا تدري انه
سواد او بياض او حمرة او غيرها بل لا يمكن الاشارة العقلية الى شيء متقرر بالقوة غير تام الصورة بالفعل بل تطلب في معنى اللون زيادة
حتى يتقرر عندها اللون بالفعل غير متردد المعنى والتقرر بخلاف النوع فانه تام المعنى لم يبق ما يطلب في تحصيله الا الاشارة الى هويته
الشخصية باحدى الحواس ان كان محسوسا قابلا للاشارة الحسية والا فالحضور العقلي واما طبيعة الجنس فبقي فيه مطلبان
مطلب اي شيء في ذاته ومطلب الاشارة فاذا طلب النفس الاشارة اليها فقد فعلت الواجب الذي يجب ان يقنع في تحصيل معناها وذلك
بعد ما طلب تمام معناها وكمال ماهيتها فالنفس تطلب تحصيل تمام المعنى والماهية قبل طلب الاشارة اليها فكانت النفس عند ادراكها المعنى
الجنسي قبل تحصيل تمام معناها اقل استعدادا لطلب الاشارة واذا حصلت تلك صار استعدادها لطلب الاشارة اكثر فتهيأت
النفس لان تفرضه اي مشار اليه واي شخص شاءت وارادت وذلك انما يكون بعد ان ينضاف الى الجنس كاللون في مثالنا معان
اخر بعد اللونية وقبل الاشارة الحسية على قدر بعده عن النوعية وقربه والاجناس متفاوتة في هذا فليس معنى الجوهرية كمعنى الحيوانية
في الحاجة الى انضمام المعاني وبالجملة فليست النفس تشير الى اللون وهو لون فقط او يجعله قبل ان يزيد عليه معنى آخر شيئا مشارا
اليه انه هذا اللون في هذه المادة وذلك الشيء ليس الا لونا فقط بل لا بد ان يجعله اولا سوادا مثلا بانضمام معنى قبض البصر او بياضا او
نوعا او غيرهما حتى يصح الاشارة **قوله** وقد يخصص بامور عرضية عرضت من خارج يجوز ان يتوهم هو بعينه باقيا اه يريد
الفرق بين مصنفات الاجناس ومنوعاته فان الجنس كما تخصص بامور فصلية ذاتية كذلك تخصص بامور فصلية عرضية والفرق بينهما
ان المقسمات التي من القبيل الاول اذا تبدل بعضها الى بعض يتبدل ما يقبله جوابا هو عن الشيء ولم يبق واحدا بالعدد بخلاف
التي من القبيل الثاني فانه يجوز ان يتوهم الجنس باقيا واحدا بالعدد بعينه بعد تحصله نوعا باحد الفصول الذاتية مع تبدل بعض
هذه العوارض ببعض ومع زوالها واحدا بعد واحد بل مع زوالها بالكلية كما يكون في مخصصات المعنى النوعي فانه يجوز
زوالها وتبدلها مع بقاء الطبيعة النوعية واحدة بالشخص **قوله** وكذلك في المقدار في او الكيفية او غيرها وكذلك في الجسم
الذي نحن بسبيله ليس يمكن اه اي كذلك الحكم في كل طبيعة جنسية من مقولة كانت سواء كانت نفس المقولة او جنسا تحتها في انها مهية
ناقصة لا يقنع العقل الا بطلب معنى آخر لها يصير بانضمام اليها معنى محصلا لم يبق معه الا طلب الاشارة اليه فالمقدار مثلا يعني الكم
القار المنقسم الى الاجزاء المتفقة في المهية طبيعة ناقصة غير متحصلة بالفعل الا بان يضاف اليها انه منقسم في جهة واحدة
ليكون خطا او في جهتين فقط ليصير سطحا او في جهات ليحصل جسما وكذلك مقولة الكيف او جنس تحتها وكذا جنس غيرها من الاين
والوضع ومتى والفعل والانفعال وكذلك الجسم المطلق الذي كان الكلام اولا في سبيله من جهة المثال فليس يمكن ان يجعله العقل
قابلا لطلب الاشارة اليه واقتصر في ذلك على كونه جوهرا طويلا عريضا عميقا محتملا لغيره منضما الى شيء اتفق ان يكون
ولم يتحدد له العلم بعد بانه اي شيء من هذه الاشياء التي تضمنها او لا يضمنها حتى يصير نوعا مطلوبا بالاشارة فان المعنى المتمم الجنسي
لا يمكن طلب الاشارة اليه الا بعد ان يلحق به معان اخرى سواء كانت من الامور التي يتضمنها الجنس او غيرها **قوله** فان قال
قائل فيمكنا اه لما ذكر ان المعنى الجنسي لا يمكن ان يجعله العقل مشارا اليه الا بعد ان يجمع معه امورا اخرى حتى يصير امرا معينا فربما
يستشعر من هذا الكلام ان المانع للجنس من التحصل النوعي لما كان مجرد العموم والابهام فيتوهم من ذلك ان اي شيء يقع
بينه وبينها الاجتماع على اي نحو كان يحصل من اجتماعهما طبيعة نوعية واقعة تحت ذلك الجنس فالشيخ نبه على انه ليس الامر
كذلك بل لا بد من اجتماع امور مخصوصة مناسبة يتضمنها الجنس على ترتيب مخصوص حتى يحصل من اجتماعها نوع مخصوص
تحت ذلك الجنس الا انه ليس الكلام ههنا في تعيين ذلك وفي الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها بل الكلام ههنا في الفرق بين
الجنس والمادة وليس اذا كان المطلوبان الفرق بين امرين يوجب ان يتضمن الكلام بيان ساير الاحوال لهما او لاحدهما وهذا الفرق
هو ان الجنس ما هو جنس لا يتم معناه الا بان ينضاف الى معناه معان اخرى بخلاف المادة اما ان المعاني التي بها يتم الجنس و

ويصير نوعا من اى الاشياء يكون وكيف اجتماعها مع الجنس ليجعله نوعا فليس ذلك مطلوبا فى هذا الفصل فنريد ان نبين ان طبيعة
الجنس الذى هو الجسم فى مثالنا جوهر يحتمل فيه عند العقل ان يكون مصداقا لحمل اشياء كثيرة مجتمعة متحدة معه بالوجود على ان يكون
وجود جملتها يصدق عليه القابل للابعاد ويحتمل ان لا يكون متحدة معه ولا يكون فيه هذا الاجتماع لكن على اى الوجهين يجب ان يكون
جوهرا ذا طول وعرض وعمق فيكون تضمن الجنس الجوهرية وقبول الابعاد على سبيل الضرورة والوجوب وتضمنه لسائر المعانى
على سبيل الجواز والاجتماع وان لم يكن تلك المعانى بحسب نفس الامر الا الاشياء معلومة الشرائط فان لكون الاشياء فصولا للاجناس
شرائط معينة معلومة وكذا فصول الجنس الذى هو الجسم التى يصير بها انواعا لا يكون الا ما يتحقق فيه شروط كون الشئ فصلا وتلك
الشروط قوانين معلومة مضبوطة وان كانت مهيات تلك الفصول مجهولة بعد الى ان يعلم بالبرهان وجودها وليس شئ من هذين
المطلبين اى معرفة شرائط الفصول بما هو فصول ومعرفة ذواتها ووجوداتها من مطالب هذا الفصل كما علمت ولهذا قال الى
هذا الحد يتكلم فى هذا الفصل وجعل بيان تلك الشرائط فى الفصل الآتى **قوله** فصل فى كيفية دخول معان الخارجية على الجنس
على طبيعة الجنس اه لما علمت ان المعانى التى يحتملها الجنس وتدخل على الجنس ويجعله طبيعة محصلة ليست فى الواقع اى معان تفق
ان تجتمع مع الجنس بل معان مخصوصة فلا بد ههنا من قوانين وشروط معلومة يعلم بها الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها فهذا
الفصل معقود لبيان تلك الشروط فليتكلم الآن فى الاشياء التى يجوز اجتماعها يريد بيان اشياء التى يمكن اجتماعها فى ذلك الجنس
وطبيعتها النوعية وهى الاشياء التى يتوقف عليها مهية الجنس من حيث تحصلها النوعى فى نفس الامر وان لم يتوقف عليها بحسب حدها
الجنسى وفى الاعتبار الذى تكون به مادة فههنا مقامان احدهما معرفة القوانين التى بها تعرف الامور المحصلة للجنس الجاعلة اياه نوعا التى
يجب ان تجوزها ويتضمنها طبيعة النوعية وبها يمتاز الفصول المقسمة للجنس انواعا عما ليس كذلك وان وقع بها تقسيم ايضا على طبق تقسيم
الفصول او على نحو آخر والثانى معرفة تلك الامور وتمييزها وحقايقها فاما اذا فرضنا جسما مشتملا على البياض على الوجه المذكور من
كون الجسم ماخوذا على الاعتبار الذى يكون به جنسا محمولا فحصل من ذلك جوهر قابل للابعاد ابيض لم يصر به طبيعة نوعية من الجسم
بل مفهوما منتزعا منه وكذا اذا قسمنا الحيوان الى ذكر وانثى لم يكن القسمة محصلة للانواع بل انما يحصل التحصيل النوعى وكذا التنويع
بامور اخرى وايضا قد يجتمع فى فرد من الحيوان الشخصى امور كثيرة من مقولات اخرى عرضية بل كل من مقولة يحمل على جملتها انه حيوان ويكون
ويكون حيوانا مشارا اليه وظاهر ان الجميع ليس مما يدخل فى تقومه النوعى بل الشخصى ايضا فلا بد ان يعرف الفرق بين الفصول الذاتية والصفات العرضية
ويعرف ان ليس كل ما جعل الشئ بحال منوعا له **قوله** فنقول اولا ليس يلزمنا ان نكلف اثبات خاصية فصل كل جنس اه لما ذكر ان
ههنا مطلوبين احدهما معرفة شرائط الفصول وضوابطها على الاجمال والثانى معرفة حقايقها بخصوصها اراد ان يذكر انه هل
يجب علينا او هل فى مقدورنا الاطلاع على كل واحد من المطلوبين بسهولة او عسر اولا والحق ان الثانى ممتنع والاول ممكن لكن
التطبيق قد يعسر وقد لا يعسر فقال ليس يجب علينا ان نكلف انفسنا على العلم بالثانى وهو العلم بخصوصية فصل كل جنس ولا كل فصول جنس
واحد لان ذلك خارج عن وسعنا اذ ليس فى وسعنا معرفة حقايق الانواع كلها وانما الذى نقدر عليه المطلب الاول وهو معرفة القوانين
والشروط التى هى للفصول ولكن مع ذلك كثيرا ما يقع الجهل بتطبيق تلك القوانين على الامور المعقولة الواقعة فى تخصيص الاجناس
فانا اذا نظرنا فى معنى مخصص لجنس هل هو مما يصدق عليه او يتحقق له قانون الفصل وشرطه ام لا فربما جهلناه وشككنا وذلك يقع
فى كثير من المعانى وربما علمناه وذلك فى بعضها **قوله** فنقول ان المعنى العام اذا انضاف اليه طبيعة فيجب اولا شئ اه اعلم ان شرائط
الفصل وقوانين معرفته عشرة الاول يجب ان يكون مقسما للجنس والا لم يكن فصلا له ولا يحصل بانضمامه اليه نوعا مخصوصا لان التقسيم
عبارة عن ضم قيود متخالفة الى معنى عام ليحصل بانضمام كل منها اليه قسما مخصوصا واشار اليه بقوله فيجب اولا شئ ان يكون بسيطا على
سبيل القسمة حتى يرتد الى النوعية الثانى ان يكون القسمة لازمة اذ لو لم يكن لازمة كتقسيم الشئ الى المتحرك والساكن او اللا متحرك لم يكن
الانضمام فصلا منوعة بل اعراضا خارجة ومعنى القسمة اللازمة ان يكون القيد الخاص لازما للقسم الخاص والقسمة الخاصة به من القسم
وانما وقع هذا الشرط فى كون الشئ فصلا لان شان العرض الغير اللازم لموضوعه ان يجوز تبدله عن الموضوع الى مقابله ويكون هو بعينه
باقيا بالعدد فالمتحرك مثلا قد يصير غير متحرك وغير المتحرك متحركا والجسم باق بالعدد وكذا تقسيم الحيوان الى الاسود واللا اسود

فيمكن صيرورة الحيوان الاسود ابيض او بالعكس والحيوان هو بعينه في ضمن ذلك في الفصل فلا يكون الفصول الامعاني لا تقبل
واليه الاشارة بقوله وان يكون القسم مستحيل ان ينقلب الى قوله وبعد ذلك الثالث ان لا يكون القسم عارضا للجنس بسبب امر اعم او اخص
فانه ان كان عارضا بسبب شيء اعم مثل ان يقال الحيوان منه ابيض ومنه اسود والانسان منه ذكر ومنه انثى فليس من ذلك من فصول المقسم بل الحيوان
اما صار ابيض او اسود لا من حيث قائم بالفعل موضوع لهذا العوارض لا من حيث تام فضلا عن كونه حيوانا والانسان انما صار ذكرا او انثى
لاجل انه حيوان واليه الاشارة بقوله وبعد ذلك فيجب ان يكون الموجب من القسمين او كلاهما ليسا عارضين له بسبب شيء قبله ولو
المراد من الموجب من القسمين هو القسم الوجودي فانما ذلك لاجل الخلاف الواقع في ان الامر العدمي هل يجوز ان يكون فصلا او لا
ولما لم يكن ههنا موضع بيان لاجل الكلام على وجه التزيد ونحن سنحقق القول فيه عند قرب الرابع انه لا يكون لاحقا للجنس بسبب شيء
اخص منه فان ذلك ليس فصلا قريبا لهذا الجنس بل اما ان كان لازما من لوازم فصله واما ان كان فصلا بعيدا مثال اللازم ما اذا
قيل الجوهر اما ان يكون قابلا للمشي او لا يكون فان قابلية المشي عرضت لجوهر الجوهر بسبب شيء اخر هو الفصل وهو الحساسية
وكذا المقابل انما يعرض للجوهر بسبب فصل اخر يقابله وهو كونه غير حساس ومثال الفصل البعيد ان يقال الجوهر اما الجسم اما
ناطق او غير ناطق فان الجوهر بما هو جوهر وكذا الجسم بما هو جسم غير مستعد لذلك بل يحتاج ان يكون ذا نفس حتى يصير ناطقا
او قسيمه والى هذا اشار بقوله وقد يجوز ان يكون بعض ما لا يعرض او لا فصولا الى اخره الخامس ان القسمة اللازمة التي يقسم بها معروض
يجب ان لا يكون بواسطة امر اخر مطلقا فانها اذا عرضت له لا لذاته بل لامر اخر سواء كان مساويا او لا جاز ان لا يكون المقسمات بها فصولا
كقسمة الجوهر الى المتحيز وغير المتحيز او الى قابل الحركة وغير قابل الحركة فالقابل للحركة لا يلحق الجوهر اولا وبالذات بل بعد ان يصير ذا نفس
اليه اشار بقوله ويتضمن طبيعة الجنس ان يكون له ذلك المعنى اولا الى قوله وقد يجوز واعلم ان القسمة اللازمة التي لا يكون بسبب امر اخر
لا اعم ولا اخص ولا غيرهما فلا يكون بفصول كالذكورة للحيوان فان القسمة بها اولية وان كانت الاقسام ليست اولية ويدل عليه امور
اربعة احدها انه يمكن لنا ان نتوهم حيوانا موجودا بالفعل لا ذكرا ولا انثى والفصل لا يكون كذلك لانه لا يمكن ان يكون الحيوان مثلا لا
ناطقا ولا اعجميا واللون لا اسود ولا ابيض وثانيها ان الذكر انما صار ذكرا بحرارة عرضت لمزاجها في ابتداء تكونه ولو قدرنا انه عرضت له
برودة صار انثى والفصول بازاء الصور لا بازاء المؤلف لكن الذكورة او الانوثة انما عرضت من جهة المادة فان بدلت تلك الحرارة كان
ذلك الشخص بعينه انثى والفصل لا يكون كذلك لان الحيوان الذي صار انسانا يستحيل ان يعرض له عارض اخر يصيره فرسا فلا يمنع
انفعالات المادة من حصول صور للجنس ومهيته ولا ايضا يمنع ان يقع للجنس القسمة والافتراق من جهة الصور بالفصول اذ الصور علل
مقتضية للمواد دون العكس لان شأن المواد الانفعال والتأثر لا الاقتضاء والمنع فليس طرو هذه القسمة من الفصول بل من
العوارض اللازمة فانفعال المادة بالحرارة حتى صارت ذكرا او بالبرودة حتى صارت انثى لا يمنع الصورة اعني النفس ههنا ان يكون
على اي فصل كان من فصول الحيوان من جهة صورته ولهذا نرى قد يكون الذكر حيوانا ناطقا وقد يكون غير ناطق فرسا او حمارا او
بقرا او غير ذلك فلم الذكورة او الانوثة مؤثرة في تنويع الجنس الحيواني وثالثها ان الذكورة والانوثة الا في المتناسل والتناسل
بعد الحيوة فالانثى انما يعتبر بعد الحيوة فلا يكون مقومة لجوهر الحي ورابعها ان الانسان الذكر هو ناطق وذكر ليس احدا الوصفين
بواسطة الاخر فانه قد يوجد انسان غير ذكر وذكر غير انسان فالوصفان اذا في درجة واحدة فاما ان يكون كل منهما فصلا وهو مح
لاستحالة ان يكون للنوع الواحد مقومان كما سنعلم واما ان يكون الفصل احدهما لكن الناطق فصل بالاتفاق فالذكورة لا يكون
فصلا السادس ان لا يكون الفصل امرا عدميا لانه سبب وجود حصة النوع من الجنس والعدم لا يكون علة فضلا عن كونه علة لوجود بل يجب ان
يكون الفصل اقوى وجودا ومحصلا من الجنس فان قيل ليس الحيوان انقسم الى الناطق ولا ناطق كان اللاناطق ايضا فصلا كالناطق قلنا
لا يلزم ان يكون اللاناطق فصلا وان وقع به التقسيم وصار مقابلا للناطق الذي هو الفصل والذي يقال ان الفصل يجب ان يكون مقسما
للجنس ليس يلزمه ان يكون كل ما وقع به التقسيم وحصل به قسم مقابل للاول فصلا ولا ان يكون القسم الثاني نوعا مقابلا
للاول فان الفصل كمال صوري حصل للجنس وصار به نوعا طبيعيا ولا يلزم ان يكون اذا حصلت للجنس كمالية زائدة في بعض المواد فلا بد
ان يحصل له في مادة اخرى كمال اخر زائد عليه بل قد يحصل وقد لا يحصل فان الجسم مثلا قد يتم وجوده بان يكون له مع الجسمية صورة نوعية

بها يكون احد العناصر وقد يزداد كمالا ولا يقتصر نحو وجوده على هذه المرتبة بل يتم وجوده ونوعيته بان يكون صورة كمالية فوق
هذه بان يكون حافظة له عن التفرق والتشابه هو له كصور الجمادات ثم قد يزداد على هذا فيكون صورته نفسانيا فيعمل افاعيل
اخرى كالتغذية والتوليد ثم يزداد فيكون لا يتم وجوده الا بان يكون صورته نفسا حيوانيا ذات حس وارادة وهكذا يتدرج الكمالات
وترقى الدرجات الى الغاية القصوى والمقصد الاعلى وليس الامر كما ظن ان ازدياد الكمالات يتعاقب الفصول والصور على مادة واحدة
واجتماعها فيها فزعم الجمهور ان في الانسان صور نوعية متعددة بان فيه صورة جرمية واخرى عنصرية واخرى جمادية واخرى نباتية
واخرى حيوانية واخرى ناطقة عقلية وذلك باطل بل صورة النوع الاشرف صورة واحدة مشتملة على المعاني التي وجدت في جميع الانواع
والصور التي دونها في الشرف والكمال وايضا لا يلزم كما مر ذكره ان يكون بازاء كل كمال صوري كمال صوري اخرى وبازاء كل فصل فصل
مقابل وان وجب بمقتضى القسمة تقابلا بل غير فصلي كقسمة الجسم الى النامي وغير النامي وقسمة الجسم النامي الى الحساس وغير الحساس
وقسمة الحيوان الى الناطق واللاناطق السابع يمتنع ان يكون لنوع واحد اكثر من فصل واحد في درجة واحدة لاستحالة ان يكون لهم
واحد علتان مستقلتان فان قيل اليس للجنس واحد فصلان بل فصول منقسمة مقومة لوجوده في درجة واحدة قلنا الجنس طبيعة
ما فصلته بقسمة فجاز ان يكون له مقومات مختلفة فليس لكل حصة له من نوعه الا فصل واحد وكلامنا في الفصل المقوم للماهية فان قيل
اليس ماهية الحيوان فصلان مقومان لها في درجة واحدة وهما الحساس والمحرك بالارادة قلنا سيجيء في كلام المتن نعم بانهما ليسا
بفصلين حقيقيين بل هما علامتان لازمتان لما هو الفصل بالحقيقة الثامن يجوز ان يكون لماهية واحدة فصول مترتبة لصحة ان
يكون الشيء واحدا علل مترتبة ولكن لا يجوز ان يكون كل واحد من تلك الفصول بازاء صورة اخرى في الخارج حتى يكون لوجود واحد
صور مثلا حقيقة لان الصورة كما علمت هي تمامية الشيء وفعلية ذاته فلا يمكن ان يصير مادة او جزء مادة بل يجب ان يكون صورة النوع
مشتملة على معاني الاجناس والفصول البعيدة والقريبة كما سيظهر التاسع لما ثبت ان الجنس محتاج في وجوده الى الفصل استحال ان يحتاج
الفصل اليه لاستحالة الدور بلا بد ان يكون غنيا عن الجنس لكن فيهما اشكال وهو انه كلما كان الشيء حالا في الشيء كان محتاجا اليه
ضرورة احتياج الحال الى المحل فان الفصل المقسم للجنس المقوم للنوع لا بد ان يحتاج الى الجنس والمقدر خلافه لاستلزامه للدور
وهذا الاشكال ليس بوارد في جعل النفس الناطقة فصلا للحيوان وكذا لا اشكال في جعل النفوس الحيوانية فصولا للجسم النامي
على ما حققناه من كونها مجردة عن الابدان الطبيعية وان لم يتجرد عن الاشباح المثالية والابدان البرزخية وانما الاشكال في غير
هاتين النفسين عندنا وغير الناطقة عند القوم كقوة النمو وامثالها اذا جعلت فصولا للاجسام وكذا القول في نفوس الحيوانات
اذا كانت جسمانية كما راه القوم فان هذا اذا كانت احوالا للاجسام كانت مفتقرة الى حصصها الجنسية ضرورة تقدم المحل على الحال
وافتقار الحال الى المحل والمتقدم بالوجود على الشيء استحال ان يكون معلولا له وقد تصدى بعض الافاضل لدفعه وتحل الاجوبة
لا يسمن ولا يغني وذلك مما يتعسر الا لمن وفق لمعرفة اصول حكمية علمه الله اياها من فضله ورحمته وعلمه ما لم يكن يعلم وكان
فضل الله عليه عظيما العاشر انه يظهر مما قررناه ان الفصل الاخير هو العلة الاولى للذي قبله من الفصل وتوسطه لما قبله وهكذا
على الترتيب مثلا الناطقية علة للحساسية وهي علة للنمو وهي للجسمية وهي علة للجوهرية فالفصل الاخير هو العلة الاولى والجنس
العالي هو المعلول الاخير والمراتب التي بينهما امور متوسطة كل منها علة للعام الذي فوقه ومعلول للخاص الذي تحته وذلك يوجب
تساوي المقومات المترتبة والاجناس المتصاعدة والانواع المتنازلة فالحقيقة الواحدة يستحيل تقويمها باجزاء غير متناهية وايضا
كل ممكن لا بد من صحة الاشارة اليها وما لا نهاية له يستحيل استحضاره على التفصيل في الذهن فيستحيل تصوره والعلم به وليس الامر
كذلك وقد لنرجع الى متن الكتاب وشرحه وليس يخفى ما اردنا ان نفرق بين الفصول والخواص القاسمة ان نقول ان الذي عرض
من جهة ما ذكر في الوجوه المذكورة في ان الذكورة والانوثة ليستا من الفصول انما عارضتان من جهة المادة لا من جهة الصورة
او الذي يعرض من جهة المادة لا يكون فصلا وفي ذلك مظنة ان الفرق بين الفصول الذاتية والمقسمات العرضية بما يحصل بمجرد ان الفصل هو الذي يعرض من جهة الصورة
او لو ان يبين ان ذلك ليس مناط الفرق والذي ذكر سابقا كان المراد به ان العارض من جهة المادة ليس يجب ان يكون فصلا اي لا يحصل
العلم بكون العارض فصلا من هذا الطريق لا انه يجزم العقل بان ذلك ليس بفصل فان كون الشيء عاديا وغير عادي من عوارض المادة وقسمة

الجسم الى المتغذى وغير المتغذى فتمتاز بالفصول لانه يستحيل وجود جسم لا يكون متغذيا او لا غير متغذ وايضا لم يجد شيئا من افراد احدهما
داخلا فى افراد الاخر من انواع الجسم بخلاف الذكر والانثى لما مر ان الذكر يكون انسانا وغير انسان وكذا الانثى والانسان يكون ذكرا او
انثى وكذا غير الانسان واعلم ان الحق ان الذى ليس بعارض من جهة الصورة بل من جهة المادة فهو ليس بفصل البتة اذ الفصل بازاء
الصورة فهو اما نفسها بحسب المعنى او لازما من لوازمها الذاتية المساوية له فالذى هو من العوارض الانفعالية اللاحقة بالمادة
لا من جهة الصورة بالذات فهو ليس بفصل لا محالة واما المتغذى وغير المتغذى ان اريد به الصورة التى شأنها التغذية فهو فصل
وان اريد انفعال المادة وتغذيها فذلك ليس بفصل لكن كثيرا ما يشتبه الحال ويختلط الفعل بالانفعال واللوازم الصورية بالعوارض
المادية فيقع الاحتياج فى معرفة الفصل الى تحقيق شرايط اخرى ولذا قال على ان المعنى وهو ملازمتها به يقع القسمة المقسوم وان كان
من شرايط الفصل فقد يكون فى غير الفصل اذ لما الخرج الذكورة والانوثة عن كونهما او كون احدهما فصلا بعدم لزومه لما يقسم بخلاف
المتغذى وغير المتغذى حيث لا يتعدى احدهما نوعه الذى يقسم اراد ان يشير الى ان مجرد هذا اللزوم غير كاف فى كون الشئ القاسم فصلا
يعنى كون القسمة بالقيود اللازمة لما يقسم به وان كان شرطا من شروط الفصل التى لا يتحقق بدونها لكن قد يوجد هذا الشرط فى غير
الفصل ايضا من العوارض اللازمة للانواع اذ قد يوجد لنوع واحد اصناف او حقيقة صنف غير فصل لكنها لازمة له لا يتعداه الى غيره كقسمة
الجوهر الى قابل الحركة والى غيره وقسمة الحيوان الى قابل صنعة الكتابة والى غيره وذلك اذا كان من لوازم الفصل فان قبول الحركة لا يفصل
عن الجوهر القابل لها لكنه ليس بفصل له بل هو من لوازم فصله الذى هو كونه ذا طول وعرض وعمق وكذلك قبول الكتابة لازم
للناطق الذى هو فصل الانسان فظهر انه من القسمات اللازمة ما لا يكون فصولا **قوله** ونرجع فنقول وانت تعلم ان المادة
اذا كانت تتحرك الى قبول حقيقة صورة اى يريد بيان السبب اللمى فى كون بعض المعانى فصولا للانواع وبعضها عوارض لازمة او غيرها
وتحقيق ان الغاية الاصلية فى استحالات المواد الكونية واستعدادتها هى وجود الصور التى يطابقها الفصول على حسب ما يقتضيه
اتساق الازل بمقتضى عنايته واما غيرها من الصفات والاعراض اللازمة فهى ليست من الغايات الاصلية بل هى من الامور الاتفاقية
التى وقعت من مصادمات الاسباب الطبيعية بعضها لبعض فذكر ان المادة اذا تحركت بالطبع نحو قبول صورة الحقيقة اذ المتحرك لا
يتحرك بالطبع الا الى ما هو كمال صورى حقيقى لها فقد يعرض لها عند الحركة امور غير داخلة فيما هى متوجهة نحوها كاحوال
الامزجة وغيرها مما لا يمكن ضبطه فيختلف بها حال المادة فى افعال واحوال يصدر عنها او يقبلها لا من جهة الصورة الحسية
التى كانت عليها فى ابتداء الحركة ولا من جهة الصورة الفصلية التى فى انتهاء الحركة فان مادة الشجرة او نطفة الحيوان اذا توجهت
نحو الغاية المطلوبة وهى الصورة النامية او الحيوانية وكان الحاصل لها عند الحركة صورة جنس النبات او الحيوان اعنى الجسمية
الطبيعية العنصرية او الجمادية فربما عرضت المادة حالات نفاقية لا دخل لها من طلب الغاية بل ربما يعوقها عنها وربما يصرفها
الى جهة اخرى وربما يفسدها كالبرد الشديد او حر الشديد وربما يقع لها اختلافات لا فى نفس الغاية المطلوبة بل فى امور اخرى
مناسبة للغاية ضربا من المناسبة او غير مناسبة بل خارجة عنها خروجا كثيرا فيختلف بها الغاية التى هى الصور الفصلية فانها
قد يختلف فى انحاء من الكم والكيف وغيرهما مما لا دخل لها فى حقايق الفصول وكل ما يلحق المادة من هذه الجهات التى لا مدخل لها فى حصول
الغاية المطلوبة وان كان من اللوازم المستمرة الوجود الى حصول الغاية اعنى الصورة الباقية معها فليس ذلك من الفصول لان الفصل
اما كمال اخير او واسطة الى الكمال بعد كمال ما الذكورة مثلا ليس بفصل لانها كيفية عارضة للمادة المتوجهة نحوه صورة نوعية كالانسان
ولا مدخلية لها فى حصول تلك الصورة اذ قد يوجد فى غيرها وقد يوجد مقابل الذكورة فيها وكذا حال الانوثة وايضا قد
علمت من الوجوه السابقة انهما كيفيتان عارضتان غير مقومتين لمادة النوع فى الانسان لا لاجل الوجود الشخصى وبقائه بل لاجل التناسل
الذى يحصل به البقاء النوعى وابقاء النوعى امر عارض بعد الوجود والبقاء الشخصى وكذا التناسل فرع على تقوم الحيوة نوعا معينا
محصلا بالفعل فيكون هاتان الكيفيتان واشباههما من جملة الاعراض اللاحقة بعد وجود الفصل وتقوم النوع نوعا معينا
وان كانت مناسبة للغاية فان الكيفية التى يحصل بها ابقاء النوع مناسبة للصورة التى بها قوام ذلك النوع فاذن قد استفيد
مما ذكر ههنا بيان قاعدة كلية فى معرفة الفصول وامتيازها عن الحالات التى ليست بفصول وهى ان الفصول من الغايات

الحقيقية والكمالات المطلوبة للمبادى الذاتية وكل ما ليس كذلك من الحالات والانفعالات العارضة للمواد او اللازمة للفصول
بعد حصولها فيعلم انها ليست بفصول مقومة للانواع ولا مقسمة للاجناس لكن الاطلاع على كون العارض للمادة من اى القبيلين
لا يخلو عن خفاء فاحتيج الى ملاحظة غيرها من الشرائط والعلامات **قوله** قد عرفنا طبيعة الكلى وانه كيف يوجد وان الجنس منها كيف
يقارن المادة تعريفا اه هذا كلام استيناف لبيان ما مر من احوال الكلى على الاجمال ولما بقى منها من المبحث الذى يتصل بهذا الموضع
على التفصيل فالذى فسر هو تعريف معنى الكلى الطبيعى الشامل للخمسة واثبات وجودها وكيفية ذلك الوجود ومعنى الجنس من
جملتها وفى بعض النسخ منها بدل فيها وانه كيف يفارق المادة مفارقة من وجه يمكن ان يتفرع منه وجوه اخرى من المفارقة بينه وبين المادة
سيورد من بعد فى فصل تعريف الفصل وفى بعض النسخ تعريفا بدل تعريفا اى عرفنا الجنس تعريفا على وجه يمكن ان يتفرع منه تلك
الوجوه من الذى مر ايضا هو تعريف ان اى الاشياء مما يتضمنها الجنس وهى فصول ذاتية ومنها ما يتضمنها وهى ليست من الفصول
الذاتية والجنس كما يحمل على المجموع المركب منه ومن الفصول كذلك يحمل على المجموع المركب منه ومن اشياء كثيرة بعضها من الفصول وبعضها
من العوارض الغير الفصلية فهذه المباحث من الامور التى قد سبق الكلام فيها واما الذى قد بقى البحث عنه مما يتصل بهذا الموضع
الذى كلامنا فى سبيل تحقيقه فهو مطلبان احدهما ان الاشياء مما يتضمنها الجنس وليس هو بفصل منوع اياه مقوم لنحو من انحاء
وجوده وثانيهما انه كيف يقع الاتحاد فى الوجود الذى مناط الحمل بين مفهوم الجنس ومفهوم الفصل اعنى الطبيعتين وهما مفهومان مختلفان
يوضع لهما لفظان غير مترادفين كمفهوم الحيوان ومفهوم الناطق فانهما لو كانا مفهوما واحدا لكان هذان اللفظان مترادفين ولكان
انما تحقق الحيوان تحقق الناطق وليس كذلك فكيف يحمل احد المتغايرين على الاخر بالذات وكيف يكون الشيئان شيئا واحدا بالفعل
فى الاعيان ويجرى الفرض والاعتبار فقط كما فى هذه العشرة واحدة وهذا العسكر واحد فلا بد من البحث عن كيفية هذا الاتحاد ايضا
قوله فاما البحث الاول فنقول ان تلك الاشياء اذ لا يكون فصولا اه قد علمت ان الجنس كالجسم يتضمن اشياء كثيرة موجودة
لا دخل لها فى معنى ذاته ولا فى تحصله نوعا فهى لا يكون فصولا وكل ما وجد لشئ ذاتيا له فلا يخلو من قسمين الاول
ان يكون لازما والثانى ان يكون غير لازم واللازم على اقسام احدها ان يكون لازما لجنس جنسه ان كان لجنسه جنس او اجناس و
الثانى ان يكون لازما لفصل جنسه او لفصول اجناسه ان كان او ان كانت والثالث ان يكون لازما لذلك الجنس من جهة فصله
المقوم ان كان له فصل مقوم الرابع ان يكون لفصله المقسم او لفصوله التى هى تحته الخامس ان يكون لازما لمادة شئ من هذه الفصول
اى مادة صورها الخارجية فى الفرق بين لازم المادة ولازم الفصل كالفرق بين صورة الفصل ونفس معناه المحمول على النوع فلازم
المادة عرض فيها ولازم الفصل عرض يحمل عليه حملا بالعرض فاذا علمت هذا فاعلم ان هذه اللوازم منها ما هو من فوق بمعنى ان معروضه
اولا وبالذات هو نفس الجنس او جزءه المساوى او الاعم او ما فى مرتبة شئ منها ومنها ما هو من تحت كلوازم الفصول التى تحت الجنس
او كانواعه او لانواع انواعه او لمادة شئ منها ولما كان كل ما هو لازم من الاعم فهو لازم للاخص دون العكس فاللوازم التى كانت للفوق
كلوازم الاجناس العالية على الجنس وفصولها المقومة لها ولوازم الفصل المقوم للجنس نفسه ولوازم مواد هذه الامور ولوازم
عوارضها او اعراض لوازمها فانه قد يلزم الاعراض اللازمة اعراض لجميع هذه الاقسام يكون لازما للجنس ولما تحته من الانواع
والاشخاص اما انه لازم للجنس ولانه اما لازم لنفسه واما لازم لفصله المقوم له واما لازم مقوما له الجنسية او الفصلية التى يوجد
الجنس بها وبها واما لازم لازمها او ما دانها ولازم اللازم لازم واما انه لازم لما تحته فلان لازم الاعم لازم الاخص واما ان التى
يلزم الفصول التى تحت الجنس ليست ملازمة له لانها لو كانت لوازم لها لوجدت معها فى كل فرد منها لان لازم العام لازم للخاص
فيلزم ان يجتمع النقيضان فى واحد عددى هو ح **قوله** واما البحث الثانى فلنفرض مشار اليه اه لما علمت ان المعنى
الجنسى كالجسم مثلا جنسية انما يكون جنسا اذا اخذ لا بشرط شئ من التقييد والتجريد واما اذا اخذ بشرط التجريد فى ذاته عما سواه
فانه لو اخذ كذلك فهو ليس بجنس بل مادة فالمعنى الاول كما هو المحمول على المركب منه ومن غيره دون المعنى الثانى كذلك محمول
على القيد الذى معه بالذات ان كان فصلا وبالعرض ان لم يكن ذا له بشرط ان يؤخذ ذلك القيد ايضا مطلقا اعم من ان يكون
معلوما اخر او لا فاذا فرضنا مثلا مجموعا مشار اليه حاصلا من فصول الاجسام اى فصولها المرتبة او كل فصل من فصولها الخاصة المتباينة

مع غيرها من اعراض كثيرة وحملناه عليه اى على ذلك المجموع الذى هو الجسم فليس المقول على المجموع هو الجسم بالمعنى الثانى اعنى مجموع الهيولى
والصورة الجسمية فقط الذى هذه الاشياء كلها وكل جزء منها سواء كان فصلا او عرضا بالقياس اليه يكون امرا عارضا له خارجا
عن معناه بل الذى يقال ويحمل على ذلك المجموع هو الجسم بالمعنى الاول اى جوهر ذو طول وعرض وعمق سواء كان معه اخر وان كان
الف شئ او لم يكن بشرط ان يوخذ ذلك المجموع ايضا او الفصل او ما يجرى مجراه لا بشرط التجريد والانضمام حتى يصح حمل الجنس عليه
والشيخ اهمل ذلك اعتمادا على ما ذكره من الفرق بين اعتبارى الفصل والصورة وانما جعل المفروض مشارا اليه ليكون المجموع
موجودا فان مجرد المعانى الفصلية والعرضية اذا اخذت بلا وجود لا يكون متحدا معها فلم يكن محمولا عليها وانما قال سواء كان
هذا الحمل اوليا او لا اشعارا بان الحمل بالذات لا يكون الا فى الذاتيات دون العرضيات والمجتمع من الذاتى والعرضى ايضا عرض
وحمل الجنس عليها حمل غير اولى اى بالعرض والحاصل ان الجملة المركبة من فصول والاجسام واعراضها يحمل عليها الجسم بالمعنى الذى هو
جنس ولا يحمل بالمعنى الذى هو مادة فاذا حمل الجسم بالمعنى المذكور على ذلك المجموع بالشرط الذى اشرنا اليه وقيل له انه جسم كان
معناه انه نفسه وعينه لا انه جزؤه او عارض فان مفاد الحمل هو هو انما هى المغايرة والعينية سواء كان بالذات كحمل الذاتيات
او بالعرض كحمل العرضيات والشيخ انما جعل المفروض مجتمعا من الفصول والاعراض مع ان المذكورة اولا كان السؤال عن وجه
التاحيد بين الجنس والفصل ليكون ادل على المقصود فان المجتمع من الجنس والفصول والاعراض اذا كان شيئا واحدا فبان يكون المجتمع
من الجنس والفصل وهما ذاتيان للنوع شيئا واحدا اولى واعلم ان الوجود هو الاصل فى تحقق المعانى والمفهومات وهو كما علمت
يكون متفاوتا بالاشد والاضعف والاكمل والانقص وكلما هو اشد واقوى فهو اكثر احاطة بالمعانى واكثر اثارا فى الخارج فربما
نقد يكون لوجود واحد صفات كثيرة ويترتب عليه بوحدته وشدته وكماليته اثار كثيرة لا يترتب على غيره لضعفه ونقصه الا بعض
تلك الاثار ومباديها من الصفات فصورة الحيوانية التى هى وجودها بالفعل يصدر عنها جميع ما كانت صادرة عن الحيثية
الطبيعية والاجسام الجمادية والاجسام النباتية لكون وجودها اكمل واقوى من وجودات تلك الاجسام وصورها و
موادها فهى بوحدتها مما يصدق عليه معانى تلك الفصول والاجناس ويترتب عليه الاثار المترتبة عليها متفرقة
فهذا سر اتحاد معنى الفصل مع الجنس فى الوجود لان وجود الفصل هو بعينه وجود الجنس وكذا وجود النوع الاخص وصورة
فصل القريب هو بعينه وجود الاجناس والفصول البعيدة والقريبة التى فوقه فى العموم والا فالاشياء المتعددة فى الوجود كيف يحمل
معنى بعضها على بعض باى وجه اعتبر فالسماء مثلا لا يحمل على الارض ولا على المركب منها سواء اخذت لا بشرط او لم يوخذ
مجردا فتقارب بعض الاجزاء الى بعض لا يكفى فى صحة الحمل كما زعمه القوم والا يلزم جواز حمل كل معلول على علته فاعلم ما حققناه فانه من
الحكمة النفيسة التى من اوتيها فقد اوتى خيرا كثيرا ولكن لقائل ان يقول قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد صح ان له هذا
القايل قد خلط بين الشئ خارجا عنه فى الوجود فزعم ان قول الحكماء بان الشخص مشتمل على اعراض وخواص وان الاعراض والخواص
امور خارجة عن طبيعة الجنس ينافى قولهم بان طبيعة الجنس متحدة مع طبيعة الشخص فى الوجود فاستشكل عليهم فى دفع كلامه بان
قولهم ان الاعراض والخواص التى للشخص خارجة عن طبيعة جنسه معناه ان تلك الطبيعة لا يفتقر فى تقوم معناها وحيثيتها من حيث
هى هى او من حيث عمومها وجنسيتها الى تلك الاعراض لان معناها خارجة عن معنى الجنس وذلك لا ينافى افتقار الطبيعة اليها فى
الوجود بوجه ولا ايضا اتحادها مع الجملة المركبة من المادة وتلك الاعراض وحملها عليها بوجه فان طبيعة الجنس باحد الوجهين
جزء الشخص بل جزء جزئه الذى هو طبيعة النوع الماخوذ بشرط التجريد وبالوجه الاخر شئ يحمل على الشخص فيكون محمولا على تلك
الاعراض لانها اما مشخصات له او لوازم لما هو الشخص بالحقيقة وعلى اى الحالين يكون الجنس بما هو جنس محمولا عليها وكون الطبيعة
الجنسية محمولة على شخص او نوع لا يوجب ان لا يكون لها وجود خارجا عنه فلو فرض عدم هذه الاعراض والمخصصات لكان يمكن
ان يكون الطبيعة الجنسية موجودة بوجود خال عن هذه المخصصات كالجسم مثلا بالمعنى المذكور وهو انه جوهر متقوم الذات
بما هو جزء معناه ويحتمل كالجوهرية وقبول الابعاد وكالحيوان مثلا بالمعنى الذى هو مادة فهذه الاعراض والخواص خارجة
عن ان يحتاج اليها جنس من الاجناس مثلا فى انه جسم فقط او كالحيوان فى انه حيوان فقط الا ان يعتبر جسما مخصوصا او حيوانا

مع الخصوصية

مع الخصوصية اى بشرط شئ فالجسم بشرط لا جزء الشخص خارجا عنه الاعراض والخصوصيات والجسم لا بشرط الخصوصية وعليها محمول
على الجملة وعلى ذلك الجزء ايضا والجسم بشرط الخصوصية عين الشخص وكذا حال كل طبيعة جنسية وليس اذا كانت الطبيعة الجنسية
جزءا والاعراض خارجة يلزم ان لا يقال على المجموع فان الخروج بالمعنى والمهية لا ينافى الاتحاد فى الوجود ففرق بين ان يقال ان الطبيعة
من الطبايع لا يحتاج فى معناها الى شئ خارج عن معناها وبين ان يقال لا يحمل عليه ولا يتحد معه فى الوجود فربما يحمل شئ على ما
لا يحتاج اليه ذلك الشئ فى معناه فان الجنس محمول على النوع وكذا على فصله ولا يفتقر الى شئ منهما فى المعنى والمفهوم واما اذا
وجدا بالتخصيص بالفعل فى احد انحاء الوجود فيكون محمولا عليه لاتحاده به وكان من الجايز ان يتخصص وجوده بغيره منقوما بذلك
الغير فان طبيعة الكلية وان كانت محصلة المعنى والمفهوم لكنها مبهمة الوجود جاز لها وجودات متباينة بسبب مشخصات مختلفة
فيتحد بكل منها ويحمل عليه وكذلك حالها مع الفصول كما سبق ولولا هذا الوجه من الاعتبار اى الفرق بين كون الشئ غير مفتقر
الى شئ بالمعنى وكونه غيره او غير مفتقر اليه فى الوجود لكان طبيعة الجنس دائما جزء للنوع غير محمول عليه وعلى الفصل اصلا

قوله واما النوع فانه الطبيعة المحصلة فى الوجود النوع طبيعة يقال على كثيرين متفقين فى المهية او من شأنها بحسب تصورها
ان يقال على تلك الكثرة وليست افرادها الا متفقة فى الذات لان مهيتها قد تمت وتحصلت ولم يبق لها تحصل آخر الا الوجود
الخارجى وطلب الاشارة بخلاف الجنس فانها كما علمت ناقصة الطبيعة غير تامة الحقيقة فمن شأنها ان تحصل انواعا مختلفة
بفصول متخالفة الحقايق فالعقل عند ادراكه للمعنى الجنسى يطلب ما يتم به معناه وعند ادراكه للمعنى النوعى لا يطلب الا وجوده
والاشارة اليه ان كان من المحسوسات والمشاهدة العقلية الحضورية ان كان من المعقولات وهو النوع الحقيقى الذى لا نوع
تحته سواء كان فوقه انواع فيكون نوعا للانواع او لا يكون ثم اذا كان محسوسا لا بد له فى وجوده من اعراض ولواحق مخصوصة
يتعين بها طبيعته شخصا مشارا اليه وهى من لوازم شخصيته لا نفس ما به التشخص فان ذلك عندنا نفس الوجود اذ لا يكون
لكل شئ الا وجود واحد فتلك الاعراض اللازمة خارجة عن وجوده وايضا يجوز تبدل احادها فاللازم من كل منها امر كلى
والمجتمع من الكليات ايضا كلى فلا توجب التشخص الا بكونها علامة له فهذا التشخص ان كان من شخصيات الامور البسيطة
كالصور والاعراض فتشخصها بالذات باضافتها الى المواد والموضوعات لا ان الاضافة لحقتها من خارج بل موجوديتها
نفس اضافتها الى المحال الاعم وتشخصها بالموضوع والوضع وبعوارض الموضوع من الكم والكيف والحيز والمتى وغيرها تشخص
بالعرض وان لم يكن كذلك فتشخصها ليس باضافة الى شئ كموضوع او مادة بل بنفس وجودها الغير المضاف بالذات وباحوال
زايدة على وجودها فبعض تلك الاحوال بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا الشخص المشار اليه بطلت شخصيته وفسد ذاته لكونه لازما
لوجوده الذى به يغاير الاخرى وبعضها لو توهم مرفوعا لم يجب منه بطلان شخصيته ولا فساد ذاته لكونه لازما
ومخالفته الى مغايرة اخرى من غير فساد لكن الفرق بين القبيلين ربما اشكل علينا كما ان الفرق بين الفصل الحقيقى وغير الحقيقى
مما كان مشكلا علينا وليس الكلام ههنا فى معرفتنا بهويات الوجود وحقايق الفصول والتشخصيات بل فى معرفة القوانين
التى يجب ان يكون الامور على طبعها وليس يلزم ان يعرف ان شئ كذا هل يكون على طبيعتها حتى يكون فصلا مثلا او مشخصا
ام لا يكون واعلم ان التشخص لا بد ان يكون بامر ثبوتى زايد على المهية النوعية اما كونه زايدا على النوع فظاهر لان النوع كلى
مقول على كثيرين والتشخص ليس كذلك فلا بد ان يكون زايدا واما انه ثبوتى فلوجوه اما اولا فلانه عبارة عن تعين الشخص
وخصوصية هويته ان الشخص بما هو شخص ثابت فى الخارج والهوية داخلة فيه كدخول الفصل فى النوع وجزء الموجود فى الخارج
من حيث انه موجود هو موجود لا محالة فالتشخص موجود واما ثانيا فلانه لو كان عدميا فيكون عبارة اما عن عدم اللاتعين مطلقا
واللاتعين مطلقا امر عدمى بديهة وعدم العدم يكون وجودا او من عدم تعين غيره وذلك التعين ان كان عدميا وهو عدم
يكون ثابتا ايضا لكن تعينه صح انه كتعين غيره بديهة فاذا كان بعض التعينات لمهية واحدة ثبوتيا كان الجميع ثبوتيا وان كان
تعين غيره ثبوتيا وتعينه كتعين غيره فيكون ايضا ثبوتيا وهو المطلوب فان قلت التعين لا يمكن ان يكون ثبوتيا لوجهين
لاولهما انه لو كان ثبوتيا زايدا على المهية لكان له تعين ايضا ويعود الكلام الى تعين التعين فيلزم تعين آخر فيتسلسل الامر الى لا نهاية

الثاني ان اختصاص هذا التعين بهذا المعين دون غيره انما يكون بعد تعين هذا المعين وتميزه عن غيره والا لم يكن اختصاصه بهذا
التعين اولى من اختصاصه بغيره او اختصاص غيره به فاذن يجب ان يكون له قبل هذا التعين تعين اخر فيلزم ان يكون متميزا قبل ان يكون
متميزا وهو محال فالجواب اما عن الاول فلما مضى في باب الوجود وهو ان التعين لو كان له ماهية كلية وراء كونه متعينا فح يحتاج في تعينه الى تعين
زائد واما اذا كان متعينا بذاته لا امر اخر فذلك الامر متعين فليس يحتاج الى تعين غير نفسه فلا يلزم التسلسل واما عن الثاني فهو ان كل ما يكون
تعينه من لوازم طبيعته حتى يكون نوعه منحصرا في شخصه فلا بد له من مادة مخصصة باعراض معينة ويكون تشخص المادة بتلك الاعراض
علة لتشخص ذلك الحادث في وجوده اذ من الممتنع ان يقترن بتلك المادة في ذلك الوقت وذلك الوضع والتحيز فرد اخر من ذلك النوع حتى يلزم
الاشكال وليس ان ذلك الشيء يوجد ويوجد التعين ثم بعد حصول احدهما او كلاهما يقارنان بل وجود ذلك الشيء في تلك المادة
المخصوصة هو تعينه فالحق ان تشخص الشيء بمعنى كونه بحسب نفس تصوره ممتنع الشركة بين الكثرة انما يكون بامر زائد على الماهية لا في الوجود
بل في التصور عند التحليل ويجب ان يكون ذلك الامر متشخصا بنفسه وهويته لا بشيء خارج عنه لا عينا ولا تصورا ليكون الماهية بسببه
ممتنعة الاشتراك في الخارج وما ذلك الا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه الفارابي اذ كل ما هو غير الوجود من المفهومات والماهيات
فلا تابى تصوره عن قبول الشركة ولو تخصص بالف تخصيص لان انضمام المفهوم الى المفهوم كم وقع لا ينتهي الى الشخصية نعم ربما يؤدي الى
الامتياز الخارجي عن غيره من الاشياء لكن العقل ربما يجوز كون المتصور فيه مشتركا والامتياز عن الغير في الواقع غير التشخص الحقيقي كيف و
الاول امر اضافي بالقياس الى المشاركات فامر عام والثاني امر باعتبار الشيء في نفسه حتى انه لو لم يكن امر مشارك في معنى لا يحتاج
الى تميز زائد لكان ايضا متميزا في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز بالمعنى الاول مما يوجب الاستعداد لحصول التشخص الحقيقي كما مر
الاشارة اليه فان النوع المادي المنتشر مما لم يتخصص مادته باستعداد خاص لواحد منه لا يفيض عليها وجود عن المبدأ الواجب ويمكن
ان يحمل اكثر المذاهب الواقعة في التشخص على ما يرجع الى ما حققناه فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم الاحاطي او بالمشاهدة
الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة العينية او ما يجري مجراها وكذا ما ذهب اليه
صاحب الطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هوية عينية وليست الهوية العينية الا الوجود الخاص لكن هذا الشيخ العظيم
كان كثير المبالغة في ان الوجود امر اعتباري لا هوية له في الخارج وليست مشعرية اذا كان التشخص عنده بنفس الهوية ولم يكن الهوية
نفس الوجود وغير الوجود اما نفس الماهية المشتركة او معنى عارض للماهية او هي مع عارض او عوارض من كم وكيف ووضع وزمان
وغير ذلك وهو معترف بان شيئا منها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات ايضا كلي فهذه الهوية العينية اي شيء هي فلماذا يوجب
المنع الشركة وكذا ما اختاره بعض اهل التدقيق من ان تشخص الشيء جزء تحليلي له اذ قد علمت ان الوجود كذلك لانه متحد مع الماهية
في العين غير متميز عنها الا في الذهن وكذا ما قيل ان تشخص الشيء بالفاعل بمعنى ان الفاعل مقوم للتشخص لانه مقوم للوجود الذي
هو عين التشخص فمقوم الوجود يكون مقوما للتشخص ايضا لكن الكلام فيما به التشخص لا في مفيده وجاعله وقريب من هذا ما هو مختار
لبعضهم ان تشخص الاشياء بارتباطها الى واجب الوجود وقد علمت ان الماهيات انما ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها التي هي في الحقيقة
اشعة واشراقات للوجود القيوم واما ما قال بعضهم من اهل العلم ان التشخص بسبب المادة اذ شيء من الماهية ومقوماتها ولوازمها مما لا يوجب
الامتياز والعارض المفارق يفتقر الى المادة فيجب ان يحمل التشخص في كلامه على التميز الذي هو شرط حدوث التشخص من الفاعل
كما مر فان الهيولى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور كحال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص المادة الحاملة لافراده
بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار مطابقا لما وجد في كلام الشيخ من
التعليقات وغيرها من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والخبر فان المقصود المميز الفارق لا ما يجعل الطبيعة شخصية
وايضا هذه الاحوال من لوازم التشخص واما ذاته فالتعبير عن الشيء بلازمه غير بعيد كما يعبر عن الفصول بلوازمها وما
وجد ايضا في كلام الشيخ من انه ليس شيء من المقولات متشخص بذاته الا الوضع مع وحدة الزمان منشأه ان الوضع في ذوات الاوضاع
بالذات هو نحو وجودها كما ان المعقولية في الصور المجردة هي نحو وجودها فوجودها في ذاتها وكونها بحيث يكون لاجزائها نسبة
الى بعض والى الامور الخارجة نسبة شيء واحد كما ان وجود الصورة الادراكية ومدركيتها ووجودها للمدرك امر واحد

وحيثية واحدة فيكون التشخص بالوضع ايضا راجعا الى التشخص بالوجود وكون الاشياء الزمانية في زمانها المخصوصة ايضا
كذلك كالحركات بالذات وحركاتها الذاتية سيما على ما رأينا من الحركة الجوهرية في الطبايع الجسمانية كلها ومن اراد الاستقصا
في هذا البحث فليرجع الى كتاب الاسفار **قوله** فصل في تعريف الفصل وتحقيقه الغرض من هذا الفصل بيان معرفة الفصل ووجوده
في نفسه وكان الغرض من المذكور سابقا من احوال الفصل معرفة حال الجنس وانه باي شيء يتم معناه ويحصل وجوده وان
اي الاشياء يقتضيها الجنس في وجوده بالذات ويدخل في تقويمه نوعا وايها يتضمن بالعرض مما لا يدخل من تقويمه نوعا واعلم ان ههنا
بحثا شريفا يجب الاهتمام به وهو قريب المأخذ مما ذكر في باب التشخص لما علمت ان نسبة التشخص الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع
ونسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس وهو ان اجزاء الماهية سواء كان مطلقة او مشخصة يجب ان يكون وجود بعضها علة لوجود
البعض فنقول يستحيل ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة لكل فرد شخصي من هذا
الجزء محال فبقي ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجنسي فيكون مقسما للماهية الجنسية المطلقة وعلة لوجود القدر الذي هو حصة
النوع ومقوما للمجموع الذي هو النوع بالجزئية والدخول ومميزا له عن مشاركه في الجنس القريب فلقائل ان يقول الناطق
مثلا ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد ان يختص ذلك الحيوان اولا حتى يكون
الناطق علة لخصصه ووجوده والجواب ان الحيوانية المطلقة تحتاج الى علة تقوم وجوده واما ان تلك العلة هي الناطق
فليس لان الحيوانية تقتضيه بل لان الناطقية مما يستلزمها ويوجبها لذاتها فان من لوازم الناطق ان يكون حيوانا فالناطق
علة لذاته للحيوان المطلقة فالحاجة المطلقة انما جاءت من طبيعة الجنس وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وهكذا في كل
علة ومعلول فان ماهية المعلول لا مكان يستدعي علة ما وكونها معلولة لتلك العلة لعلة معينة انما جاء من قبل العلة وكذا حال الصورة
والمادة والتشخص والنوع وبهذا الاصل يندفع كثير من الاشكالات التي عجزت عن حلها اكثر العلما مما ذكرها يؤدي الى التطويل
فان قيل لماذا وجد ذلك الفصل دون غيره من الفصول حتى صار علة لتلك الحصة من الحيوانية او لماذا وجد هذا التشخص المعين
حتى صار علة لهذا الشخص ولحصة من النوع فنقول لاجل استعداد خاص في القابل يستدعي بل الحق ان يقال اما هو من فيض الانوار
المبدعة او الدائمة فوجوده بحسب حصته من جهات العلل العقلية والاسباب الفاعلية وهكذا الى مسبب الاسباب وعلة العلل
واما ما هو فصل من الانواع الكائنة والمنقطعة او تشخص من تشخصاتها فخصص وجوده بالصدور عن الفاعل دون وجود غيره
من الفصول والتشخصات هو استعداد خاص القابل مثلا اخراج النطفة الانسانية بعد استحالة امشاجها اليها يفيد استعدادا
تاما لحدوث الصورة الانسانية الناطقة التي هي مبدأ فصل الانسان بل عينه وكون هذه النفس الناطقة تشخصها لاجل تشخص المادة
باستعدادها الشخصي فاذا تم الاستعداد حدثت النفس الناطقة واذا حدثت النفس اوجبت الحيوانية فالحيوانية لنفسها لا لتحصلها
الى فصل مخصوص بل الى فصل كيف كان فاما اختصاص هذه الحيوانية بالناطقية فليس من جانب الحيوانية بل من جانب الناطقية و
قوله كذلك تخصيص النوع بالتشخصات واما الفرق بين الفصل والتشخص فقد مر ان الفصل ايضا فيجب ان يتكلم فيه ونعرف حاله فنقول
ان الفصل بالحقيقة ليس مثل الناطق تقدير الكلام هو واما الفصل فيجب ايضا ان يتكلم فيه وفي تعريفه حاله اعلم ان كثيرا اهل هذا
العلم يطلقون مبادي الاشتقاقات ويريدون بها نفس المشتقات عندهم قصدوا بها نفس معانيها البسيطة من غير خصوصية
الموضوعات كما يطلق الوجود ويراد به نفس الموجود بما هو موجود ويطلق التشخص ويراد به المتشخص بذاته والطبيعة الجنسية
او النوعية ويراد بها نفس الجنس ونفس النوع فكذلك يطلق النطق والحس وقبول الابعاد وغير ذلك ويراد بها نفس الناطق
والحساس والقابل للابعاد لا من موضوعاتها الا المركب الموضوع ومبدأ الاشتقاق فالشيخ يريد ان يفسر على ان المراد من قولهم ان النطق
فصل الانسان والحس فصل الحيوان به على سبيل الحقيقة لا مطلقا لانه لان الفصل يجب ان يكون محمولا على افراد النوع المتقوم به
هذه ليست كذلك لان النطق لا يحمل على اشخاص الانسان والحس لا يحمل على افراد الحيوان واما المحمول على تلك الافراد المشتق
منها كالناطق والحساس ثم يمكن ان يكون هي ايضا فصولا لكن على جهة اخرى لا انواع غير هذه الانواع التي تحمل هي على افرادها
بالاشتقاق وهي الانواع الاضافية التي يجمعها هذه المبادي على اختلافها بالتواطؤ فالاولى ان يكون مثل النطق والحس وغيرهما

ههنا مبادئ الفصول وهناك نفس الفصول فان النطق انما هو مقول على نطق زيد ونطق عمرو ونطق بكر بالتواطؤ فجاز ان يكون فصل نوعها
المقوم به ويكون مطلق الادراك المقول على هذه الادراكات المطلقة جنسها وكذا الحس المحمول على السمع والبصر والذوق وعلى اشخاص
كل منهما بالتواطؤ جنسها ومطلق الادراك جنسها وذلك لان الخمسة انواع مختلفة للحس لاختلافها في نحو الوجود فان لم يكن
الحس والنطق فصلا للحيوان والانسان محمولا عليهما بالتواطؤ فليس الحس حيوانا ولا النطق انسانا بل الحساس والناطق فصلان محمولان
على الحيوان والانسان واما هما لانهما متحدان بهما وبجنسهما واما كيفية ذلك فقد علمت فيما سبق حيث تكلم في الشيخ وبين انه كيف
يكون الجنس هو الفصل وكيف يكون هو النوع في الوجود بالفصل مع تغاير الجنس والفصل في المفهوم وتغايرهما والنوع فيه و
افتراق بعضها عن بعض وعلمت ايضا ما حققناه وتمنا الكلام من جهة اشتمال الصورة التي بازاء الفصل بوحدتها على جميع المعاني التي تركب
منها النوع بحسب اجزائه الوجودية الخارجية او الذهنية فان النوع وان كان في المركبات فانه بالحقيقة شيء واحد في الوجود الذي للصورة
الخارجية وهو الجنس اذا صار كاملا محصلا موصوفا بالفصل بالفعل بمعنى انه يحمل على ذلك الشيء الواحد الصوري معنى الجنس الموصوف
بالفصل المعين بالفعل وانما مغايرة الجنس والفصل في ذلك الوجود بحسب العقل واذا احتال العقل وفصل بينهما وميز الجنس عن الفصل
بان اخذ كلا منهما بشرط ان لا يعتبر معه الا نفسه ويكون غيره خارجا عنه في الوجود سواء كان عارضا له او مفارقا عنه فهما حينئذ مادة
وصورة عقليتان في كل نوع ومادة وصورة خارجيتان ايضا في الانواع المركبة التي قد يوجد جنسها في شيء آخر بدون فصله وهما
وبذلك الاعتبار غير مقولين على النوع لان الجزء لا يقال على الكل ما قوله اعلم ان امتياز الاشياء بعضها عن بعض بعد اشتراكها في اعم
المحمولات كالوجود والشيئية والامكان العام والمعلومية يوجد باحد ثلثة امور عند الجمهور من المشائين وباحد اربعة عن الرواقيين اما بنفس
الذات كالسواد والحركة واما ببعض الذات كامتياز الانسان عن الفرس بفصل هو الناطق بعد اشتراكهما في الحيوانية وعن الشجر بفصل
هو الحساس بعد اشتراكهما في الجسم النامي وعن الحجر بفصل هو النامي بعد اشتراكهما في الجسم وعن المفارق بفصل هو القابل للابعاد بعد
اشتراكهما في الجوهر ولما العارض وجودي او عدمي فالاول كامتياز الضاحك عن الكاتب بعد اشتراكهما في تمام الذات والثاني كامتياز
الفصل كالناطق عن النوع كالانسان بعدم دخول مفهوم الحيوانية فيه ودخوله في الانسان واما بالشدة والضعف كتفاوت افراد الوجود
عندنا مع اشتراكها في طبيعة الوجود التي هي امر بسيطة لا جزء لها خارجا ولا عقلا اذا انتقش هذا التصوير على صفحة الخاطر فنقول كلما
كان الاشتراك بين شيئين في امر ذاتي لهما فلا بد من الامتياز الذاتي ايضا وكلما كان بامر عرضي لهما فلا يجب الامتياز به وكلما كان
الاشتراك بذاتي لاحدهما وعرضي للآخر كاشتراك النوع وفصله في جنسه فلا بد من امتياز احدهما عن الآخر بالدخول فيه والخروج عنه
ولما كان الجنس عبارة عن كمال المشترك الذاتي والفصل عبارة عن كمال المميز الذاتي وصريح الفصل حاكم بمغايرة جهة الاشتراك
لجهة الامتياز وجب ان يكون معنى الجنس خارجا عن معنى الفصل وكذلك العكس وان اختلف الوجود عند هذا التحقيق يحل
عقدة من قدح في وجود الفصل بان قال لو كان امتياز شيء عن غيره بالفصل وذلك الفصل لعدم كونه اعم المحمولات يجب ان يكون
متميزا عن غيره بفصل آخر ويلزم التسلسل في وجود الفصول الى غير نهاية لانا نقول نحن ما حكمنا بان المميز كيف ما كان يجب
ان يكون بالفصل بل بالشرط المذكور وهو ان المشترك فيه كان ذاتيا لهما جميعا والفصل وان كان مشاركا للنوع المقوم به
او لفصل النوع آخر في امر لكن ذلك الامر ليس ذاتيا وجنسا لهما جميعا فالناطق الذي يتميز به الانسان عن الفرس المشتركين
في الحيوانية عن الناطق متميز عن الناطق الذي هو الانسان بقيد سلبي هو انه ليس بداخل في مفهوم الحيوان او بداخل في مفهوم
الناطق الذي هو الانسان بل هو متميز عن الحيوان الذي يحمل عليه بذاته لعدم مشاركته له في الماهية فيكون انفصاله عنه بنفس
ذاته وكذا متميز عن فصل الفرس بنفس ذاته لا بقيد زائد ولا بجزء فانقطع التسلسل الا ان يقال ان الناطق مشارك للشيء آخر
في شيء من الذاتيات فح يستدعي فصلا آخر ولكن لا يلزم منه التسلسل لانه لا يجب ان يكون بكل حقيقة شيء يشاركها في شيء من الحقائق
والا لزم تركب الشيء من اجزاء غير متناهية وهو محال كما برهن عليه الرازي صاحب الملخص في مثل هذا المقام من هذه ينخلص من الشكوك
الا اذا جعلنا الجوهرية من قبيل اللوازم الخارجية المنتزعة الى ماهيتها اذ لو كانت من المقومات وفصل الجوهر يجب ان يكون
جوهرا فح يكون الفصل مساويا للنوع في امر مقوم له وهو الجوهر ومباينا في الماهية فيلزم ان يكون للفصل فصل آخر الى غير النهاية

قوله

ولا خلاص عنه الا بان يقال ان الجوهرية مقولة على ما تحتها قول اللوازم لا قول المقومات اقول معنى كون الجنس لازما للفصل البين
ان الجنس وجودا والفصل وجودا آخر ملزوما بل هما موجودان بوجود واحد وهكذا في كل عارض من عوارض الهيئة كالتشخص
والوجود ونحوهما وانما العارضية والمعروضية في ظرف الذهن بحسب المعنى والمفهوم فان العقل اذا حلل النوع الجوهري مثلا
الى جنس كمفهوم الجوهر وفصل كقابل الابعاد وحكم بان احدهما غير الآخر كان معناه انه خارج عن مفهومه لا عن وجوده ذهنا كان
الوجود او خارجيا ومعنى كون مقوم الجوهر جوهرا اعم من ان يكون الجوهر داخلا في حده لكونه جوهرا بسيطا لا حد له الا انها
ليست خارجة عن وجوده ففصل الجوهر جوهر لذاته بهذا المعنى وكذا فصل الحيوان كالحساس حيوان لذاته ولكن ليست الحيوانية
داخلة في مفهومه وكذا الانسان الموجود بما هو موجود مقوم بوجوده ووجود الانسان انسان بسيط يصدق عليه لذاته
الانسانية الا انه لا يدخل في حده اذ الوجود بسيط لا حد له وكون فصل الجوهر لا جوهرا بحسب المفهوم لا يلزم منه ان يكون
عرضا لما عرفت ان الوجود ليس في حد نفسه جوهرا ولا عرضا مع ان وجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بالمعنى
المذكور وكذا الحال في وجود كل شيء بحيث يصدق عليه ذلك الشيء على الوجه الذي قررناه فاعلم هذا فانه شريف دقيق هذا آخر
هذا البحث ولنرجع الى المتن وما بقي من حل الناظم فقوله كالجزء في العقل والذهن اقول لعل الفرق بين العقل والذهن ان كون
الشيء في الذهن يستدعي معناه ان يكون له خارج مطابق بخلاف كونه في العقل وقوله ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء
من حقيقته اه يريد بيان المميز بين امور يكون الامر المشترك داخلا في بعضها خارجا عن الآخر واعلم ان الجنس كالحيوان مشترك
بين ثلثة اشياء بين نفسه ونوعه وفصله فامتياز الجنس نفسه عن نوعه بدخول الفصل في النوع وخروجه عن الجنس وكذا
امتياز الفصل عن النوع بدخول الجنس فيه وخروجه عن الفصل وامتياز كل من الجنس والفصل عن الآخر بذاته لا امر زائد و
قوله فالناطق انما يعني بالناطق شيء له نطق اه اعلم ان مفهوم الشيء غير معتبر في مفهوم المشتق على وجه الدخول لا خاصا ولا عاما فلا يعتبر
في مفهوم الناطق مثلا الشيء المخصوص كالجوهر او الجسم او الحساس ولا شيء العام والا لزم ان يكون العرض العام داخلا في حقيقة
النوع والفصل وكذا في غير الناطق من المشتقات التي يكون فصولا للانواع واما قوله الا انه يلزم ان لا يكون الا جوهرا والا
جسما والا حساسا فغير ظاهر فان من الناطق ما لا يكون في الوجود جسما ولا حساسا وان لزم ان يكون جوهرا وهو الناطق
المجرد عن البدن اعني النفس الانسانية فانها وجودها الخاص غير جسم ولا حساس وكذا الحساس عندنا مما يمكن وجوده
بدون الجسم النامي **قوله** فنقول الانسان اما الفصل اه يعني لما ذكر ان مفهوم الجنس خارج عن الفصل لانه مشتق
كالناطق وليس يعتبر في مفهومه معنى غير مبدأ الاشتقاق شيء اصلا فضلا عن ان يكون بمعنى الجنس قريبا كان او بعيدا
او ابعد كالجوهر والجسم والحساس فنقول الخ وقد مر وجه ذلك **قوله** واما اذا اخذت الفصل كالناطق اه اعلم
ان كلا من الجنس والفصل اذا اخذ لا بشرط شيء كان مبهم الوجود يحتمل ان يصير عين الآخر في الوجود ولذلك يحملان
على شيء واحد ويحمل كل منهما على الآخر فيه لاتحادهما في الوجود واما اذا اخذ كل منهما او احدهما بشرط عدم دخول الآخر
في وجوده فيصير جزء للنوع المركب منهما فالناطق اذا اريد منه مجرد الناطقية فان كانت بمعنى كون الشيء ذا نفس كان مؤلفا
من اضافة وجوهر هو النفس فيكون تحت مقولتين فليس من الموجودات المتأصلة التي لها حد مركب من جنس وفصل
يقسمه وحكمه ان لا وجود له بالذات بل بمجرد الاعتبار وان كانت بمعنى نفس النفس فان الناطقية بمعنى كون الشيء في حد ذاته
ناطقا يكون عين النفس الناطقة فيكون جوهرا او جزء للجوهر الانساني المركب عن مادة بدنية هي بازاء جنسه وصورة
النفس التي بازاء فصله وانما يتميز هذا الجزء الذي هو الجوهر البسيط عن المركب بالفصل الواقع بين البسيط والمركب من
الجواهر على نحو ما سبق تحقيقه من تقسيم الجوهر الذي هو المقولة الى الجواهر الخمسة اعني العقل والنفس والمادة والصورة
والجسم المركب منها فان الاربعة البسائط من الجوهر لها فصول بحسب التحليل العقلي لا كفصول المركبات التي بازاء الصور الخارجية
فان ما لا تركيب له خارجا لا مادة له ولا صورة وانما ذاته صورته اذا كانت ذاته بالفعل لا كالهيولى التي يكون القوة فيها عين الفعلية
وقوله واما الاخرى وهي القائلة ان كل ما هو اعم المحمولات اه اعلم ان هذه المقدمة مع كذبها مما لا حاجة اليها في الشك المذكور

الذي هو تمام التشكيك ولهذا لم نذكرها عند تقرير الشبهة اذ يكفي ان يقال ان الفصل اما ان يكون اعم المحمولات او لا يكون بل
يكون تحته والاول باطل بديهة لان الناطق مثلا وما يجري مجراه من الفصول وغيرها ليست اعم المحمولات ضرورة مباينة كثير منها
بعضها البعض فتعين الشق الثاني وهو ان يكون تحته معنى عام مشترك بينه وبين غيره مما يدخل تحته فيحتاج الفصل الى فصل آخر
فيتسلسل فالجواب الجواب فمدار الشبهة على المقدمة القائلة الاخيرة ومدار الجواب على الفرق بين كون الاشتراك في ذاتي حتى يلزم
ان يكون المميز فصلا ذاتيا او في عرضي فلا يلزم ذلك على التفصيل الذي قدمه **قوله** ويجب ان يعلم ان الذي يقال ان فصول
الجوهر اه قد علمت تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه في دفع الاشكال الذي اورده الامام الرازي وقوله الا ان يعني بفصول الجوهر
مثلا الفصل المقول عليه بالتواطؤ اه اراد بالفصل المقول بالاشتقاق مثل النفس الحيواني للحساس والنفس الناطقة للناطق
وساير الصور النوعية لفصول الانواع الطبيعية للجسم والشيخ في بعض كتبه يعبر عن الفصل المحمول بالتواطؤ بالفصل المنطقي و
هو غير الفصل المبحوث عنه في كتب المنطقيين لانه من المعقولات الثانية بخلاف مثل الناطق والحساس من اوايل المعقولات **قوله**
ليس يجب اذا كان الفصل الذي بالتواطؤ موجودا اه يريد انه لا يلزم ان يكون فصول الانواع باذاء صور نوعية خارجية بل انما يلزم
ذلك في فصول الانواع الجوهرية لا الاعراض ولا كل نوع جوهري بل الانواع الجوهرية المركبة حيث ان جنس كل منهما ماخوذ
من مادة وفصله من صورة واما النوع البسيط من الجوهر كالعقل والنفس ونحوهما فلا جنسه مطابق لمادة ولا فصله
مطابق لصورة والصورة هو الفصل الذي بالاشتقاق وباقي الفاظ الكتاب واضحة **قوله** فصل في تعريف مناسبة
الحد والمحدود اه لما كان الحد هو القول الدال على ماهية الشيء لذاته فلا بد ان يكون بامور لها وجه من المغايرة والا لم يكن
احدهما اولى بان يكون دالا والآخر بان يكون مدلولا ووجه من الاتحاد والا لم يكن دالا على الذات والفرق بينهما انما هو
بالاجمال والتفصيل فالمجمل هو المحدود والنوع والمفصل هو الحد المركب من الجنس والفصل اذ البسائط الحقيقية لا حد لها
اذ لا اجزاء لها بوجه وانما يعرف باللوازم والآثار وانما وجب ان يكون حد الحقيقي مركبا من جنس وفصل لان ذا الاجزاء ان لم يكن
لها وحدة حقيقية كان كالمجموع يجب الامتناع ويكون وجوده بالعرض لا بالذات لان وحدته بمجرد الاعتبار والامور
التي وجودها بالعرض غير محدودة وكذا ما له وحدة حقيقية لا بد ان يكون بحسب التقسيم تحت احدى المقولات فيكون له الجنس
فكل ما له جنس لا بد ان يكون له فصل لما عرفت ان الجنس طبيعة ناقصة تمامها بالفصل ولما كان الحد دالا على ماهية الشيء
فكان لا محالة مركبا من جنسه وفصله **قوله** لقائل ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مؤلف اكثر الناس قد
وقعت لهم الحيرة في كون الشيء جزء محمولا لان الجزئية يقتضي المغايرة والحمل يقتضي الاتحاد فكيف يكون شيء واحد مغايرا
لشيء ومتحدا به وذلك لانهما لم اعتبار الجهات والحيثيات في ذلك نشأت هذه الشبهة ونظايرها فيقال ان الحد كما بيناه
وقع الاتفاق عليه من اهل الحكمة مركب من له وحدة طبيعية من جنس وفصل وهما جزآن للحد ثم ان الحد عين المحدود فيكون
[illegible] ايضا ان الجزئين اعني المدلول عليهما بالجنس والفصل ان نسبتهما الى النوع هو نسبتهما الى الحد لانه عين المحدود
فاذا كان كذلك لم يجز حمل طبيعة الجنس ولا طبيعة الفصل على النوع والمفروض خلافه هف والجواب بعد ما علمت الفرق
بين الجنس والمادة والفصل والصورة وان النوع مركب من المادة والصورة لا من الجنس والفصل لان كلا من هذين امر مبهم غير
محصل يمكن ان يدخل فيه الآخر ولا يدخل فانا اذا اخذنا مثلا الانسان مثلا انه حيوان الناطق فلسنا نعني انه مؤلف
من هذين الامرين مجتمعين بل نعني بالحيوان الذي هو بعينه الناطق انه حيوان وفي كونه حيوانا هو شيء آخر غير كونه ناطقا وهو الناطق
حتى يكون مركبا من امرين وذلك لان الحيوان بالمعنى الذي هو جنس ليس امرا محصلا في نفسه حتى ينضم اليه شيء آخر هو الناطق
كما مر تحقيقه فمعنى الحيوان هو الجسم النامي والادراك مجملا ولا يعلم ان هذا الادراك هو الاحساس بالنفس او الكائن بحس او خيال او
وهم او نطق وانما الناطق علم بنفسه جنسا يسمى ناطقا فصار المبهم محصلا فيكون هذا تحصيلا بالمبهم وتحصيلا بالمجمل اعني النفس
الدراكة فليس كون الجسم مدركا وكونه ناطقا شيئين متباينين في الوجود كذلك بل وجوده مدركا هو بعينه
وجوده ناطقا الا بطريق انضمام امر مبهم الى امر مبهم فان كون الشيء حيوانا اي كونه ذا نفس دراكة امر مبهم الوجود والامر المبهم الوجود

٢ يوجد ما لم يتحصل بالفعل وما يوجد بالفعل لا يكون مبهما فالنفس الدراكة لا يوجد بالفعل بكونها دراكة ما لم يتعين ولم يفصل
نحو ادراكها عن مطلق الادراك فاذا قيل انها دراكة بالحس والتخيل والنطق مميز عن كونها دراكة بالحس فقط كبعض انواع الحيوان
او بالحس والتخيل جميعا ولكن بدون النطق كبعض اخر بل الحساس فقط ايضا امر مبهم فمن الحيوان ما له قوة اللمس فقط ومنه ما له اللمس
والذوق او الثلثة بدون السمع والبصر كما انه من الحيوان ما يوجد بدون الحس الباطن كلا او بعضا وبالجملة اذا وجد الجنس كالحيوان
فوجوده متضمن لوجود احد الفصول لا انه ينضم اليه وجود ذلك الفصل من خارج اذ لا وجود للمبهم في الخارج ولكن جاز حصول المبهم
على ابهامه في الذهن فان الذهن ربما يكون متردد امشككا في تمام حقيقة شيء كنفس من النفوس انها هل هي حساسة فقط او متخيلة
او ناطقة ثم يحصلها بالفكرة والاكتساب فصلها الخاص فيعرفها ويحدها بجنسها وفصلها فانضمام فصل الى جنس انما هو بحسب
المعنى وفي الذهن على نحو حصول تعيين بعد ابهام وجزم بعد شك فظهر وتبين ان الحد مركب من جنس وفصل بخلاف المحدود
الذي هو النوع وان كان الحد عين المحدود في الوجود **قوله** واذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو
دليل على الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس اه يريد بيان ان اكثر ما يذكر في التعريفات الحدية بازاء الفصل فليس هو بفصل
حقيقي سواء كان الذي هو فصل حقيقي فصلا محمولا بالتواطؤ او فصلا محمولا بالاشتقاق بل انما هو علامة الفصل ودليله لان فصل
كل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة على الوجه الذي سبق فصل الجوهر جوهر وفصل الكم كم وفصل الكيف كيف مع ان
الموجودات في فصول الاشياء من مقولة غير مقولة جنسها كما يذكر في فصل الحيوان الحساس وهو جوهر والحس انفعال
او اضافة ويذكر في فصل الانسان الناطق وحالهما كما مر وكذا يذكر في حد الخط المستقيم او السطح المستوي كون اجزائه
على وضع لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وفي الخط المستدير والسطح بخلاف ذلك والخط والسطح من مقولة الكم وما يذكر
في فصلهما من مقولة الوضع ويقال ايضا في حد السواد وهو من مقولة الكيف انه قابض للبصر وفي البياض انه مفرق للبصر والقبض
والتفريق من مقولة الفعل فالحق ان هذه الامور المذكورة في الفصول هي ليست بفصول حقيقية وانما هي لوازم ولما رات
جعلت عنوانات لها دالة عليها فصل الحيوان بالحقيقة ليس ذا الحس بل انما هو ذو النفس الدراكة المتحركة بالارادة او ذو قوة
النمو والحس والحركة فليست هوية نفسه ان يحس بالفعل ولا التخيل بالفعل ولا الحركة الارادية بل القوة النفسانية هي مبدء
هذه الافاعيل والانفعالات بل مبدء مبادي هذه الآثار صادرة عن قواها كقوة الحس وقوة التخيل وقوة الحركة الارادية
الحق ان النفس كما انها مبدء لهذه الآثار المختصة بها كذلك هي مبدء لجميع الآثار المنسوبة اليها مختصة كانت او مشتركة
والجمادية من التغذية والتنمية والتوليد والحفظ وغيرها الا ان بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة فالتي هي مختصة بالنفس ليس بعضها
بان ينسب اليها دون البعض لكن كلها او بعضها شيء ليس له في نفسه اسم لانه هوية خارجية وجودية والاسامي والحدود التي تعرف
بها الامور انما هي للنعوت والصفات الكلية وحيث كانت هذه الامور توابع مخصوصة له فيضطر العقل الى ان يخترع له اسما ماخوذا
من نسبة ذلك الشيء اليها ولهذا يجمع الحس والحركة الارادية معا في حده ويجعل الحس كانه معنى يجمع الحواس كلها ظاهرها وباطنها
ويقتصر على الحس اما بناء على ان اقل درجات الحيوان ان يكون له حس واحد فكل حيوان له حس سواء كان مقتصرا على الواحد كالحيوان
والخلد في نبات او ازيد واما على ان الحس مطلقا يدل على جميع الحواس بالالتزام لا بالتضمن لان الخلد ليس بجزء المعام ليدل اسم العام
عليه بالتضمن فان دل عليه يكون دلالته بالالتزام لا محالة وقد سلف بيان اقسام الدلالات في المنطق فاذن قد ظهر وتبين ان الحس ليس بالحقيقة
فصلا للحيوان بل احد لوازم فصله واحد شعب فصله وقواه وانما فصله بالحقيقة وجود النفس التي هي مبدء هذه اللوازم والشعب كلها
وكذلك الناطق الانسان ليس فصلا حقيقيا له بل الفصل الحقيقي هو وجود النفس التي هي مبدء الادراكات الكلية والحركات الفكرية
وغير ذلك من افاعيل الحيوانية والنباتية وما دونها حتى اقامة الهيولى بصورة الاتصال وافادة المقدار لها لكن عدم الاسم الدال
على الهوية الوجودية للنفوس وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا اما هذا اي عدم الشعور واما ذاك اي فقدان الاسم الى ان نعترف
في اقامة الحدود عن حقائق الفصول التي لوازمها وآثارها الدالة عليها فربما يشتق اسم الفصل الحقيقي من لازمه كالحساس
فانما فصله الحساس لا الذي يحس بالفعل بل المبدء الذي من شانه الاحساس وغيره من الآثار هذا اذا كانت المعرفة به تامة ولكن لم نجد اسما

المآخوذ

خاصا

خاصا وربما قلنا لعرفه ولم نشعر بحقيقة الفصل الا بلازمه او لحده كان ازيد وليس الكلام في هذه اي الحدود الحقيقية او الفصول الذاتية
للاشياء على حسب الحاصل منها في عقولنا ولا على حسب ما نضع ونتصرف نحن فيها من وضع الاسماء المشتقة من لوازمها الدائرة على ما هي في
انفسها ومن جهة كيفية وجوداتها في ذواتها واعلم ان كثيرا ما دل البرهان على حقيقة شيء في الخارج ونحو وجوده مع امتناع حصوله في
عقولنا كواجب الوجود فان البرهان دل على وجوده وكونه بسيطا حقيقيا يحيط بالاشياء كلها وجودا وعلما وانه في قوة وجوده فوق
ما لا يتناهى بما لا يتناهى ومثل هذا الشيء لا يمكن حصوله في عقولنا لكن البرهان دل عليه من جهة المفهومات والعنوانات شمائة عليه
هكذا حال بعض الفصول الحقيقية الخافية على العقول في الاشارة اليها بالبرهان الا من طريق اللوازم والآثار هذا ما وعدناه في الجواب
عن ايراد لزوم الفصلين لنوع واحد **قوله** ثم لو كان ليس للحيوان نفس الا الحساسة كان كونه جسما ناميا حساسا ليس جنسا بمعنى مجرد ما
به يدل يعرف كيفية اتحاد الجنس والفصل في الوجود اتحادا بالذات وكيفية اتحاد الاشياء التي فيها اتحاد من وجوه اخرى فالجنس انما يكون
جنسا اذا كان امرا مبهما متضمنا بالقوة للفصل لا خارجا عنه الفصل لازما له وكذا الفصل انما يكون فصلا اذا كان متضمنا للجنس
بالقوة فالحيوان لو لم يكن نفسه الا الحساسة حتى يكون معناه جسما ناميا ذا حس فقط لم يكن جنسا اذ الحيوان الذي بمعنى الجنس ليس
مجرد الطبيعة التي فيها الجسمية والنمو والحس فقط بل على النحو الذي علمت فيما سبق وانما ذلك المعنى نوع تام في الوجود او جزء مادي
لنوع اخر تام وجودا وتحصلا من ذلك النوع وكذا الفصل كالناطق والحساس انما يكون محمولا على الجنس متحدا به اذا اريد بالناطق شيء
متضمن للحيوان بالقوة ولا يلتزم له وبالحساس شيء متضمن للجسم النامي لا امر مستلزم له بالقوة فيجوز لمفهوم الفصل نحو من الوجود
يكون بعينه محمولا عليه معنى الجنس فهذا معنى اتحاد الجنس بالفصل واما كيفية اتحاد المادة بالصورة او اتحاد بعض الاجزاء بالبعض كاتحاد
مادة الجنس بمادة النوع او صورته بصورته او مادة احدهما بصورة الاخر او بالعكس فعلى نحو اخر وانما هو اتحاد شيء لشيء خارج عنه
لازم له او عارض واعلم ان كيفية اتحاد المادة بالصورة وكذا اتحاد اجزاء النوع الطبيعي بعضها ببعض معرفتها علم غامض شريف ومسلكها
مسلك دقيق لطيف ليس كما يلوح من كلام الشيخ وتقريره مرادا ونحن قد بينا تحقيقه وسلكنا طريقه في الاسفار الاربعة بمسلك لا يتوقف
فايق ويحقق عميق ونظر ثاقب وبيان مفصل ولولا مخافة التطويل والخروج عن اسلوب هذا الشرح لاوردناه ولكن تركنا ذكره وطوينا
نقله مقتصرا على اشارة خفية الى موضع الخلاف مع الشيخ ضوعف جلاله وقدره تحاشيا عن التصريح بالمخالفة والمجاهرة بها **قوله**
فيكون الاشياء التي فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاده اعلم ان الاتحاد بين الاشياء عبارة عن كون تلك الاشياء المتكثرة
من جهة واحدة من جهة اخرى وهذا امر مقول بالتشكيك على اقسام فان جهة الوحدة قوية في بعض المتحدات ضعيفة في بعض اخر فاحق
الاشياء بالاتحاد هي المعاني المختلفة التي لها وجود واحد حقيقي كالاتحاد بين الجنس والفصل ولهذا يحملان بالذات على شيء واحد بالعدد
كما سيجيء ايضاحه وما ليس كذلك على اصناف متفاوتة في جهة الوحدة فاذن الاشياء من جهة كونها واحدة على اقسام احدها ان يكون
فيها اتحاد كاتحاد المادة والصورة فالمادة شيء بالقوة غير مستقل الوجود اذ لا وجود له بانفراده فيقوم وجوده بالصورة على
ان يكون وجود الصورة وجودا مرتبطا عن وجود المادة وليس وجود احدهما وجودا للاخر ولكن الفرق بين وجوديهما كالفرق بين
الناقص والكامل والضعيف والشديد ووجوده الكامل الشديد يندمج فيه وجود الناقص الضعيف مع زوال نقصه وقصوره
الذي هو امر عدمي في جهة الوحدة فيها في جانب الصورة ولاجل ذلك يحمل عليهما معنى الجنس والفصل الماخوذين منهما ولولا ذلك لما
وقع الحمل فقوله ليس احدهما الاخر ويكون المجموع ليس هو ولا واحدا منهما اي ليس واحد من المادة والصورة هو الاخر ولا المجموع شيئا
واحدا ولا شيئا من المادة والصورة موضع نظر لما علمت ان وجود الصورة فعلية وجود الهيولى وكمالها بها لما كانت المادة ناقصة
الوجود وحد نفسها وما تحصلات وجودية مختلفة فيمكن ان يوجد بوجود صورة اخرى فتصح لاجل هذا ان يقال ان وجود كل
من المادة والصورة غير وجود الاخرى والثاني من اصناف المتحدات ما اتحادها اتحاد اشياء يكون لكل منها وجود غير متعلق
بالاخر ولا مفتقر اليه الا انها اتحدت في هيئة او صورة فحصل منها شيء واحد اما بمجرد اجتماع وتركيب من غير استحالة كالاعضاء
لبدن الحيوان واما بالاستحالة والامتزاج كالعناصر في المركبات الطبيعية من الجماد والنبات والحيوان بناء على ما هو المشهور من بقاء
صورها العنصرية واستحالتها في كيفياتها فجهة الاتحاد في هذه الامور امر خارج عن ماهيتها ووجوداتها عارض لذواتها الثالث

اتحاد اشياء ليس كل منها مستغنيا عن الاخر بل بعضها لا يقوم بالفعل الا بما انضم اليه وحصل فيه وبعضها مستقوم بنفسه بالفعل
غير مفتقر الى ذلك البعض لينضم اليه ما حصل فيه كاتحاد الموضوع والعرض مثل الجسم والبياض فقال هذا الجسم انه ابيض والحمل ههنا
حمل بالعرض لان جهة الاتحاد امر طارئ على ذات الموضوع الذي هو الجسم اذ ليست ذاته منشأ صدق الابيض عليه وانما الدخول و
الانفعال لهذه الاقسام الثلثة جهة الاتحاد والوحدة فيها ضعيفة لانها بعد تمام ماهيتها وجودها وليس لهذه المتحدات وجود واحد
ولا يحمل بعضها على بعض ولا مجموعها محمول على واحد من اجزائها حمل هو هو واضعف منها في الاتحاد امور لا يكون جهة الوحدة فيها امرا
حقيقيا بل اعتباريا الاصوريا ولا عرضيا قاراكالبلدة الواحدة والعسكر الواحد وهذه الاصناف كلها خارجة عن القسم من الاتحاد
الذي هو لحق الاشياء به وهو الذي بصدد بيانه الشيخ **قوله** ومنها اتحاد شيء بشيء قوة هذه الشيء منهما اه يريد بيان اتحاد
الجنس بفصله المقسم بان المعنى الذي هو الجنس لكونه امرا مبهما مرددا بين الاشياء من شانه ان يكون نفسه اشياء كثيرة لا بمعنى ان مفهومه
من حيث المفهوم عين مفهومات تلك الاشياء اذ لا اتحاد بين مفهوم ومفهوم حملا متعارفا والحمل الاولي ايضا لا بد فيه من المغايرة
بين الموضوع والمحمول اما بالاجمال والتفصيل او بوجه من الاعتبار بل المراد ان معنى واحدا من شانه ان يصير عين معاني مختلفة في انحاء
الوجودات كل منها في الوجود يكون هذا الشيء لا ان ينضم وجوداتها بوجود هذا الشيء بل بان الذهن قد يعقل معنى كالحيوان مثلا
بلا شرط اخر يجوز الذهن ان يكون الحيوان بنفسه انسانا وفرسا وحمارا في الوجود او ناطقا وصاهلا وناهقا في الاعيان فاذا
انضم الى معنى الحيوان معنى الناطق مثلا انما ينضم اليه بانه معنى اخر في المفهوم لكنه يكون مضمنا مندمجا في وجوده هذا النحو من الوجود معين له
فان وجود الناطق الذي هو الصورة الانسانية هو بعينه وجود الحيوان بما هو حيوان مطلقا وانما يكون وجوده غير وجود الحيوان
من حيث التعين والابهام والقوة والفعل والكمال والنقص لا ان هذا غير ذاك في الوجود بان يكون للحيوانية وجود وللناطقية
وجود اخر وقد اجتمعا وصارا وجود الانسان بالانضمام والتركيب وكذا الحال في الفصل **قوله** مثل المقدار فانه معنى يصح
ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا ان يقارنه اه اراد بالعمق الجسم التعليمي وهو احد انواع المقدار وهذا المثال اوضح مثال في
هذا الباب لا يمكن لاحد مجال البحث في كون المقدار ذاتيا مشتركا بين الثلثة ولا في ان الاختلاف ههنا بالذات لا بامر خارج لوضوح
ان حقيقة الخط غير حقيقة السطح وحقيقتهما غير حقيقة الجسم ولا في ان الذاتي المشترك وجوده بعينه وجود كل واحد منهما
ولا في ان كل منها له معنى خاص زائد على المقدار المشترك فاذن يتضح بهذا المثال غاية الايضاح انه يجوز ان يكون شيء واحد بعينه
اشياء كثيرة متباينة في الحقيقة النوعية اذ المقدار معنى واحد من الكم المتصل القار يجوز ان يكون بعينه خطا او سطحا او جسما
لا بان يقارنه امر متميز فيصير المجموع خطا او سطحا او غيرهما اذ لا تركيب في شيء من هذه الانواع بل الكم المتصل القار شيء قابل للقسمة
لا يكون في الوجود مجردا بهذا المعنى فقط والا لم يكن جنسا ولا محمولا على الخط والجسم بل يجب ان يكون وجوده وجود احد هذه
الثلثة بعد ان يحتمل في نفس معناه ان يكون شيئا منها لا بالخصوص والقابل للانقسام محتمل في ذاته ان يكون اتصاله وقبول انقسامه
في بعد واحد فقط ليكون خطا محمولا عليه او في بعدين ليكون في الوجود سطحا محمولا عليه او في ثلثة ابعاد ليكون جسما محمولا عليه
فالمقدار لا يكون في الوجود الا احد هذه الثلثة التي يحمل على كل منها انه المقدار ويحمل على المقدار في كل منها انه ذلك الشيء فالمقدار
الخطي يحمل عليه ان هذا الخط بعينه مقدار وان هذا المقدار بعينه خط من غير مغايرة اصلا لا في العين ولا في الخيال لكن العقل
يتصور مفهوما كليا مشتركا بين الثلثة هو الكم القابل للقسمة ويفرض له وجودا ثم اذا اضاف الى القابل للقسمة زيادة على انه في جهة
او في جهتين او في ثلث جهات لم يصفه على امر معنى خارج عن وجود المعنى المشترك لاحق به بعد تحصله بالفعل في حد نفسه بل القابل
للمساواة والقسمة انما يحصل وجوده بنفسه بان يكون وجوده في بعدين او اكثر بكونه قابلا للمساواة بعينه كونه قابلا لها في بعد
واحد او اكثر وكون هذا المقدار مقدارا بعينه كونه خطا او بالعكس وهكذا في السطح والجسم واعلم ان من كان الوجود عنده امرا عينيا
كالجنس والفصل وغيرهما معان ومفهومات كلية يحمل عليه الحكم بكون المفهومات المختلفة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد مصداق
[illegible] او مصداقا ولا يكون هذا في الاشياء التي مضت وههنا وان كانت كثيرة اما في الاشياء التي مضت ذكرناها فيما
[illegible] الطبايع المركبة من الاجناس والفصول هذا النحو من الاتحاد بين اجناسها وفصولها كالحيوان مثلا فانه جنس وفصله من جهة

قوله

بما بها مادة وصورة بوجودين متغايرين وان لم يكونا كذلك بما جنس وفصل كما عرفت بخلاف الذي ههنا النوع المقداري فانه وان كانت
فيه كثرة لا محالة من غير شك فيها الا انها ليست كثرة حاصلة من جهة الاجزاء بل كثرة من جهة المعنى بحسب الابهام والتحصيل فيه والامر
المحصل لا يكون الا في اعتبار الذهن بان يعتبر في الامر المحصل امرا مبهما غير محصل فان الخط مثلا امر محصل نوعي ممتاز عن السطح والجسم فكما
يمكن ان يعتبر بما هو خط اي مقدار منقسم في جهة فيجوز ان يعتبر بما هو مقدار من غير شرط اخر فاذا اعتبر غير محصل ثم اعتبر محصلا لم يكن
ذلك بانضمام محصل اليه لا محصل ولا بان ذلك المحصل شيء اخر غير الذي هو غير المحصل فههنا مغايرة بمجرد الاعتبار العقلي
على هذا الوجه اي بين الشيء وتحصيله فان تحصيل الشيء ليس الا تحقيقه لا تبديله وهو تكميله لا تغييره هكذا يجب ان يتصور الاتحاد
بين الجنس والفصل وان كان في غير البسائط فان حكمهما من حيث هما جنس وفصل هذا الحكم ايضا كانا وان كان فيهما اختلاف باعتبار
الخارج **قوله** وانه فان كان مختلفا وكان بعض الانواع فيها تركيب في طبايعها وينبعث فصولها من صورها واجناسها من المواد
يعني هكذا يجب ان يتصور حال الجنس والفصل للنوع الواحد في توحيدهما وجودا وتكثيرهما حيث الابهام والتحصيل لا غير وان كان
النوع مختلفا بالبساطة والتركيب وكان بعض الانواع ما يكون طبايعها مركبة من مواد وصور ينبعث فصولها من صورها واجناسها
من المواد التي لصورها وان لم يكن اجناسها من حيث هي اجناس مواد لها ولا الفصول من حيث هي فصول صورها كما علمت من الفرق
وبعضها لا تركيب في طبايعها من مواد وصور كالمقادير الثلثة والاعراض والجواهر البسيطة من الصور والنفوس وغيرها فان كان
فيها تركيب فهو على النحو الذي مر ذكره من جهة اخذ الشيء الواحد المحصل مرة غير محصل وبالقوة ومرة محصلا وبالفعل والقوة و
الابهام فيه لا يكون بحسب الوجود بل بحسب الذهن فقط اذ من المحال وجود المبهم على ابهامه وحصول الطبيعة الجنسية التي لم يتنوع
بعد وهي بالقوة في وجودها نوعا من الانواع غير محصل بالفعل في شيء وبالجملة لا يمكن الجنس وجود غير وجود الفصل بوجه
من الوجوه اصلا سواء كان النوع بسيطا كالنفس او له تركيب في طباعه كالانسان واما كونهما جزئين للحد فان الحد لا يكون الا مركبا
فوجههما كما يذكره والجنس والفصل في الحد ايضا من حيث كل واحد منهما هو جزء الحد اه يعني ان الجنس والفصل من حيث هما مفهومان
متغايران يتركب منهما الحد فكل منهما لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل على واحد منهما فلا يقال الحد انه جنس ولا انه فصل ولا ايضا
الجنس فقط انه حد ولا الفصل حد في الحيوان مثلا ليس بجسم ولا حساس ولا شيء منهما حد الحيوان لكن كل منهما يحمل على المحدود و
وكذا المجموع يحمل عليه وهو ايضا يحمل على كل منهما وعلى المجموع وذلك لان الحد مقام تفصيل النعوت والاوصاف الذاتية والنعوت
المختلفة لا يكون نعتا واحدا ولا بعضها اخر واما المنعوت بها فيمكن ان يكون شيئا واحدا مجملا يندرج في ذاته تلك النعوت
فالاجناس والفصول من حيث انها طبايع كلية ناعتة لطبيعة واحدة موجودة فانما يحمل على تلك الطبيعة المحدودة بها وتعرفها
ومنه ها ولا يحمل بعضها على بعض ولا على المجموع ولا المجموع على بعضها بل الحد عبارة عن قول يفيد تفصيل معاني طبيعة واحدة فقولنا
الحيوان الناطق يفيد معاني شيء واحد في الوجود وهو المسمى بالانسان بانه حيوان فذلك الحيوان بعينه ناطق لا انه حيوان
وشيء هو الناطق فالمنظور اليه في الحد ان كان هو المحدود فهو شيء واحد لم يكن له كثرة في الذهن فضلا عن الخارج وان كان
المنظور اليه هو الحد المعرف له ففيه تاليف من معان ونعوت يمكن اعتبار كل منهما معنى في نفسه غير الاخر فيكون هناك
كثرة في الذهن من امور كل منهما غير صاحبه في المعنى والمفهوم فمن عني بالحد كالحيوان الناطق نفس هذه النعوت والعنوانات
كان غير المحدود وان عني به الصورة العقلية القائمة بالنفس التي هذه نعوتها واوصافها فهو المحدود فانه حيوان لانه جوهر
ذو بعد هو بعينه نام حساس وذلك الحيوان هو بعينه ناطق فظهر ان الحد باحد الاعتبارين عين المحدود الذي لا كثرة فيه وباعتبار
الاخر غيره ويكون سببا مؤديا اليه كاسبا له **قوله** ثم الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يحتمل
الناطق والحيوان اه يعني ان الحد وان كان مؤلفا من جنس وفصل وهما جزآن له لكن بالاعتبار الذي هو بحسبه نفس المحدود
ليس كذلك اي ليس مؤلفا منهما ولا الحيوان الناطق في المثال المذكور جزآن منه بذلك الاعتبار بل محمولان عليه بانه هو
لانهما شيئان معايران في الحقيقة المحدود الذي هو الانسان معايران للذي اجتمعا فيه فان الحد يجتمع من نعوت وصفات كلية
ليس احدها بحسب المفهوم هو الاخر ولا المجتمع فليس مفهوم الحيوان مفهوم الناطق والا لكانا لفظين مترادفين ولا شيء منهما

قوله

المفهوم نفس المجموع بل كل من المفهومين والمجموع منهما يصدق على امر واحد هو ذات المحدود ووجوده لان وجوده بعينه مصداق
كثير من المفهومات فنعني بالمحدود في مثالنا هذا الشئ الذي يصدق عليه الحيوان وهو بعينه الذي يصدق عليه الناطق
لا نريد به ان مفهوم الحيوانية فيه مفهوم الناطقية بل ان وجود الحيوانية فيه قد استكمل متحصلا لوجود النطق فالحد والمحدود
وان كانا في الوجود شيئا واحدا كما ان مفهوم شئ ووجوده الذي هو مصداقه واحد في الخارج الا انهما متغايران في الاعتبار
كتغاير المفهوم وما صدق عليه فالاعتبار الذي يجعل الحد غير المحدود يمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين عليه لانهما جزءان
له في الاعتبار ولاجل ذلك ليس الحد جنسا ولا فصلا وليس احدهما الاخر ولا المجتمع حدا فليس الجنس فصلا ولا حدا ولا الفصل
واحد منهما اي من الجنس والحد وليس المؤلف من مفهومي الحيوان والناطق هو احدهما اعني مفهوم الحيوان غير المؤلف ومفهوم
الناطق غير المؤلف اذ لا يفهم من احدهما ما يفهم من المجموع ولا بالعكس ولذلك لا يحمل بعض منه على بعض بحسب المفهوم ولا المجموع
على بعض بحسب المفهوم فليس مجموع الحيوان والناطق حيوانا ولا ناطقا لان الكل غير الجزء والجزء غير الجزء الاخر فكل منهما غير
الكل وهو امر ثالث لهما لاستحالة ان يصير الجزء عين الكل والكل عين الجزء وهذا كله بحسب المغايرة في المفهومات الذي هو
شان الحد واما في الوجود الذي هو اعتبار المحدود وشانه فالجميع واحد والبعض عين البعض ولعل الحاجة الى هذا التطويل
والتفصيل الواقع في كلام الشيخ ههنا لاجل الغفلة والذهول **قوله** فصل في الحد الفرق بين مقاصد هذا الفصل
والذي بعده ان المقصود في الذي مضى بيان مناسبة الحد للمحدود وبان اجزاء ما هو الحد الحقيقي يعني المركب من الجنس والفصل
كل منهما وجميعها عين المحدود وكيفية كون الحد كثيرا والمحدود واحدا والمقصود في هذا الفصل حال الحد في نفسه بكونه مفردا
مقولا بالتشكيك على افراده بان يكون بعضها ما فيه زيادة على المحدود او تكرار في اجزائه وبعضها ما ليس كذلك والفرق بين
حدود البسائط والمركبات وما يتعلق بذلك واما الفصل الذي ياتي بعده فالغرض فيه بيان ان من الحدود ما هو بعض اجزائه
بعينه جزء المحدود كما سيجئ بيانه **قوله** والذي ينبغي لنا ان نعرفه الان ان الاشياء كيف تتحد وكيف تتباين من الامور
التي هي حقيق بالعرفان والتحقيق حال حدود الاشياء فان بها يتوسل الى معرفة حقايق الاشياء وان الاشياء لما كان بعضها
بسايط وبعضها مركبات وبعضها جواهر وبعضها اعراض فينبغي ان يعرف كيف يحد البسيط وكيف يحد المركب وكيف يحد الجوهر
وكيف يحد العرض وما الفرق بين ماهيات الاشياء وصورها فنقول كما ان بعض الامور العامة كالوجود والوحدة وكثير من صفات
الموجود بما هو موجود مع كونها مشتركة بين المقولات ولكن واقعة عليها بالتشكيك على سبيل تقدم وتاخر وكمالية ونقص فكذلك
ايضا كون الاشياء ذوات ماهيات وحدود فليس كونها كذلك في درجة واحدة فالحد للشئ قد يكون حقيقيا تاما وهو الذي يحد
حدوده من غير زيادة ونقص وقد لا يكون كذلك فالاول كما في الجواهر البسيطة فان حد كل واحد منها يتناوله تناولا اوليا
حقيقيا اي تناولا بالذات بغير واسطة واما الاشياء التي هي غيرها سواء كان اعراضا او مركبة من جوهر وعرض او من مادة و
صورة ففي كل منها زيادة على المحدود فلا يتناول حدودها بالذات وبالحقيقة لان تلك الاشياء ان كانت مركبة من جوهر
وعرض والعرض مقوم بالجوهر فيؤخذ الجوهر في حده مرتين وليس في تركيب الجوهر واحد وان كانت مركبة من مادة وصورة
والصورة ايضا وجودها الخارجي متعلق بجوهر اخر هو المادة وقد عرفت حال الطبيعة من انها متعلقة الوجود بغيرها وكذا
المقادير والاشكال عرفت ان وجودها مرتبط بموضوعاتها فيكون تلك الاشياء التي هي غير الجواهر البسيطة من جهة كونها
متعلقة الوجود اما ذاتها بغيرها واما جزءها بغير ذلك الجزء فهي لا يتحد الا بجوهر هو غيرها فيعرض من ذلك ان يكون في حدودها
زيادة على ذواتها المحدودة اذا كان الاعراض فلان ذواتها وان كانت امورا خارجة عنها الجوهر لان ما جزءه الجوهر على طريق الحمل
فهو جوهر ايضا الا ان حدودها مما لا يتم الا بالجوهر لانها حقايق ناعتة والمركبات التي هي من الجوهر والعرض فلا بد ان يعرض في
حدودها تكرار وهو اخذ الجوهر فيه مرتين مرة لانه جزء للمركب فلا بد من اخذه في حدها ليدخل في ذاته ومرة اخرى لكونه ماخوذا
في حد الجزء الاخر الذي هو العرض لان دخول الجوهر في حد العرض كما مر لان حد المركب لا بد ان يكون مركبا من حدود اجزائه
الغير المتداخلة فحد المركب من جوهر وعرض مؤلف من حد الجوهر وحد العرض فيعود الى تثنية وتكرير في ظاهر ذلك عند تحليل

الحدود وردها الى مضمنات وتفصيل المجملات فيكون الجوهر ماخوذا فى حد المركب مرتين ولا يكون فى ذاته الامرة فهنا ايضا الحد زيادة
على المحدود كما فى حد العرض البسيط والحدود الحقيقية ينبغى ان لا يكون مشتملة على زيادات مثال هذا اى كون بعض الحدود مشتملا
على زيادة تحديد الانف الافطس والفطوسة هى تقعير الانف لا مطلق التقعير والا لكان الساق المقعر افطس فاذن لابد من اخذ
الانف فى تحديده فاذا اخذت الانف فى حده لزم اخذ الانف مرتين فاذن لا يخلو اما ان يكون امثال هذه التعريفات المشتملة على
الزيادة او التكرار ليست حدودا حقيقية وانما الحدود الحقيقية للبسايط الغير المتعلقة بشئ كالجواهر البسيطة او يكون حدودا
على جهة اخرى واصطلاح اخر بان يصطلح على كون كل معرف يوجد فيه معنى ذات الشئ سواء كان مع زيادة او لا انه حد له ينبغى
ان لا يقتصر فى الحد للشئ على مجرد شرح الاسم كما فى التعريفات اللفظية فيجعل امثال هذه الامور حدودا حقيقية من هذه
الجهة والحد كما عرفت فى المنطق ما يدل على ذات الشئ المجهول ولو كان كل قول يدل على اسم او يفرض بازائه اسم حدا لكان
جميع ما اشتمل عليه كتب اللغة ككتب الجاحظ وغيره حدودا وليس كذلك فاذن ظهر ان الحدود فى هذه المركبات والاعراض
ليست حدودا حقيقية وكل بسيط فان مهيته ذاته لانه ليس هنا الا ما اراد بالبسيط ما لا جزء له ولا تعلق له بشئ ومهية الشئ
حده لان المراد ههنا ما يقع فى جواب ما هو وهو لا يكون الا حدا او المراد بالذات الهوية الخارجية فعلى هذا صح ان يقال ان البسيط
مهية ذاته اى حده يطابق ذاته ويصدق عليها بلا زيادة اذ ليس له قابل ولو كان له شئ قابل لم يكن مهيته وحده بقابل ذاته
بل ازيد منها لان ذاته اما نفس المقبول او المركب من القابل والمقبول فان كانت نفس المقبول وكل مقبول صورة والصورة و
الصورة ليست مما يقابل حده لان وجودها متعلق بغيره وان كانت مركبة من مادة وصورة فليست هى بالصورة ما هى فحدها
ليس بالصورة وحدها اذ مهية الشئ وحده يدل على ما يقوم به ذاته فيكون المادة ماخوذة فى حده مرتين بوجهين احدهما
كونها احد الجزئين للمركب والاخر كونها مما يقوم الجزء الاخر اعنى الصورة وهذا معنى قوله فيكون هو ايضا قد تضمن
المادة بوجه وتذكير الضمير باعتبار المقبول **قوله** وبهذا يعرف الفرق بين المهية فى المركبات والصورة والصورة انما هى
جزء من المهية يعنى مما مر ان الحد لا يقابل المركب ولا الصورة وان المركب ليس صورته ذاته يعرف الفرق بين المهية فى المركبات و
المهية فى البسيطة وكذا الفرق بين الصورة فى المركبات والصورة فى البسيطة ويحتمل ان يكون المراد انه يعرف الفرق بين
المهية فى المركبات والصورة فيها والاول اولى وان كان الثانى ايضا مطلوبا وذلك لان الصورة انما يكون جزء من المهية المركب
وليس جزء منها فى البسيط لان ذاته صورته لا غير اذ لا تركيب فيه وايضا مهية البسيط نفسه اى حده يقابل ذاته بخلاف المركبات
فى حده زيادة على ذاته فالمركبات لا صورتها تمام ذاتها ولا مهيتها اى حدها يقابل ذاتها اما الاول فظاهر اذ كون الصورة جزء من
ذات المركب واما الثانى فلان مهية الشئ ما يكون هو ما هو والمركب ليست مهيته هى ما هى بمادة وصورة كيف كانا بل بمادة وصورة
مقارنة لها وكون الصورة مقارنة معنى ازيد من نفس الصورة وذات المركب فى الخارج ليست الا مجموع المادة والصورة وهذا المجموع
هو المركب لا غير والمهية هى كون الشئ مقارنة للمادة اى كون المادة والصورة على وجه الاقتران بها والتركيب معها فالصورة احدهما
يضاف اليه هذا التركيب والمادة ايضا كذلك والمهية هذا التركيب الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما اى هى مجموع
المادة والصورة والوحدة الجامعة لهما ففى المهية زيادة على الصورة فلها زيادتان على الصورة التى فى المركب **قوله**

فالجنس بما هو جنس مهية وللنوع بما هو نوع مهية وللمفرد الحقيقى بما هو مفرد حقيقى مهية مما يقوم به من الاعراض اللازمة فكانه
كان المطلوب مما مر ان الحد والمهية فى الاشياء ذوات مهيات وحدود متفاوتة ويكون قوله عليها سبيل تشكيك وتقدم وتأخر
والمطلوب ههنا ان قول الحد والمهية على الجنس والنوع وعلى المفرد الشخصى بالاشتراك اللفظى فقط والمفرد ايضا له مهية بمعنى ما به
الشئ هو هو وما به الذات هى ما هى لكن ليس لها حد بوجه من الوجوه وقوله وان كان المركب حدا ما معناه انه ليس المانع من كونه حدا
انه مركب اذ قد علمت ان للمركب حدا الا ان حدود المركبات على وجه اخر اذ فيها زيادة على الحدود بخلاف حدود البسايط حيث انها
يقابل ويوازى لحدودها واما المفرد فلا مهية له بمعنى ما يقع فى جواب ما هو لان القول فى الجواب عنه امور كلية ولا حد له لان الحد مؤلف
من اسماء ناعتة وصفات ذاتية كلية وليس فى شئ منها اشارة الى شئ معين محسوس ولو كانت فيها اشارة الى شئ لم يكن حدا لانا غاية

قوله

تسمية فقط لا تعريفا وتفهيما او دلالة على نحو اخر كحركة او اشارة او ما استبدل لك من ابصار او لمس فليس في شيء من هذه الامور تعريفا
واكتسابا للمجهول بالنعوت والاقوال الشارحة ولان كل اسم يجمع ويجد في حد المفرد الشخصي يكون دالا على نعت وصفة و
النعوت والاوصاف لا يكون الا بمعاني يحتمل الوقوع على كثرة فيكون كلية وضم الكلي الى الكلي لا يخرجه عن الكلية واحتمال الشركة
ولا يجعله شخصيا نعم ربما افاد التاليف والتقييد للكلي بكلي اخر قلة الشركاء فيه بحسب الخارج فانه اذا كان معنى كليا كالكاتب
ثم اضيف اليه معنى اخر كالضاحك قلت الشركاء ثم معنى اخر كالابيض ثم المتحرك ثم الاعمى وهكذا غيره حتى صار الكاتب الضاحك
الابيض المتحرك الاعمى العالم الورع التقي الى الف الف صفات ونعوت كلية لم يصر بهذه القيود والمخصصات مما يمتنع وقوع
الشركة نعم ربما كان نوعا منحصرا في واحد واما الشخصية فلا يمكن حصولها بهذه النعوت الكلية قليلة كانت او كثيرة ولا
يمكن معرفتها الا بالمشاهدة الاشراقية والاشارة الحسية كسقراط مثلا فانك ان اردت تحديده قلت الرجل الفيلسوف الذي
المقتول ظلما بالسم المخصوص الذي اسمه فرفون كان فيه شركة وان قلت ابن فلان او في زمان فلان الملك وحكم فلان ايضا
حكمه وكذا الكون في الزمان فكان في المجموع ايضا احتمال الشركة على كثيرين الا ان ينتهي الى الاشارة والتسمية اللفظية
فيظهر كونه تحديدا فان زدت وقلت وهو المقتول في مدينة كذا في يوم كذا فهذا الوصف مع تشخص متعلقه من تلك الذات
المعروفة بالحس وخصوصية ذلك الجزء الزماني ايضا كلي يحتمل الشركة اذ العقل يجوز اعدادا كثيرة بهذه الصفة قتلوا في تلك
المدينة في يوم كذا الى ان يستند الى امر شخصي فح ان كان الاطلاع عليه بالاشارة الحسية والمشاهدة فلم يكن تحديدا
ولا تعريفا عقليا وان كان بغير ذلك فلم يكن الشخص بهويته الشخصية الممتنعة عن الشركة معلوما سواء كان المستند اليه
شخصا من اشخاص النوع الكثير الافراد او من الاشخاص التي نوع كل منها مقصور على شخص والشخص مستوف لحقيقة نوعه متكفل
لبقاء نوعه بذاته بلا مشارك ولا نظير له لكن الفرق بان القسم الاول مما ليس العقل سبيل على رسمه بخصوصه ولم يعرفه متى تكون و
متى فسد واما القسم الثاني فالعقل سبيل الى رسمه بخصوصه بنعوت كلية لان تشخصه من لوازم نوعه فيدركه رسمه ولا يفسد
ولكن المرسوم من حيث شخصه لا يوثق لوجوده ودوام قول الرسم عليه الا بدليل عقلي يحكم بدوامه على كلي ولا يحكم فلم يكن هذا حدا حقيقيا
فان الحد الحقيقي للشيء ما يعرف به ذات الشيء ما يدخل في ذاته وجزء ماهيته فيكون تشخصه الذي به يمتنع
عن الشركة وما يعرف العقل بالنعوت والدلائل يكون كليا فلم يكن حدا حقيقيا فظهر بهذا البيان انه لا حد حقيقيا للمفرد الشخصي
وانما يعرف بلفظ او اشارة حسية او علم شهودي او تنبيه الى امر يعرف باحد هذه الامور واعلم ان السر في ان الشخص بما هو شخص
لا يمكن معرفته بالحد ان تشخص الشيء انما هو بنحو وجوده والوجود كما ذكرنا سر انيته وهويته بسيطة صيغية لا جنس له ولا فصل فلا حد لها
لان هذه كلها مفهومات كلية لا يعرف بها الا الماهيات والطبائع الكلية والواقع في جواب ما هو اقول كلية الوجود لا يحصل بهذا
المعنى وانما الماهية بمعنى اخر اي ما به الشيء هو ما هو فاذا قيل الوجود ماهية عين هويته اريد بها هذا المعنى واذا قيل الاشياء ذوات
ماهيات مهياتها غير وجوداتها اريد بها المعنى الاول فاذن الشخص بما هو شخص لا يعرف الا بالاشارة الحسية او العلم الحضوري
الذي هو عبارة عن وجود الشيء الخارجي للمدرك عند المدرك والحدود والرسوم من جملة العلوم التصورية المحمولة على المفردات
الصادقة عليها ما دام وجودها فاذا كان المحدود مما له افراد كاسدة فاسدة لم يكن صدق الحد على شيء دائما بل صدق عليه متى
وجد وكذب متى فسد فاذا وجد كان محدودا بحده واذا فسد لم يكن محدودا بحده فيكون حمل الحد عليه تارة صادقا وتارة
كاذبا فلا يمكن العلم به من طريق الحد ولا الوثوق بوجوده منه الا اتباع الظن دائما او نحو اخر غير التحديد العقلي كزيادة اشارة
او مشاهدة حضورية فيصير بتلك الزيادة معينا محدودا موثوقا به واذا لم يكن لا يكون الا مظنونا الا معلوما بذلك الحد فقط
ان لم يحده فلم يكن الجزئي محدودا بالحقيقة اذ الحد ما يكون صدق حده عليه تعيينيا دائما فمن ادخل في الحد الجزئيات
الفاسدة فقد دخل مغلطا وتعرض لابقائها وفي بعض النسخ لابقائها فقد ثبت ان لا حد للشخص ولا مهية له بمعنى ما يجاب به عن
السؤال بما هو فيكون قول المهية عليه وعلى الانواع والاجناس بالاشتراك الحقيقة والمجاز واعلم ان في هذا الفصل بحثين
من النظر والبحث الاول ان الحد كما علمت غير مرة ليس للموجودات انما هو للمهية فما يعرف به الحد [illegible]

[illegible]

وانواعها انما هي بنحو وجودها وليس مفهوم العرضية داخلا في مهيات الاعراض كالسواد مثلا فانه له مهية نوعية وهي اللون
القابض للبصر واللون مهية جنسية وهو الكيفية المبصرة ولها تعلق بالموضوع وهو نحو وجودها وعرضيتها فلا يلزم دخول
الموضوع في حدود الاعراض فلم يلزم في تحديدها زيادة الحد على المحدود والثاني الحد انما يكون لذوات المهيات التي لها وحدة
طبيعية سواء كانت بسيطة خارجية او مركبة من مادة وصورة واما المركب من معقولين كجوهر وعرض مثل الجسم المتحرك او الانسان
الابيض فليس له حد غير حدود اجزائه كما لا وجود له بالذات الا وجود اجزائه وقد مر من الشيخ ذكر هذا المطلب حيث قال في اول المقالة
الثانية ان الوجود قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض
لا يحد غايتها الا ان ذلك انما تعلم ان المركب من الجوهر والعرض لا حد له فلم يلزم من هذه الجهة ايضا تكرار في الحد وزيادة له على معنى المحدود وفي
نفسه الا ان الشان في مثال الانف الافطس مع ما سبق من ان المركب من الموضوع والعرض لا حد له فيه ان اطلاق الفطوسة على
تقعير الانف دون تقعير الساق وغيره امر لفظي مختص به عنايته بلغة العرب لاجل زيادة الافصاح الذي فيها سموا هذا التقعير
فطوسة لا امر فعلي زائد على نفس التقعير منوع له داخل في حده مختص به دون ساير التقعيرات وكذلك سموا انحناء باطن القدم
حنصا والقدم المنحني احنص ولم ان يسموا تقويس الحاجبين باسم مختص واستقامة الانف باسم دون ساير التقويسات والاستقامات
وذلك لا يوجب دخول معنى ذاتي في هذا القسم من الانحناء والتقويس والاستقامة حتى يجب اخذه في الحد وبالجملة الاضافة الى
مطلق الموضوع غير داخل في مهية الاعراض فضلا عن الموضوع بل هذه امور اعتبارية وصفية ليست حقيقية حتى يكون لها مهيات و
حدود الرابع ان قولهم ان البسيط ذاته صورته والمركب ليست ذاته صورته بل الصورة مع المادة غير مستقيم فان اسم الصورة اخذ
في الموضوعة بالاشارة الاسمية فان الصورة قد يطلق على المهية النوعية وقد يطلق على الامر الحال في المحل الذي لا يقوم وجوده ولا يتم نوعيته
الا بما حل فيه ولا يصح ان يقال للبسيط المفارق عن المادة صورة بوجه من الوجوه فقولهم كل بسيط صورته ذاته ان اراد بها المعنى
الثاني فالغاية في هذا الكلام لان المركب من الشيء وغيره غيره وان اراد بها المعنى الاول فلا فرق بين البسيط والمركب في ان
طبيعتها النوعية وصورتها العقلية محمولة عليها ولا يكون الصورة العقلية للمركب جزء مهية بل هي مجموع صورته وبادته والعجب
انه قد ذكر ان صورة الشيء هي مهيته التي بها هو ما هو ثم يقول عقيبه ومادته هي حامل صورته وهذا بعيد فان الصورة بالمعنى الذي يصح
ان يحمله المحمول ليست الصورة التي هي بمعنى المهية فان هذه الصورة هي مجموع المادة والصورة في المركب لا ما يحمله المادة نفسه نعم
قد تعم الصورة في الاستعمال بحسب اصطلاح اعم فيعني بها ما يستكمل به نوع من الانواع ويكون به بالفعل في ذاته فالنفس بهذا
المعنى صورة والفصول باعتبار ما صورة والشخصيات ايضا كذلك فعلى هذا ليس المعنى الجنسي ولا المهية النوعية من حيث هي
معتبرة حقيقية نوعية لاحتياجها الى مكملات شخصية وبالجملة قولنا ان البسيط ذاته صورته والمركب صورته ليست ذاته بل جزء
ذاته غير مستقيم ان لم يكن الصورة في الموضعين بمعنى واحد الخامس ان قولهم ان كل بسيط فان مهيته ذاته واما المركبات
فليست مهياتها وارادوا بالبسيط ما لا جزء له ولا قام بشيء ليس بموجه لان مراده كما قد شرحنا ان حد الصورة القائمة بمادة
[illegible] على ذاته وهي [illegible] الحل في حده وان حد المركب يشتمل على اخذ المادة فيه مرتين مرة لانه جزء للمركب و
مرة لانه [illegible] جزء الصورة وفيه نظر اما الاول فلان الصورة في ذاتها وحقيقتها غير مفتقرة لانها متقدمة الى المادة م
على المادة شريكة علتها التي هي الجوهر المفارق سواء كانت صورة امتدادية مقومة للجسمية المطلقة او صورة طبيعية نوعية
للجسم كما حقق في مباحث التلازم بين المادة والصورة وانما يحتاج الى المادة في لوازم تشخصها وافعالها وانفعالاتها و
مثل هذه الامور لا يكون داخلا في مهيات الاشياء وحدودها لانها من توابع الوجودات وقد علمت ان الوجود غير داخل في المهيات
والحدود واما الثاني فلان المهية المركبة انما هي الصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما اقول هذه الوحدة ليست وحدة تالية
[illegible] زائدة على حقيقة الصورة بل الصورة هي تمام المادة وكمالها والمادة منغمرة فيها والشيء مع تمامه هو ذلك الشيء
بالفعل [illegible] الصورة وتمام الشيء هو ذلك الشيء في وجه كمال اولي ونسبة المادة الى الصورة في الوجود والتحقق كنسبة
الجزء الى [illegible] والتحصيل وقد بالغ الشيخ في بيان ان انضمام الفصل الى الجنس كانضمام شيء خارج اليه فاذا انضم

الى الموضوع

الى مفهوم الحيوان قولنا الناطق فليس الا تعيين الحيوانية المبهمة والفرق بينهما كالفرق بين المبهم والمحصل الا ان العقل يعتبر النوع
تارة مبهما وتارة معينا فيعتبرها بعد اوفصلا ويجعل النوع مركبا منهما في الذهن وهما في الخارج واحد وحال المادة والصورة
في الوجود تشبه حال الجنس والفصل في التقرر فان المادة تارة يوجد في الخارج لا بهذه الصورة وتارة بهذه الصورة لانها
مبهمة الوجود كما ان الجنس مبهم المعنى النوعي فاذا وجدت بصورة معينة كان وجودها بين تلك الصورة لكن للعقل ان يحلل النوع
المادي ويعتبر فيه وجودا للمادة ووجودا للصورة من جهتي النقص والكمال والقوة والفعل ويأخذ من احدهما المعنى الجنسي
ومن الآخر المعنى الفصلي ويجعلهما حدا للمركب في ماهيته من غير حاجة الى زيادة معنى ولا تكرير وتثنية للماهية السادس ان
قوله الجنس ماهية والنوع ماهية للفرد الجزئي ايضا ماهية كلام مغلط توهم ان الماهية بمعنى واحد وهو معنى الحد يقع على الثلثة
وليس كذلك اذ لا حد ولا ماهية للشخص بما هو شخص اذ الوجود كما علمت داخل في الهوية الشخصية والوجود لا حد له ولا ماهية فكذا
الشخص **قوله** في مناسبة الحد واجزائه اراد بيان ان اجزاء الحد قد يكون متأخرة عن المحدود بخلاف اجزاء المحدود
فانها لا يكون كذلك اصلا **قوله** او نقول ان كثيرا ما يكون في الحد اجزاء هي اجزاء المحدود وليس اذا قلنا ان اجزاء الحد
قد يكون اجزاء المحدود بعينها والفرق بينهما من جهة الوجود والمعنى وقد يكون غير اجزاء المحدود وربما يكون نفس المحدود
من اجزاء حده ولعل قائلا يقول انكم قلتم ان الجنس والفصل ليسا جزءين موجودين للنوع فكيف يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود
والمحدود هو النوع لا اجزاءه اذ الجنس عينه والفصل عينه وكلاهما محمولان عليه متحدان معه فنقول انه ليس اذا لم يكن الجنس و
لا الفصل جزءا للنوع جزءا اصلا بل قد يكون لبعض الانواع المحدودة اجزاء هي ليست باجناس وفصول وان كانت مناسبة
لها وذلك من احد صنفي الجواهر والاعراض اذ كل منهما صنفان مركب وبسيط اما المركب الذي في الاعراض فنحو في الكميات متصلة
كانت كالمقادير او منفصلة كالاعداد الا ان الاجزاء في المتصلات بالقوة وفي المنفصلات بالفعل واما الذي في الجوهر فنحو من
الاجسام التي لها مادة وصورة كالحيوان المركب من النفس والبدن فهما جزءان للنوع وبازائهما الجسم النامي والحساس جزءان
للحد **قوله** فظاهر الحال يومي الى ان ما كان الحد بالذاتيات وهي اقدم من المحدود ولكن كثيرا ما يتفق ان يكون
بالعكس فيكون المحدود متقدما من اجزاء الحد كما في تحديد القوس وتحديد الاصبع وتحديد الزاوية الحادة فان هذه الامور
انما يحد الاصبع بالانسان الذي هو كل له ولباقي الاعضاء ولا يحد الانسان بالاصبع والقوس جزء من الدائرة فاذا
اريد تحديده يقال انها قطعة من الدائرة ولا يحد الدائرة بالقوس والحادة جزء من القائمة ولا يحد القائمة بالحادة فهذه الكليات
يقع في حدودها اجزاؤها ولا يقع هذه الاجزاء في حدود كلياتها وكان يجب ان يحد الكل بجزئه لا ان يحد الجزء بما هو كله فلا بد
ان يعرف هذا الامر منشأ وعلة فنقول ان هذه ليس شيء منها اجزاء المحدود من جهة عينه اه يريد بيان الملية في كون هذه
الامور واقعة في حدودها اجزائها وعدم كون الاجزاء واقعة في حدودها اعلم ان اجزاء الشيء قد يكون اجزاء لماهيته وصورته
الحقيقية العقلية وقد يكون اجزاء لوجوده وصورته الكونية ولاجزاء الوجود ايضا قد يكون اجزاء الاصل الوجود وهي التي لا بد
من تحققها في تحقق الشيء انما وجد الشيء وكيف وجد ومتى وجد وقد يكون اجزاء له بحسب كمال ذاته وتمام خلقته والتي يقع
من الاجزاء في حدود الانواع انما هي اجزاء ماهياتها وهي المعاني المحمولة عليها المتحدة معها في الوجود اذ قد علمت ان الوجود بالقياس
الى الماهية كالعرض بالقياس الى معروضه فكذا اجزاء الوجود بالقياس الى اجزاء الماهية كالعوارض لتلك الاجزاء والتحديد
انما يقع بذاتيات الامور المحدودة لا بعرضياتها فاذن ليست الاجزاء الوجودية داخلة في التحديد فضلا عن الاجزاء التي
لا مدخلية لها في اصل الوجود وقوامه بل في كماليته الوجودية او في كمالية اجزاء الوجود او في حسنها او في بسطتها فالاولى كالرأس و
الرجل والثانية كالاصابع والاظفار والثالثة كالحاجبين والاشفار فاذا تقرر هذه فنقول هذه الاجزاء انما لا يقع في
حدود كلياتها لانها ليست هي اجزاء الموضوعاتها من جهة ماهيتها وصورتها العقلية فماهية الانسان هي المركب من الحيوان
والناطق وماهية الدائرة هي الخط المستدير ان كانت خطية والسطح المحاط بالخط المستدير ان كانت سطحية فجزؤها انما هما
الخط والاستدارة او السطح وكونه محاطا بمستدير وماهية القائمة هي السطح المحاط بخطين متلاقيين يقوم احدهما بالآخر

قوله

فليس

فليس الاصبع جزء من ماهية الانسان ولا القوس جزء من ماهية الدائرة ولا اتحاده جزء من القائمة اذ ليس من شرط الانسان من حيث هو
الانسان ان يكون ذا اصبع ولا ان يكون ذا يد او رجل ولا من شرط الدائرة ان يكون لها قطعة ولا من شرط القائمة ان يكون فيها حادة
بل هذه الامور مما يوجد بعد تحقق ماهية الكليات وصورتها لانفعال او هيئة يعرض لموادها وموضوعاتها الخارجية والعقلية
فهي انما كانت اجزاء لموادها لا لماهياتها وصورها العقلية واعلم ان البدن مادة خارجية للانسان لانه نوع مركب في الخارج من البدن
والنفس وهما المادة والصورة واما الدائرة السطحية فهي نوع بسيط في الخارج لكنها مركب عقلي من مادة وصورة عقليتين فالسطح
مادة عقلية لصورة الدائرة وكذا الزاوية القائمة لها مادة عقلية وصورة عقلية فالسطح مادة عقلية لصورتها اعني هيئة الزاوية
القائمة فالانسان انما يحدث من الصورة الانسانية في مادة كونية ثم يحدث منها الاعضاء من جهة الانفعالات والاستحالات يحدث فيها
شيئا فشيئا حسب فعل الصورة لحاجة النفس الى الالات وادوات هي شرائط افعالها ومبادي استكمالاتها مما لا دخل لها في اصل
الماهية والصورة الانسانية بل في الارتقاء الى غاياتها والانتهاء لحيواتها الشخصية والنوعية كما يدل عليه علم التشريح واما الدائرة
والزاوية فالانقسام لسطحها او مادتها العقلية الذي بموجب حصول القوس والحادة فيهما ليس مما يتعلق بها استكمال لمادتهما بصورتهما
اعني الشكل المستدير والهيئة المسماة بالزاوية القائمة ولو كان الانقسام الواقع في المادة السطحية الى القسي والزوايا الحوادث
مما يتعلق بها استكمال صوري لها لكان كل دائرة منقسمة الى القسي وكل زاوية ذات اجزاء هي زوايا حادة وليس كذلك
وليست هي من اللازمات فضلا عن المقومات لان ما نحن فيه يخلو من الانقسام وتلك الاجزاء كما يخلو الانسان مما يجري مجرى تلك
الاجزاء كالاصبع كما مر بيانه ان الانسان ليس بحاجة في الانسانية الى مثل هذه الاعضاء بل لتستعمل ادوته البدنية اذا تمت احواله
لاغراض وغايات اخرى فمثل هذه الاجزاء التي هي المادة لغايات اخرى لا لحاجة الصورة اليها في اصل القوام ليس مما يوخذ في
الحد البتة فهذا هو السبب في عدم وقوع هذه الاجزاء في حدود ما هي اجزاء له بقي الكلام في علة وقوع تلك الكليات في حدود
اجزائها فاسمع لما يتلى عليك **قوله** لكنها اذا كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاء له يعني ان هذه الاجزاء كما لم تكن اجزاء للمادة
ولا للصورة كذلك ليست اجزاء للمادة نفسها بما هي مادة مطلقة ولا بما هي لتلك الصورة بحسب نفس طبيعتها وذاتها واصل وجودها
مطلقا اذ ليس من شرط الجسم بما هو جسم ان يكون له اصبع ولا يناسبه ان يكون ذلك جزءه ولا من شرط السطح ان يكون جزؤه قوسا
او زاوية ولا ايضا من شرط مادة ماهية الانسان وصورته ان يكون فيها اصبع لكن لما كانت الصورة الانسانية اقتضت في مادتها لغاية
اخرى راجعة اليها ان يكون فيها اصبع فوجب ان يؤخذ في حد هذه الماهية النوعية الانسانية وصورتها الخاصة وكذا لما كانت
الدائرة اقتضت ان يكون مادتها السطحية اذا جزئت وقسمت بخط كان جزؤها قوسا فوجب ان يؤخذ الدائرة في حد القوس
وكذا قياس حال القائمة مع الحادة فلاجل هذه العلة يؤخذ صورة هذه الكليات اي ماهيتها النوعية في حدود هذه
الاجزاء وبالجملة ليست جزئيتها بالقياس الى ما وقعت في حدودها والتي وقعت في حدودها مما يفتقر اليها في اصل قوامها
او في قوام مادتها بما هي مادتها على الاطلاق بموجب وانما الافتقار اليها في شيء زائد على اصل قوامها وقوام مادتها النوعية
بل هذه الاجزاء يفتقر في قوامها الى هذه الكليات لانها انما نشأت عنها بموجب فلا جرم يؤخذ في حدود هذه الاجزاء
قوله ثم نبين هذه الامثلة الثلاثة فان الاصبع في الانسان جزء بالفعل فاذا حد او رسم الانسان من حيث هو لما ذكر
جهة الاشتراك بين هذه الامثلة الثلاثة وهي انها ليست اجزاء لماهية ما هو الكل ولا لماهيتها من حيث اصل ذاتها وصورتها ولهذا
لم يقع في حدود تلك الكليات اخذها هذه العلة وانما وقعت في حدودها نفس تلك الكليات لعلة افادتها ايضا اراد
ان يذكر جهة الافتراق بينها اما بين المثال الاول والمثالين الاخيرين فبان جزءه موجود بالفعل فيما هو كله وهما جزآن موجودان
بالقوة فيما يقاس اليه بالجزئية اذ الاصبع موجود بالفعل في الانسان الشخصي الكامل الاعضاء وجزء له فاذا اريد تحديده
لا بد ان يؤخذ الاصبع في حده وكذا لو اريد رسم هذا الانسان من حيث هو كامل الاعضاء لا بد ان يؤخذ الاصبع بذاته
او بصفة تساويه واعلم ان قول الشيخ اذا حد او رسم الانسان من حيث هو شخص كما لا ينافي ما سبقا من ان الشخص بما هو شخص
لا حد له لان المراد بما ذكرنا ان الشخص لا حد له من جهة شخصيته لا انه لا حد له من جهة ذاته النوعية والصنفية فزيد مثلا له حد

من جهة ثانية التي هو اصل بهيئته ولم يحد من جهة كونه كامل الاعضاء او اسود او عالما او غير ذلك نعم الحد والرسم لا يكون الا
تصورات عقلية كلية والحاصل ان في هذا المثال ثلثة اشياء احدها ان الاصبع لا يقع في تحديد الانسان وقد علمت وجه
ذلك الثاني ان الاصبع داخل في تحديد الانسان الكامل الاعضاء الصنفي والشخصي لانه جزء ذاتي لذلك الانسان في كونه
شخصا كاملا والثالث ان الانسان المطلق واقع في حد الاصبع لانه مما يقتضيه وهذا كما يؤخذ في حد احد المتضايفين ذات
المضاف الاخر مع سببية الموجبة للاضافة بينهما والامر الثاني يختص بهذا المثال وبه يفترق عن الباقين لان هذا القسم
هو الانسان الكامل من الجمل والكلمات التي يجب ان يكون الجزء فيها جزءا بالفعل لا بالقوة واما المثالان الاخران يعني الدائرة و
الزاوية القائمة فليسا من جملة التي يجب ان يكون فيها جزءا بالفعل ويشبه ان يكون الدائرة اذا قسمت بالفعل الى قطعة بطلت
الوحدة بسطحها اه لما فرد الفرق بين المثال الاول وبين الاخرين بان الجزء فيه بالفعل وفيهما بالقوة اراد التنبيه على هذا
اعلم ان الاشكال السطحية وما يجري مجراها من الانواع المقدارية يعتبر في حدودها واقسامها الوحدة الاتصالية فالدائرة
سطح واحد يحيط به خط واحد مستدير والسطح وغيره الاتصالية مندرجة ذاتها الشخصية ولم يبق ذاتا واحدة موجودة و
الشيء المعدوم لا يكون له جزء ولا يجزئه كل فاسناد الجزئية الى الاجزاء المقدارية بضرب من المسامحة والتشبيه لان اشبه الاشياء
بان يكون جزءا لذلك المقدار هو ذلك المسمى بالجزء وايضا في قوة المتصل الواحد من جهة ما دام ان يصير متجزيا وايضا المنفصل
المقداري وان لم يكن قابلا للانقسام الخارجي لكنه قابل للانقسام الوهمي او الفرضي فانه يجامع وجوده وجود الاجزاء من غير
ان يبطل ذاته وكذلك حكم القائمة في جميع ما ذكر **قوله** ثم الدائرة والقائمة يختلفان في شيء وهو ان قطعة الدائرة
لا يكون الا ما يريد بيان الفرق بين المثالين الاخيرين وهما الدائرة والقائمة بما حاصله ان مفهوم الجزء في احدهما مفهوم ذاتي
وفي الاخر ليس كذلك فان قوس الدائرة قطعة من دائرة يعني لا بد من وجود دائرة بالفعل حتى ينفصل منها خارجا او يعتبر فيها
وهما قطعة واما في الحادة فليس من شرط وجودها ولا من شرط توهمها ان يكون في الوجود قائمة تضاف اليها تلك الحادة فانها
جزء لها اذ ليست الحادة حادة بالقياس الى زاوية منفرجة او قائمة وكونها حادة وان كانتا امرا نسبيا اضافيا لكن المنسوب اليه
ليس الا ما هو اعظم منها سواء كان حادة اخرى او غيرها بل الزاوية الحادة انما يكون هي في نفسها حادة بسبب نوع امر
وضع ميل الضلعين عند الاخر فيعرض لهما من جهة ميل احد الخطين عن الاخر او قربه منه اضافة لان هذا الامر من
باب الاضافة وان لم تكن دالة على هذه الاضافة التي هي الى القائمة بالفعل لخفائها وغموضها لكن دلت ايما الدلالة بعد
التبيين كما يذكره الشيخ **قوله** ثم لما كانت الزاوية السطحية انما يحدث عن قيام خط الزاوية قسمان سطحية وجسمية السطحية
سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا وهي قد يكون مستقيمة الخطين او مستديرهما او مختلفيهما والكل
من الاخيرتين اقسام باعتبار جهتي التحدب والتقعير للخط المستدير فللمستديرة الخطين ثلثة اقسام لانه اما ان يكون تحدبهما
من جانب واحد او تحدب كل منهما الى جهة الثلاثة وتقعيرهما الى خلافها او بالعكس من ذلك والمختلفة قسمان ولكل
من هذه الاقسام ايضا اقسام ثلثة القائمة والحادة والمنفرجة واما الزاوية المجسمة فهي جسم احاط به سطح واحد مستدير
منتسب الى نقطة او سطوح متلاقية منتهية الى نقطة وهي ايضا كالسطحية ينقسم الى قائمة وحادة ومنفرجة والقائمة
منها هي التي اذا توهم قطعها بسطح مستو مار على الزاوية حصل منه مثلث قائم الزاوية لكن الشيخ خص البيان بالسطحية اظهر و
اشهر وحاصل ما الاحلال يقول في ليته كون الحادة مقيسة الى القائمة محدودة بها ان الزوايا السطحية كلها مشتركة في
انها حادة ثم عن وقوع خط على خط اخر وميله اليه والميل انما يسمى ميلا بالقياس الى اعتدال ما وتوسطه كانحراف المزاج
في الحرارة ونحوها الذي يكون بالقياس الى المعتدل المتوسطة في الميول الى الكيفيات الاطراف المتشابهة بالخالي عن تلك الكيفيات
لتوسطه بينها وهكذا حال القائمة في ميل احد ضلعيها عن الاخر فانه في وقوعه على الاخر ليس بمائل عنه ولا اليه بخلاف
غيرها من الحادة والمنفرجة فان تقاطع خطين كل منهما للخط الاخر على وجه يكون مائلا اليه من جانب ومائلا عنه من جانب
ولذلك يصير الحادة ملازمة للمنفرجة والمنفرجة للحادة بعد اخراج الخطين المتقاطعين بخلاف القائمة حيث يحصل منها عند

اخراجهما اربع قوايم كلها متساوية فاذن قد ظهر ان القايمة لكونها امرا واحدا معتدلا غير ذا ميل ولاختلاف الحدود والافراد
يصلح ان يقاس اليها ويحد بها غيرها فيعرف الحادة بانها اضيق من القايمة والمنفرجة بانها اوسع منها فالقايمة كانها مكيال
يكال بها ويعرف حال غيرها من الزوايا واقسامها هذا تقرير الوجه في كون القايمة واقعة في حد الحادة واما شرح الفاظ
المتن فقوله الزاوية السطحية انما يحدث عن قيام خط على خط ليس المراد من القيام ههنا مصطلح المهندسين وهو ما يحدث شيء
في جنبتي الخط زاويتان وقوله وكان الميل الذي يحدث هو ميل عن اعتدال ما اه يعني لا بد ان يكون هذا الميل الذي
لاحد الخطين الى الاخر يوجد للحادة والقايمة والمنفرجة كلها فان المنفرجة التي لا اعظم منها لاحد خطيها ميل الى الاخر بالقياس
الى خطين متصلين ايضا على استقامة فاذا لما كان مطلق الميل لا يقتضي الا مطلق الانفراج بين الخطين فلا بد ان يكون هذا
الميل محدودا عن شيء هو لا محة بعد خطين فذلك الخط الذي يتوهم ميل الخطوط الا يخلو عن خمسة اقسام اما خط
مباين غير متصل بهما بوجه واما متصل بالخط الذي يتوهم ميله اليه على استقامة واما الذي يفعل مع الثاني
زاوية منفرجة او الذي يفعل معه قايمة او الذي يفعل حادة واما الاول فلا يحدد به شيء لعدم اتصاله واما
الثاني فلا يصح اعتبار الميل عنه اذ المفروض ما يلاقيه معه عند الخط واحد مستقيم ولا ميل للخط الواحد عن نفسه و
كذلك الذي يفعل الانفراج اذ الميل عن الانفراج الى المنافي عنه قد يحفظ الانفراج والوقوع تحته لانه امر مبهم غير معين
فيكون انفراج اصغر من انفراج اخر فالاصغر من المنفرجة لا يلزم ان يكون قايمة او حادة لكونها امرا متفاوتا كالمنفرجة
فجاز ان يكون حادة اصغر من حادة اخرى فيها زيادة خصوصية ليست في المنفرجة لان الميل عن الانفراج قد يؤدي
قد يؤدي الى حصول القايمة والحادة وقد لا يؤدي كما مر بخلاف الميل عن الحدة حيث لا يحصل منه الا حادة اخرى و
لاجل هذا لزم تعريف مجهول بمجهول فبقي ان يكون القايمة اصلا يعرف او لا ثم يعرف غيرها بها لان قوامها يبطل ولا
يحفظ مع الميل عنها فوق القايمة هي التي يعتدل ميل احد ضلعيها الى الاخر والحادة هي التي ميل خطها الى الاخر
اقرب واكثر من ذلك الميل الذي لخط القايمة لو كانت فيكون الحادة اصغر من القايمة لو وجدت والمنفرجة هي التي
ميل خطها الى الاخر اقل من ذلك فيكون اعظم من القايمة لو وجدت **قوله** وليس يعني بها انها بالفعل موجودة
مفنية بقايمة يزيد عليها في يكون الحد كاذبا ولكن القايمة بهذه الصفة اه لما ذكر في وجه الفرق بين المثالين اي القوس
والحادة مع اشتراكهما في ان كلا منهما جزء بالقوة ان احدهما لا يحصل الا من كل هو موجود بالفعل وهو القوس اذا لم يكن
دايرة لم يكن قوس بخلاف الحادة فانها يوجد من غير قايمة فاراد ان يشير الى اشكال يلزم من ذلك وهو ان تعريف الحادة بالقايمة
بانها اصغر من القايمة تعريف شيء بما ليس له حصول فيكون كاذبا فاجاب بان القايمة بالصفة المذكورة موجودة بالقوة
موجودة لها بالفعل فيصح تعريف بما له حصول بالفعل ولو بكونه بالقوة فان للقوة من حيث هي قوة وجودا بالفعل وقوة و
عدما فالقوة القريبة كحال المني بالنسبة الى وجود الانسان قوة بالفعل والبعيدة كحال الغذاء قوة بالقوة لا بالفعل
لذلك واما الجماد كالحجر فيفيد عدم الانسان لا وجوده ولا قوة وجوده الذي بالفعل ولا القوة التي بالقوة فان تلك
الجمادية غير داخلة في سبيل حصول الانسانية ففي الحدود والتعريفات يكفي كون المحدود به وما يجري مجراه اصلا
بالقوة فالحادة انما حدثت بقايمة هي بالقوة لا بالفعل فلم يجد بنظيرتها من الحادة ولا بامر غيرها حاصل ولو بالقوة **قوله** ثم
يريد وجه اخر لبيان كون القايمة اصلا معينا يعرف به حقيقة الحادة والمنفرجة فان القايمة تتعين افرادها بالمساواة
التي هي اتحاد في الكم والمماثلة التي هي اتحاد في المهية النوعية ولما كانت الزاوية من باب الكم عند قوم من الحكماء ومن باب
الكيف المختص بالكم عند قوم اخرين فاتحادها في الكم عين اتحادها في المهية النوعية او مستلزم لها ولهذا جمع بين المساواة و
المماثلة ثم عطف عليهما مطلق الوحدانية المحتملة للامرين وبالجملة للقايمة وحدة ما واقلها المساوات بخلاف الحادة والمنفرجة
فانهما خارجتان عن المساوات فضلا عن المماثلة فالقايمة كالمكيال الواحد التي يعرف به الزايد والناقص والاكبر والاصغر اذا
كان عبارة عن المثل وزيادة والاصغر عبارة عن المثل الذي ينقص عنه شيء منه فبالمماثلة يعرف الزيادة والنقصان

وقوله ولقد كان يمكن ان يقال يحتمل ان يكون اشارة الى سؤال وهو انه لا يجب تحديد الحادة والمنفرجة بالقايمة اذ يمكن ان يقال
الحادة هي اصغر زاويتين مختلفتين حدثتا من وقوع خط على خط والمنفرجة اعظمهما فاجاب بان هذا ايضا عند التحقيق لا يتم
راجع الى اعتبار القايمة لان الصغير والكبير الماخوذين في حدهما انما يتحقق معرفتهما بمعرفة المثل والمثل لا يفتقر معرفته الى معرفتهما
فاذا عرفت الحادة والمنفرجة بالتخالف بالصغر والكبر فهناك واحد متشابه يتحقق بالتخالف والتكثر باعتباره لكن في اصل التعريف
نظر فانه اذا وقع خط مستقيم على محدب الدائرة ومقعرها وكان الخطما يلا وحصل من جنبيه زاويتان مختلفتان فلا يلزم ان يكون
اصغرهما على المحدب حادة ولا اعظم ما على المقعر منفرجة اذ ليس الواحد المتشابه فيهما قايمة بل اما اعظم منها وهو الواقع في جهة
في جهة المحدب واما اصغر وهو الواقع في جهة المقعر كما برهن عليه باستبانة من ثالثة كتاب اقليدس من ان الزاوية الحادثة
من الدايرة والخط المماس لها اخذ من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين فيكون كل من الزاويتين الحادثتين من الدايرة وقطرها في
في مقعرها من اعظم الحواد المستقيمة الخطين فهي اصغر من القايمة بما هي احد تلك الحواد وان كلا من الحادثتين منه ومنها في
محدبها هي اعظم من القايمة بتلك الحادة فاذا فرض الخط المقاطع للدايرة غير المنتهي الى المركز حدثت ح زاوية ان مختلفتان ليس الواحد
المتشابه فيهما قايمة والله ولي التوفيق وقوله ثم يجب ان يتذكر ما قلناه قبل اشارة الى ما ذكره في اوايل كتاب المنطق من مباحث الماهية
ولجزائها **المقالة السادسة** المقصود في هذه المقالة بيان معرفة العلة واقسامها الاربع واحوال كل منها فيجب فيها
وما ذهب اليه اهل الحق فيها ومناسبة ما بين كل علة ومعلولها واثبات الغايات في الافاعيل الطبيعية والذاتية ودفع الشكوك
الواقعة فيها والفرق بينها وبين الصور واثبات تقدم العلة الغائية على ساير العلل واثبات المبادي للشرور وبيان الفرق
بين علل الماهية وعلل الوجود والفرق بين علة الغائية والغاية وكذا بين الغاية والمقصود وانها باي اعتبار غاية وباي
اعتبار خيرا ما حقيقي او مظنون والفرق بين الخير والجود وان اي الامور يجتمع فيها العلل وايها يقتصر على البعض وساير ما يتعلق
بما ذكر **قوله** فصل في اقسام العلل واحوالها اي تعريف كل من الاقسام واحواله على وجه الاجمال وقد تكلمنا في امر الجواهر
في اعتبار المتقدم والمتاخر فيها اه اعلم ان الشيخ قد تكلم اولا في معرفة هذا العلم وبيان موضوعه الذي هو حقيقة الوجود
بما هو موجود واقسامه الاولية الذاتية وذلك في المقالة الاولى ثم شرع في بيان عوارض الوجود والموجود بما هو موجود التي هي
كانواعه من الجواهر والاعراض وهي كانها مؤلفة من الوجود والماهية فاثبت وجودها اولا وذلك في المقالة الثانية للجواهر وفي الثالثة
للاعراض ثم بين حال المتقدم والمتاخر الذي هما كالمقومين للموجود فان كون كل وجود في مرتبته وتقدمه هو عين حقيقته وذاته
وذلك في المقالة الرابعة ثم جاء الى احوال ماهيتها وحدودها ومطابقة حدودها للمحدودات وذلك في المقالة الخامسة فالايق
بهذا الموضع ان يتكلم في احوال العلة واقسامها التي هي اسباب وجود الجواهر والاعراض ومهيتها المركبة ولانها اسباب ماهية
فان العلتين المادية والصورية مناسبتان للجنس والفصل وانها ايضا من عوارض الموجود بما هو موجود فيجب ان يبحث عنها
في هذا العلم الباحث عن احوال الموجود ولواحقه وقد علمت فيما سبق ان مبادي الموجود كيف يكون من عوارضه ولواحقه
واعلم ان العلة لها مفهومان احدهما الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدم شيء والثاني ما يتوقف عليه
وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب ان يوجد بوجوده والعلة بالمعنى الثاني تنقسم الى تامة وهي العلة التي لا يتوقف المعلول
على غيرها ولا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى غير تامة وهي تنقسم الى عنصر وصورة وفاعل وغاية والقايل بان اطلاق
اسم العلة على هذه الاربع بالاشتراك المحض ولا سيما يذكر ان العلة تنقسم الى كذا وكذا بل الحق انها بالمعنى الثاني واقع على
الكل **قوله** فنقول انا نعني بالعلة الصورية العلة التي هي جزء من قوام الشيء التي يكون بها الشيء ما هو بالفعل وبالعنصر
الى اخر العلة اما ان يكون جزء الوجود الشيء المعلول او لا يكون جزء لوجوده فالتي هي جزء لوجوده تنقسم الى ما به يكون الشيء موجودا
بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء موجودا بالقوة وهي العنصر والتي هي ليست بجزء اما ان يكون ما لاجله وجود
الشيء وهي الغاية او ما يكون منه وجود الشيء وهو الفاعل فهذا تقسيم وتعريف لكل واحدة من الاربع والشيخ ذكر في
تعريف الصورة بدل جزء الوجود جزء القوام وبدل كون الشيء موجودا بالفعل كونه هو ما هو بالفعل وفي تعريف العنصر

بدل كونه الموجود بالقوة كونه هو ما هو بالقوة نظرا الى ان هاتين علتان للهيئة لا للوجود كما صرح به في الاشارات وفيه نظر كما
ستعلم ولذلك غير هذين التعريفين وبدلهما فيما بعد الى قوله فاما ان يكون الجزء من وجوده الذي ليس بجسم من وجوده وحد
ان يكون بالفعل بل بالقوة ويسمى هيولى او يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل وهو الصورة والحق ان اعتبار
التقدم والتأخر والعلية والمعلولية باقسامها في الماهيات انما يكون بالعرض ومن جهة اعتبار الوجود والا فلا علاقة بينهما
ولا سببية ولا مسببية وذكر في تعريف العنصر ههنا قيل آخر وهو قوله ويستقر فيها قوة وجوده ليخرج من العلة العنصرية
ما يتوهم كونه من افرادها باعتبار آخر وهو مثل الاربعة بصفة الزوجية والنار للحرارة وبالجملة علل الاوصاف اللازمة سواء
كانت لازمة للماهية او للوجود فان كثيرا من الناس يظن كونها عنصرا لتلك الصفات حتى انهم جوزوا لاجل ذلك كون الشيء
الواحد قابلا وفاعلا فالشيخ نبه عليه بان العنصر فيما يجري مجراه هو الذي يستقر فيها قوة وجود الشيء اي امكانه وهذه
الصفات من اللوازم الضرورية التي لا امكان فيها وقد يخص الفاعل بما منه وجود الشيء المباين ويسمى ما منه الشيء المقارن
باسم العنصر في المادة ايضا يختلف اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصري والى ما فيها كالهيئات فربما يجمع الجميع في اسم
العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة يختلف
نحو تقويمها للمادة وللمجموع المركب منها والاولى ارجاعها بالاعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مقارن
موجبا لافادة هذه العلة واقامة قرينها بها كما سر بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة وان كانت علة لوجود
المادة وصورة لها لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية وكذا القابل اذا كان مبدأ لما فيه لم يكن علة مادية له لتقدم
الصورة عليه ولكن يكون علة لوجود المركب او لوجود العرض بعد تقومه في كلتا المبدئين بالصورة وستتضح هذه المعاني
فيما سيأتي من الكلام **تفصيل** وبالفاعل العلة التي تفيد وجودا متباينا لذاتها اي لا يكون ذاتها بالفصل الاول
محلا لما يستفيد منها اه قد ذكر ان جماعة خصوا اسم الفاعل بالعلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها ومنهم الشيخ وليس
عندنا لهذا التخصيص وجه ولا حاجة وبالجملة فيرد عليهم النقض بمواضع منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية فاجاب عنه
الشيخ بوجهين الاول ان المراد بالافادة ما يكون بالذات وبالقصد الاول وتأثير الفاعل الطبيعي في الحركة ليس لذاته
بل لما يعرض الطبيعة من الخروج من الحالة الطبيعية كما سيحققه في مستأنف الكلام والثاني ان الوجود الذي يحصل من الفاعل
الطبيعي المقارن من الصورة التي اعطاه وزة في الخارج ليس حصوله من هذا المبدأ من جهة كونه فاعلا بل من جهة كونه معدا
او شرطا او مقتضيا بل من حيث يكون كانه قابل لا فاعل فان المعنى بالفاعل عند الحكماء الالهيين هو فياض الوجود ومفيده
بخلاف ما هو عند الطبيعيين حيث يعنون به مبدأ الحركة ولو كان على وجه القبول كالجسم بالقياس الى ما يصدر منه من الحركات
والاستحالات وفي الجواب نظر لانا نقول هب ان الطبيعة لا يفعل الحركة الا بعروض حالة غريبة وهب ان الطبيعيين عنوا
بفاعل كل مبدأ حركة ايضا اليس للطبائع آثار ولوازم وجودية كالحرارة للنار والبرودة للماء ونفس الحركة من الامور
الوجودية وصدورها عن الطبيعة بشرط حالة غريبة لا يخرجها عن كونها آثارا صادرة منها مقارنا لها ومنها اقتران المادة
بالصورة وقد ثبت ان الصورة علة فاعلية لها وان كانت فاعليتها بالشركة للمفارق ومنها لوازم الماهيات على ما ذهبوا
اليه من انها فاعلة للوازمها وكذا لوازم الوجود ومنها انه لما كان علمه تعالى عند الشيخ وتلميذه بهمنيار وغيره تبعا للمعلم
الاول لهم والمشائين بحصول الصور المقترنة لذاته وهو سبحانه فاعل لتلك الصور الحاصلة في ذاته من ذاته فاين المهرب من لزوم
اقتران الفاعل لما يفيده في بعض الامور وليت شعري ما الذي يدعوه ويضطره الى هذا الهرب والتخصيص فان كان منشأ ذلك
انه يلزم من كون الشيء فاعلا لما يلحقه كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لامر واحد فنقول ان الامر المعتبر ان كان من اللوازم فلا قابلية هناك
بمعنى القوة والاستعداد المنافي لمعنى الفاعلية والفعل والايجاد وان كان من اللواحق العارضة فهناك كثرة وتركيب لا محالة
من مادة وصورة فالفعل بجهة الصورة والقبول من جهة المادة **قوله** ونعني بالغاية اه هذا تعريف العلة الغائية و
يقال لها العلة التمامية وسيجيء تحقيق معناها وكيفية تقدمها على سائر العلل وكيفية تأخرها عن المعلول فيما تحت الكون وقوله

وقد يظهر ان لا علة خارجة من هذه فنقول اذا اريد بيان حصر العلل في هذه الاربع بما يخرج من التقسيم الحاصر بين النفي والاثبات او
اما يجري مجراهما بان يقال العلة للشيء اما جزؤه او خارج عنه والجزء اما الجزء الذي به الشيء بالقوة او الذي به بالفعل وهما
المادة والصورة والخارج اما لاجله الشيء وهو الغاية او لا وهو الفاعل فهذه الاقسام الاربعة ترجع اليها جميع الاقسام فان
المبادي من جهة اربعة ومن جهة خمسة ومن جهة سبعة واما جهة كونها خمسة فهي ان الخارج الذي ليس لاجله الشيء اما ان يكون
وجوده منه بان لا يكون هو فيه بالذات بل بالعرض ان كان فهو المخصص باسم الفاعل وان كان وجوده منه بان يكون فيه وهو
ايضا العنصر او الموضوع وقوله ايضا للاشعار بكونه يسمى عنصرا بالقياس الى المركب فله جهتان من العلية احديهما بالقياس الى المركب
والاخرى بالقياس الى ما هو قابل له فان اعتبرت الجهتين واخذت العنصر الذي هو قابل لا جزء للشيء غير العنصر الذي هو جزء لاختلاف
نحو المبدائية فيهما كانت المبادي خمسة وان اخذت كلتا الجهتين شيئا واحدا لاتحادهما في الموضوع واشتراكهما في معنى القوة و
الاستعداد كانت اربعة واعلم ان القابل الذي يعد من المبادي لما ليس بجزء له يجب ان لا يكون هو المادة بالقياس الى الصورة
بل انما مبدائيته على هذا الوجه بالقياس الى العرض اللاحق وذلك ايضا بجهة تقومه بالصورة فان القابل الذي هو جزء المركب
الطبيعي يحتاج الى الصورة في تقومه وجودا فالصورة علة له فكيف يكون هو علة لها في الوجود وذاته باعتبار ذاته لا يكون الا
بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ لما هو بالفعل التام الا بالعرض فقد سبق في تعريف العرض انه الموجود
في شيء ومتحصل الذات نوعا ووجودا فلا محالة لا يوجد ولا يعرض الا لموضوع قد حصل له وجود بالفعل ثم صار سببا لقوامه و
وجوده فبالحقيقة المبدأ الحقيقي لوجود الاعراض انما هو الصورة او المركب من جهة الصورة لا من جهة المادة سواء كانت لا محالة فيكون
تقدم الموضوع عليها بالذات او مفارقة فيكون تقدمه عليها بالذات وبالزمان جميعا وانما الحاجة للعرض الى المادة لاجل تخصيصات
القوة والاستعداد وترجيح بعض الاوقات وتعيينها لصدور بعض افراد النوع الواحد دون البعض ولكون بعض الانفعال والاثار
مندرجة الوجود حدوثها عين الزوال وبقاؤها عين الانقضاء والانتقال فيحتاج الى قابل وجود منبع القوة والامكان فان قلت
اليس القوم حكموا بان الهيولى علة للصورة والصورة تحتاج اليها في التشخص كما مضى في مباحث التلازم بينهما قلنا ذلك راجع الى كون
المادة علة لما ينفك عنها الصور من الاعراض اللاحقة كالتناهي والتشكل وساير ما يتجدد من الاعراض وما شأنه التجدد منها فهي بالحقيقة
علة للعرض لا للصورة واما كون المبادي من جهة سبعة فهي بهذه الخمسة واثنان اخران احدهما الصورة بالقياس الى المادة فان
اعتبار عليتها للمادة غير اعتبار عليتها للمركب منها والثاني الموضوع مركبا كان او بسيطا ماديا او مفارقا بالقياس الى العرض الاول
كالاربعة للزوجية والمثلث لتساوي زواياه لعما يتبين ولا يمكن الحاقه بالعلة القابلة اذ ليس فيه جهة القوة والامكان بل الوجه
ارجاعهما جميعا الى الفاعل كما اشرنا اليه واثبتناه واذا كانت الصورة علة للمادة بعينها فليست على الجهة التي تكون علة للمركب
وان كانا اي ان الصورة الحقيقية التي هي جزء خارجي لماهية ذي عينها جهتان من العلية احديهما من جهة ما هي جزء لقوام المعنى
المركب ومعنى هذه العلية مجرد كونها جزءا ويشترك في هذه المبدائية جزء الماهية الصنفية بل جزء المركب الذي لا وحدة له اصلا
كالحجر الموضوع بجنب الانسان والاخرى كونها مقيمة للمادة وشريكة لعلية الفاعلية وكلتا الجهتين وان كانتا يشتركان في
في كونها علة لما لا يباين ذاتها ذاته لكن هي بالجهتين ليست علة مفيدة لوجود الاخر الذي هو معلولها اعني المركب بل يفيدها
الوجود في هذه الجهة فهي ثالث هذه المفارقة منها الكل مع شريك دون ذلك المفارق ايضا بانه موجدا ولا هذه العلة اعني الصورة
ثم بشركتها يقيم ذلك المعلول الاخر اي يقيمه بالصورة فيكون الصورة بالقياس الى ما يفيده الوجود واسطة باعتبار وشريكة
باعتبار فهي للمادة كانها مبدأ فاعلي لو كان وجود المادة بالفعل ليكون منها وحدها فهي بما هي صورة معطية لجزء العلة
فاعلية مثل احدى الدعامات لا يجيء المسلك المتنازع واعلم انه اذا وجد واحدة او كاحد محركي السفينة في جريانها بالمجرى
الحقيقي وبواحد منهم لا بعينه كما سيوضح لك ان شاء الله تعالى ان اثبات المبدأ المفارق فالصورة علة صورية للمركب منها
اي المادة وهي صورة للمادة وليست صورية لها لكون المادة علة مادية لذلك المركب وهي مادة للصورة وليست علة مادية
لها فاتضح مما ذكر ان كل واحد من المادة والصورة علة قريبة جزئية من جهتين للمركب منهما الذي له حقيقة نوعية لانه اذا كانت

قوله

الصورة

الصورة فحقيقتها من مقولة الجوهر يكون هي مقومة للمادة والمادة علة مادية للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار
ولكنها من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له بلا واسطة بينهما واما المادة فان كان المركب جسمية منفعلة وكانت الصورة
هيئة عرضية يكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية لذلك المركب فكانت المادة علة لعلة المركب
في علة بعيدة من هذا الوجه على انها من حيث كونها جزءا علة قريبة له بلا واسطة بينهما فاذن المادة والصورة علتان
قريبتان للمعلول من حيث هما جزءان وهما ايضا علتان بعيدتان من حيث كل منهما للاخر في التقويم بوجه وليس تقويمهما الوسطي
للمركب على وجه تقويمهما الكلي بلا توسط فلا الصورة في تقويمها البعيدة علة صورية للمعلول المركب ولا المادة علة مادية في
ذلك له **قوله** والفاعل يفيد شيئا اخر وجودا ليس للاخر عن ذاته ويكون صدوره اي يريد بيان فاعلية الفاعل وانه لا يكون
الا بالقياس الى ما هو مباين له وان وقع في بعض المواضع مقارنا له فليس ذلك من حيث كونها فاعلا بل من حيث اخرى كما اشار اليه
انفا فان الفاعل هو ما له تفيد وجود الشيء اخر ليس له ذلك الوجود عن نفسه اذ لا معنى لكون الشيء معطيا لنفسه الكمال بان يكون
شيء واحد معطيا واخذا من جهة واحدة ومفيدا ومستفيدا معا لان الاخذ المستفيد لشيء ما لا يكون له في ذاته ذلك الشيء
والمعطي المفيد ما يكون له ذلك فاضلا عن ذاته فكيف يكونان ذاتا واحدة فاستحال ان يكون ذات القابل وذات الفاعل
واحدة فليس ذات القابل قابلة لصورة الوجود الذي افاده ذاته ولا ايضا يجوز ان يكون ذات الفاعل مقارنة للقابل داخلة فيه
ولا العكس بل يجب ان يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الاخر ولا يكون في احدهما قوة قبول الاخر فان توهم متوهم ان المادة
قابلة للصورة الطبيعية التي بها تفعل الآثار من الحركات وغيرها في مادتها فليعلم ان المادة التي هي مستعدة لصورة ما وتحمل قوة
قبولها غير المادة التي تقومها الصورة وتستكمل بها وكذا الصورة التي تتصور بها المادة ويخرج بها من القوة الى الفعل غير الصورة
التي تستعدها وفيها امكان وجودها **قوله** وليس بعيدا ان يكون الفاعل بوجه المفعول اي لما علمت ان كلا من الفاعل
القابل يجب ان لا يكون ذاته ذات الاخر ولا ايضا داخلا احدهما في الاخر ولا ايضا احدهما قابلا للاخر فاعلم انه يجوز ان يفيد الفاعل
وجود المفعول على النحو الذي هو وجوده ويكون ذلك المفعول ملاقيا لذات الفاعل وهذه الملاقات بين الفاعل ومفعوله
يتصور على وجوه كما اشرنا اليه فمن تلك الوجوه كونهما معا في مادة واحدة كالطبائع التي هي في الاجسام الجمادية كالخشب
والحجر التي هي مبادي فاعلية لما يحدث كالحركات وغيرها في المواد التي فيها تلك الطبائع والصور ولكن ليست مقارنتها
لافعالها مقارنة مقوم لمتقوم ولا متقوم لمقوم بالجزئية والدخول فيه ولا مقارنة شيء لما هو مادة له بل الفاعل وما يصدر
عنه ذاتان متباينتان في الحقيقة وان كانا في محل مشترك فمن الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون فاعلا ولا مفعولا اي يريد بيان
ان تأثير الفاعل ليس الا في وجود الشيء لا في حدوثه وان كون الحادث مسبوقا بعدمه في لوازمه المستندة الى نفس هويته من دون
صنع للفاعل فيه فاذا اتفق فاعل لا يفعل فعلا وقتا فلم يكن الفاعل فاعلا ولا مفعولا له مفعولا في ذلك الوقت ثم اذا عرض له ان يصير
فاعلا بالفعل بشيء من الاسباب والدواعي كما فصل في ما سبق فيكون عنه وجود الشيء وبعدها لم يكن فههنا امور ثلثة عدم
سابق ووجود لاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم فالكون مستند الى الفاعل من هذه الامور ليس العدم السابق لانه
مستند الى عدم العلة ولا كون الوجود بعد العدم لانه ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق واللاحق بحق يفتقر الى فاعل وعلة
لان هذا الوجود الذي بعد العدم لا يتصور الا هكذا فبقي ان المستند الى الفاعل اولا وبالذات ليس الا نفس الوجود وذلك لانه
من لوازم ما يصدر عنه وما هو الفاعل بالحقيقة لان ذلك المسمى بالفاعل صار في هذا الوقت على جملة من الاحوال يجب عنها ان يكون
لغيرها اي لغير ذلك الفاعل وجود عن وجوده الذي له بالذات واما كون هذا الشيء الحادث لم يكن موجودا فليس عن سبب وعلة
فعلية فان الاعدام اذا كانت معلولة منسوبة الى علل فعلها ليست الا اعدام علل الوجودات لا غير فعدم الحادث منسوب الى عدم
علة وجوده او عدم شيء من اجزاء علة وجوده او عدم فاعله بما هو فاعله بالفعل وانما قال قد ينسب الى علة ما لان من الاعدام
ما لا ينسب الى علة كالممتنع بالذات مثل شريك الباري واجتماع النقيضين ونحوهما فان اعدامها غير منسوبة الى علة اصلا و
كذا كون وجوده بعد العدم ليس بفاعل ولا علة كما مر فاذن لما كان الامكان علة الحاجة الى الغير فالمنسوب الى وجود الفاعل

قوله

من هذه الامور الثلثة هو وجود الحادث كما ان المنسوب الى عدم العلة هو عدمه لا حدوثه وكونه بعد العدم فلوجودة علة لانه
لا يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون بعلة وكذا العدم السابق علة لانه قد يكون وقد لا يكون ولما لم يكن الوجود الذي بعد العدم من حيث
هو كذلك مما يمكن ان يكون وجودا بعد العدم وان لا يكون وجودا بعد العدم ولا المجموع الى العلة هو الحدوث بوجه فيكون
هذا الوجود بعد العدم مما لا يكون بسبب فاعل فان قال قايل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول اه
هذه مغالطة نشات من اهمال الجهات واخذ الشئ تارة بذاته وتارة مع وصفه فان وجود الشئ هو الذي يمكن اعتباره ذلك الوجود
بنفسه تارة ويمكن اعتباره بكونه بعد العدم تارة اخرى فان اخذ على الوجه الاول فهو في نفسه غير ضروري فحق انه يمكن ان يكون
ويمكن ان لا يكون فيحتاج الى الفاعل ولا دخل للعدم في هذا الامكان وهذه الحاجة اذ ليست حاجته لاجل كونه بعد العدم
بل لكونه في نفسه غير ضروري وان صدق عليه بحسب الواقع انه بعد العدم وان اخذ على الوجه الثاني اي اعتبرت فيه جهة
كونه بعد العدم لا نفس الوجود فقط الذي اتفق في الواقع انه بعد العدم اي اخذ كانه مجموع من الوجود ومن كونه بعد العدم فذلك
لكونها مركبا اعتباريا مما لا سبب وجوديا له الا من جهة احد جزئيه الذي هو نفس الوجود الواقع بعد العدم وجزئيه الاخر وهو
نفس العدم السابق سبب عدمي هو عدم علة واما كون ذلك الوجود بعد العدم وكون ذلك العدم قبل الوجود فلا علة لهما
لا وجوديا ولا عدميا فحق ان هذا الوجود جاز ان يكون وان لا يكون بعد العدم وحق ايضا ان ذلك العدم جاز ان يكون وان لا يكون
قبل الوجود وليس يحق ان يقال في هذا الوجود الذي بعد العدم جايز كونه وجودا بعد العدم وجايز لا كونه وجودا بعد العدم
وكذا ليس يحق في العدم السابق ممكن كونه قبل الوجود ولا كونه كذلك اللهم الا اذا لم يكن الوجود هذا الوجود فثبت ان الاعتبار
في الامكان والحاجة هو بالوجود نفسه بالذات وبالعدم نفسه بالتبع لا بنفسه **قوله** وربما ظن ظان ان الفاعل والعلة
انما يحتاج اليه ليكون للشئ وجود اه يريد بيان ان المفعول والمعلول كما يحتاج الى الفاعل والعلة في حدوثه كذا يحتاج
اليه في بقائه وهذه المسئلة غير المسئلة التي سبق ذكرها فان الكلام هناك كان في ان المحوج الى العلة هل هو الحدوث او الامكان
اي المحتاج الى العلة هل هو الوجود من جهة كونه بعد العدم او من جهة كونه في نفسه ممكنا والكلام ههنا في ان تاثير الفاعل
والحاجة اليه في حال حدوث الشئ والممكن او في حال حدوثه وبقائه جميعا يعني ان المرتب على العلة الصادر عنها هو نفس الوجود
الممكن حادثا كان او باقيا فما عن المتكلمين ظنوا بان الممكن انما يحتاج الى الفاعل في حدوثه وليكون له وجود بعد العدم
فاذا احدث ووجد تحصل له الاستغناء عن السبب اذ الحاجة الى الشئ انما هي فيما لا يحصل الا فيما حصل ووجد والا لزم
تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهو محال ولاجل هذا الظن المستنكر قالوا لو جاز العدم على الباري تعالى لما ضر عدمه
وجود العالم فيكون عنده هو لا علل الاشياء منحصرة في علل الحدوث وهي مقدمة لا تحتمل على المعلول الا مقارنة على ما هم وليس
الممكن الباقي ولا المستمر كالنفوس الانسانية علة وهذا الظن ظن فاسد لان الوجود الذي بعد الحدوث ما لا يخ اما ان يكون
واجبا لذاته او غير واجب لذاته فان كان واجبا فاما ان يكون وجوبه لمهيته لنفس تلك المهية بمعنى ان المقتضي لوجوب الوجود
هو نفس تلك المهية فاستحال عدمه فكيف يكون حادثا واما ان يكون وجوبه لها بشرط اخر غير المهية فذلك الشرط اما الحدوث
واما صفة من الصفات واما شئ مباين لهما فهذه ثلثة احتمالات والاول باطل لوجهين احدهما ان الحدوث نفسه غير واجب
بذاته والذي ليس بواجب لذاته امتنع ان يصير بسبب شئ اخر واجبا بذاته وثانيهما ان الحدوث قد يبطل حين البقاء وبطلان
الشرط يوجب بطلان المشروط به لا يقال ان العلة كونه مما قد حصل له الحدوث لا نفس الحدوث وهذا الكون لا يبطل ببطلان
الحدوث لانا نقول فح رجع هذا الى الشق الثاني من الاحتمالات الثلثة وهو كون العلة صفة من الصفات فنقول هذه الصفات
لا يخ اما ان يكون للمهية بما هي مهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم المهية اه يريد ابطال الشق الثاني من الشقوق
الثلثة ليبقى الشق الاخير منها وهو ان يكون وجوبها بسبب شئ مباين لهما فيكون الحادث حين البقاء بعد الحدوث غير واجب
بذاته بل بسبب منفصل فعلل كونه مستغنيا عن العلة وتقريره ان هذه الصفات التي فرض كون المهية بها واجبة بعد الحدوث
اما ان يكون لازمة للمهية بما هي لا من جهة الوجود او لا فعلى الاول يلزم ان يكون وجوب الوجود الذي يتبعها ويلزمها لازما

قوله

قوله

للهيّة ايضا لان لزوم الملزوم مستلزم للزوم اللازم وقد فرض كونها حادثة فهو وعلى الثانى كونها غير لازمة للهيّة بما هى هى بل من جهة وجودها الحادث فيكون هى حادثة مع حدوث الوجود فالكلام فى وجوب وجود تلك الصفات الموجبة لوجوب وجود الشئ بعد الحدوث كالكلام فى اصل ذلك الوجوب اذ الشئ ما لم يجب لم يكسبه شئ اخر وح اما ان يترتب صفات بلا نهاية كلها حادثة او ينتهى الى صفة يجب لشئ خارج والقسم الاول مع كونه محالا فى نفسه يوجب كون تلك الصفات باجمعها الحدوثها مفتقرة الى علة خارجة من ذاته والقسم الثانى يوجب كون الموجود الحادث ايضا انما يبقى وجوده لعلة خارجة من ذاته فثبت المطلب بكل من هذين القسمين والذى يبقى من الاقسام الثلثة استقامته وخلافا **قوله** على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا انه صدر عن وجه اخر لاثبات هذا المطلب اعلم ان هذين المطلبين مثلا لزما نا اى كون العلة فى الافتقار الى العلة ان كان هو الامكان كان الممكن مفتقرا الى العلة فى اى وقت كان فالصادر عنها هو وجود الممكن حادثا كان او باقيا وان كان المحوج الى العلة هو الحدوث لا الامكان فلا يحتاج الباقى فى بقائه الى العلة فالصادر عنها هو حدوث الوجود لا الوجود الحادث لا غير فالمحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان وان كان اثره الصادر عنه هو نفس الوجود مطلقا كان المحوج اليه هو الامكان فالشيخ جعل المطلب الاول حجة على الثانى توضيح برهانه وبيان مقدماته وهو غنى عن الشرح **قوله** والفاعل الذى نسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا اه الجمهور يظنون ان الفعل والايجاد والصنع عبارة عن تحصيل شئ بعد عدمه اى احداث الفاعل اياه بعد ان لم تكن فزعموا ان الفاعل الذى من شرطه ان يتقدم على الفعل بالزمان ويكون فى فاعليته مرة غير فاعل بالضرورة ولهذا جعلوا المفعول بعد وجوده مستغنيا عن الفاعل والشيخ رد عليهم بان ذلك يوجب ان لا يكون ما يسمونه فاعلا فاعلا من الوجه الذى هو فاعل فان حقيقة كونه فاعلا هو ايجاده بالفعل لمفعوله لا عدم ايجاده بالفعل له فاذا ضم الى حيثية كونه فاعلا امر لازم له مقابل تلك الحيثية فلم يكن فاعلا من الجهة التى هو فاعل فلم يكن الفاعل عندهم فاعلا فان الموصوف بصفة كالبياض مثلا اذا شرط فى مفهوم ذلك الاتصاف به عدم الاتصاف به واعتبر فى كونه ابيض عدم كونه ابيض لم يكن ما فرض ابيض ابيض من الجهة التى هو بها ابيض وذلك لانهم شرطوا فى كون الشئ فاعلا ان يستفاد منه الاثر ان يكون بالضرورة وقتا ما غير فاعل ثم الحقه ارادة او حالة اخرى من الحالات اللاحقة لم يكن اولا ثم يحصل منه الاثر فالتحقيق ان ذاته مع تلك الحالة اللاحقة هى العلة بالفعل وقبل ذلك اللحوق لم يكن فاعلا الا بالقوة فقد امنا ذكر كونه فاعلا بالفعل عند اهل الحق واما عندهم فقد يقوم كونه فاعلا بالفعل كونه لا علة بالفعل فكان الفاعل عندهم مفهوما منتزعا من كونه علة بالفعل بعد لا كونه علة بالفعل اى بهذا المجموع المؤلف من العلة وعدمها السابق **قوله** فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم ان اه يعنى لما كانت الفاعلية عندهم عبارة عن كون الشئ موثرا فى شئ بواسطة لحوق حالة غريبة طارية عليه من ارادة او قسر او غيرهما فكل فاعل عندهم منفعل لا محالة لا يجردون الفاعلية فى فاعليته عن طريان حالة اخرى وصفة خارجية عليه والانفعال لا يعنى به الا كون الشئ متصفا بصفة وجودية بعد ما لم يكن فكل فاعل يلزم ان يكون منفعلا بل نقول اذا معنى الفاعلية نفس كون الشئ متصفا بالايجاد بعد ما لم يكن وهو معنى الانفعال فكل فاعل عندهم منفعل من الجهة التى هو فاعل وهذا محال والاول ايضا محال من جهة التناقض والعموم لا مطلقا فان من الجائز ان يكون بعض الفواعل منفعلا فان كل ما يفعل فعلا بسبب انضمام ارادة او حالة فهو حالة من جهة وينفعل من جهة ولا استحالة فى ذلك **قوله** فاذن ظهر ان وجود المهية يتعلق بالغير من حيث ماهو وجود لتلك المهية اه لما ابطل كون كل ماهية امكانية مستغنية عن الفاعل فى وقت من الاوقات وابطل ايضا كون العدم السابق مما له مدخلية فى تاثير العلة فصرح بالمقصود وهو كون وجود كل مهية متعلقا بالعلة من حيث كونه وجودا للمهية لان كل ذى مهية فهو ممكن الوجود وامكان الوجود يقتضى احتياجه الى العلة لا عدمه السابق وذلك الامكان من لوازم المهية الذى لا ينفك عنها اصلا فالمهية ما دامت موجودة وجودها متعلق بالغير ففيض الوجود الامكانى متقوم بغيره بالذات سواء كان قديما او حادثا باقيا او فاسدا فكونه بعد العدم وغيره من الصفات احوال عارضة له لا دخل لشئ منها فى الحاجة الى المفيد فالعلة الدائم يحتاج ايضا الى ما يفيده الوجود دائما ما دام كونه ممكنا موجودا **قوله** فصل فيما يذهب اليه اهل الحق من ان كل علة فهى مع معلولها وتحقيق الكلام فى العلة الفاعلية يريد فى هذا الفصل اثبات ما ذهب اليه الحكماء المحققون من ان كل علة

لانتفاء الوحق والوجود الباقى فكذا العكس يعنى ان اثر الفاعل ان كان هو الوجود الحادث

على كونه فاعلا بالفعل

مقتضية فهي مع معلولها وتحقيق فاعلية الفاعل اعلم ان الذي مر في الفصل السابق من كون المقتضي للحاجة الى العلة هو الامكان لا الحدوث وكون
الاثر المترتب على الفاعل هو الوجود بنفسه لا كونه حادثا يكفي في اثبات هذا المطلب لكن الغرض ان الذي اشتبه على الجمهور في ذلك واختلط
عندهم غير الفاعل بالفاعل **قوله** والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والنجوم تبقى بعد المنجم
قد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات وعدم الفرق بين ما بالعرض وما بالذات
فاقول او لو سلم كون الفاعل متقدما على المعلول فذلك ليس من حيث كونه فاعلا ولا الفاعل بما هو فاعل مما يجوز ان ينفك عنه فعله بل
ذاته باعتبار اخر وحيثية اخرى غير الحيثية التي بها فاعل قد يكون قبله ومثل ذلك الفاعل لا يكون فاعلا بنفس ذاته بل بانضمام
امر اخر والفاعل الذي يكون فاعليته بنفس ذاته والذي يكون فاعلا محضا من كل جهة فلا ينفك فعله اصلا عنه من اي اعتبار اخذ
فالفاعل الذي يكون فاعليته زائدة عليه قد يكون فاعلا بالذات وقد يكون فاعلا بالعرض والاول مثل الطبيب المعالج والثاني اما لانه
مصوب الفاعل بالذات كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب لا من حيث انه كاتب واما لانه معلول له بالذات لامر اخر يلزم
ما نسب اليه بالعرض كما يقال للسقمونيا انه مبرد لزوم التبريد فعله بالذات من استفراغ الصفراء المستتبع لنقصان الحرارة ومن هذا القبيل
كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط السقف فان معطي الصحة مبدأ دفع من الطبيب ومبدأ الانحدار والثقل الطبيعي
للسقف فاذا تقرر هذا فاعلم ان من هذا القبيل نسبة الفاعلية الى الابن في توليد الابن والى البناء في عمل البناء والى الزارع في تحصيل
الزرع والى النار في سخونة الحطب وغيره فليس الاب علة للابن ولا النار سبب النار كما وقعت الاشارة اليه في الكتاب الالهي بقوله تعالى
أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ وقوله أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ وقوله أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي
تُورُونَ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ فالله سبحانه اشار الى وجه الخطإ والاشتباه في نسبة الفعل الى غير الفاعل الحقيقي بعد
الفعل كالاب والزارع والموري للنار اي محصلها من الزند بضرب الحجر عليه بان ما هو فعل هؤلاء الفاعلين ليس بالذات الا
ما هو من باب الحركات ونحوها فنسبت اليهم فعل الانماء والحرث والايراء لكل واحد منها هو من الحركة لا غير والحركة لانه اثر الحركة
فما هو فعل الفاعل بالذات لا ينفك عنه وما ينفك عنه كالولد والزرع والسخونة ليس فعله بالذات بل له فاعل اخر لا ينفك فعله عنه
وكذا الامثلة التي ذكرها الشيخ من البناء والاب والنار ليست علة الا بالحقيقة لا لقوام ما نسب اليها من الثواني المذكورة ولا لوجوده
اما البناء فحركات يده علة لحركات اللبنات واجزاء البيت مثلا وانتهاء حركاته علة لانتهاء هذه الحركات وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع
المتحركات من اللبنات وغيرها على هيئة مخصوصة واما حفظ تلك الهيئة وامساكها من التفرق فبقوة ممسكة افادها الله تعالى الذي
يمسك السموات والارض ان تزولا بقوته وقدرته وهكذا قياس الاب في توليده كما اوضحه الشيخ وكذلك فعل النار اذا اصلت
منها نار اخرى فانها علة بالذات لتسخين ما يجاورها كالماء بالاعداد فاذا تكرر الاعداد والاستعداد اشتد سخونة عنصر الماء
فصارت الصورة النارية المقومة للنار فاعلة للسخونة الشديدة كالطبيعة المصعدة للجرم الى فوق باعداد القاسر الرامي فاذا بلغت
شدة التسخين الى حد لا يناسب الماء بطل استعداد مادته لقبول الصورة المائية وانخلاعها بالفعل فانقلبت نارا باذن الله من المبدأ
الفعال الصورة النارية عليها فليست النار الاولى علة للنار الثانية بل المبدأ الذي يكسو العناصر صورها باذن الله وتقديره فكل
فاعل بالذات مع فعله وكل علة مع معلولها الا ان بعض الافاعيل واما الباقي مما ليس بمقدمات هي اعلة بالعرض او معينات ان فتقرر
هي الى معينات فالتي هي علة بالذات يجب ان يعتقد انها باقية مع معلولها اذ العلة بالذات في بناء هيكل البناء هو الاجتماع مع البنية
وعلتها طبيعة المجتمعات المثبتة لها على التاليف وعلة تلك الطبيعة المبدأ المفارق العقلي الفاعل للطبائع العنصرية البسيطة والمركبة
على حسب استعداد موادها القابلية واما العلة بالذات القريبة لحصول الولد فهي اقتران صورته بمادته وهما السببان الصوري والمادي
والسبب الفاعلي لهما صور ذلك المبدأ المفارق واما علة حدوث النار فهي ايضا المفارق الواهب للصورة مع حصول استعداد المادة لها
بزوال الاستعداد لضدها فاذن كل علة بالذات مع معلولها بالعكس ومما يؤيد هذا المطلب ما قاله المعلم الاول للفارابي في اثولوجيا وقوله
واذا قضينا فيما يتصل بهذا الكلام بان العلل متناهية فانما يشير الى هذه العلة يعني لما ظهر لك ان العلل قد يكون بالذات وقد يكون
بالعرض فليس لاحد ان يقول ان القوم ذكروا في ابطال المبادئ القديمة ان لا بد هناك من علل متعاقبة غير مجتمعة لا تتناهى

يكون لا متناهية في الزمن غير متناهية وذلك ينافي قولكم فان كل علة مع معلولها وينافي ايضا ما قضيتم بان العلل لا بد ان يكون
متناهية وذلك لانا اذا قضينا وفق ما ذكره الحكماء فيما يتصل بكلامنا في هذا المقام ان العلل متناهية فانما اردنا بها العلل الذاتية
دون ما يكون بالعرض واذا قالوا او قلنا ان اسباب الحوادث غير متناهية فانما نريد به الاسباب التي هي علل بالعرض ونحن
معاشر الحكماء لا نمنع ان يكون في الوجود علل معينة واسباب معدة ذاتية الى لا نهاية بعضها قبل وبعضها بعد بل ذلك
مما هو واجب بالضرورة في ارتباط الحادث بالقديم وذلك لان كل حادث لا بد من ان يجب وجوده بعد ما لم يجب فلا بد له ايضا
من علة حادثة فهي ايضا لحدوثها وجب وجودها بعد ما لم يجب وكذا الكلام في علة العلة فلا بد في الامور الجزئية الحادثة من اسباب
معدة ينضم الى العلل الثابتة الموجودة بالفعل بها يصير علة موجبة بالفعل وتلك الاسباب وجب ان يكون غير متناهية وكما يجب
ان يكون في الوجود سلسلة متناهية مجتمعة من العلل والمعلولات الثابتة الذاتية كذلك يجب ان يكون فيه سلسلة غير متناهية متعاقبة
من العلل والمعلولات الحادثة العرضية فهناك سلسلتان احديهما ذاتية طولية والاخرى عرضية عرضية فالمبدع سبحانه ربط
الحادث والثابت بالثابت وقوله وذلك لا نقف فيها سؤال لم اليته يعني ان السؤال اذا وقع في ماهية حدوث كل حادث من جهة
اسبابه المعدة فلا بد ان لا ينقطع بخلاف ما اذا كان السؤال من اسبابه الذاتية فانه ينتهي الى ما لم يتسلسل وهو واجب الوجود **قوله**
ولكن الاشكال هيهنا في شيء وهو ان هذه التي بلا نهاية لا يخلو اما ان يوجد كل واحد منها اما آه هذه من الاشكالات الصعبة
في ارتباط الحادث بالقديم تقريره ان هذه الاسباب العرضية المتسلسلة بلا نهاية اما ان يقع كل واحد منها في ان واحد فيلزم تتابع
الآنات وتلاحق المرتبات من غير ان يقع بينها زمان وهو محال كما مر في مبحث ابطال تركب الجسم من الاجزاء الفردية ونعني تركيب الزمان
والحركة من الآنات والآنيات واما ان يبقى زمانا فيكون ايجاب كل منها المعلول في جميع ذلك الزمان لا في طرفه وكذلك الموجب لا يجابه
يكون معه في ذلك الزمان وكذا الموجب لايجاب موجبه وهكذا فيحصل منها سلسلة من علل غير متناهية مجتمعة معا في زمان واحد
هذا النحو من التسلسل في العلل هو الذي حكم بامتناعه ثم مع كونه مستحيلا لم يقع به الارتباط اذ المجموع منها ايضا حادث لا بد له
من علة لحدوثها ولا علة خارجة عنها فيلزم وجود حادث بلا علة موجبة بالفعل وما اجاب به الشيخ وغيره من هذا الاشكال هو ان الحركة
بقاؤه ليس بقاء مستمرا على حالة واحدة بل هو في نفس بقائه الاستمراري متغير فلولا وجود الحركة لكان الاشكال واردا غير مندفع
لكن الحركة لما كان تجددها وتغيرها ليس تغيرها من حالة الى حالة تغيرا من آن الى آن يليه بل ما من حالة آنية تفرض فيها الا وبينها و
بين حالة آنية اخرى مفروضة حالات كثيرة مفروضة على النعت المذكور وبالجملة ليست حالاتها المتجددة في آنات متتالية متشابهة
بل كلها شيء واحد متصل على نعت التجدد والانقضاء فالعلة المقتضية للحادث ليست موجبة لذاتها بل لكونها على نسبة ما
ووضع ما بسبب الحركة فالحركة اما علة الحدوث او جزؤها او شرطها فيكون علة الحوادث بما هي علة لها امرا متغيرا غير ثابت الذات
على حالة واحدة ولا باطلة الوجود من كل وجه ولا دفعية الوجود ولا ايضا متفاصلة الوجود متتالية ومتشاكلة على هذه
الصفة هو الحركة فبالضرورة الحركة هي السبب الحافظ للنظام علل الحوادث او شرطها او شريكها وبها يحل هذه الاشكال وما يجري مجراه واعلم ان الكلام عائد في اصل صدور الحركة من العلل الثابتة التي لسببها او بشركتها يصح صدور الحوادث المتجددة
من تلك العلل فان صدور الحركة عنها ايضا يستلزم صدور المتغير عن الثابت والجواب بانها امر مستمر الذات متجددة النسب فحيث استمرار
ذاتها صح صدورها عن الثابت ومن جهة تجدد نسبها صح صدور الحوادث عنها او باشتراطها او باشتراكها غير محتاج الكلام عائد
الى لزوم جهة تجددها من جهة ثباتها واعلم ان اجود ما قيل في هذا الباب واقرب الى الصواب من هذا ما قال بعضهم ان الحوادث
باسرها مستندة الى الحركة دورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة فهي من جهة ثباتها وعدم انقطاعها مستند اليها الحوادث
فان سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث عن حدوث علة مع انا حكمنا كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث
الذي هو موضوع هذه القضية الكلية هو الشيء الذي عرض لمهيته الحدوث من حيث هو مفروضة له والحركة ليست كذلك بل هي
حادثة لذاتها بمعنى ان مهيتها الحدوث والتجدد فاذا كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا الى ان يكون عليه
حادثة ونحن اذا راجعنا عقولنا لم نجدها جازمة لوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذي يتجدد اما المعلول الذي هو مفسر

ماهية التجدد والتغير فلا يجدها يحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير زايد كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المفصلة الذاتية
الدائمة وحدوث العلة التي يفتقر اليه المعلول الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زايدا والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة
الدائمة فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى شيء ماهيته هي نفس التغير والانقضاء فاذا لم الحدوث والتجدد لم يكن علتها
حادثة ولكونها نفس التغير والحدوث صح ان يكون علة للتغيرات والماهية التي هي التغير والحدوث هي الحركة ولهذا عرفها قوم
بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى وهذا اجود ما قيل في هذا المقام وبه يندفع كثيرا من الاشكالات اقول ولكن غير واف
بتحقيق الارتباط بين الحادث والقديم لما فيه من الخلل بعد من وجوه الاول ان الحركة ان نفسي ليس لها بالذات حدوث ولا
قدم الا بتبعية ما اضيفت هي اليه اذ معناها كما عرفها المحققون به هو خروج الشيء من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او شيئا
فشيئا او لا دفعة فبالحقيقة الحادث التدريجي من القوة الى الفعل هو وجود قسم من المقولة التي فيها الحركة واما نفس الحركة
فهي امر عقلي ينتزع هو تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث تدريجي الثاني ان الحركة لكونها امرا بالقوة لا يمكن تقدمها
بالذات على وجود حادث سواء كانت علة او جزء علة لان الحادث وجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة له والعلة الموجبة
للشيء يجب ان يكون موجودة معه بالزمان متقدمة عليه بالطبع ولا يمتنع وجودها اقوى من وجود معلولها الثالث ان كلام
هذا القايل يدل على كون الحركة الدورية دايمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار يستند الى العلة القديمة وهذا ليس
صحيحا اذ الامر المتجدد البحت ليس له بقاء وجودي اصلا فضلا عن كونه قديما واما الماهية الكلية له فهي غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة
باستمرارها الرابع انا قد برهنا في كتبنا على ان جعل العلل بصورتها الدايمة الوضعية غير باق بشخصه وكذا غيره من الاجسام
الطبيعية وعلة الحركة الذاتية اعني الفرجية وكذا موضوعها غير باق ولا قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة
الى علة حادثة ما ليس بمستقيم فالحق الحقيق بالاذعان والتصديق في هذا المطلب الذي حارت فيه عقول الدهماء وخرست
في بيانه السن الفصحاء ما الهمني الله به واوتينا من الحكمة بفضل ربي هو ان الامر المتجدد الزائل في الهوية هو نحو الوجود الطبيعي
الجسماني التي لها حقيقة عقلية عند الله وصورة مفارقة في العالم الرباني ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة
والاستعداد ولنا على تجدد الطبيعة المادية السارية باشخاصها في جميع الاجرام والمواد براهين كثيرة وهذه الطبيعة وان لم يكن
ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث فقد يكون للوجود نعت وصفة لا يكون للماهية كما في الاشد والاضعف
فان الذي يقبلهما لا يقبلهما بحسب الماهية بل بحسب الوجود فكذلك بعض الوجودات تدريجية الهوية بذواتها لا بصفات عارضة لهويتها
وان كانت زايدة لماهياتها في العقل بحسب التحليل فمثل هذا الوجود لا يصدق هويته عن ثبوت الدوام الشخصي لا يكون الا متدرج الحصول
لست اقول ان ماهية تقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن وجودها حتى يرد الاشكال بانا قد نتصور طبيعة من هذه الطبايع
بماهيتها ولا يخطر بالنا التجدد والحدوث فكيف يكون من الصفات الذاتية لها بل ذلك الاشكال مبني على الاشتباه بين ماهية الشيء
ونحو وجوده وقد ذكرنا مرارا ان حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن لانه يتشخص بذاته وكل ما يحصل في الذهن يقبل العموم
والاشتراك فلو حصل الوجود فيه لكان الخارج كليا والخارج ذهنا وهو ممتنع وسنعود الى ايضاح هذه المسئلة واشباع
القول فيها عند عود الشيخ الى ايضاح ما ذكره ههنا فيه اشتباه في المعنى واشنع مما ذكر قوله فقد بان وصح ان للعلل الذاتية
التي بها وجود الشيء قد صح وتبين ان العلل ضربان احدهما الذاتية التامة والاخرى غير الذاتية التامة سواء كانت عرضية
او ذاتية غير تامة والضرب الاول تام الحكم لا يتقدم عليه بالزمان فاستحال كونها متسلسلة الى غير النهاية
بهوص البراهين على بطلانه واما الثاني فيجب ان ينتهي بالاخرة الى علة اولى وبقاؤه بدونها لا يمتنع فيجب تسلسلها الى نهاية
بل يجب في هاهنا كذلك لان كل ما يحتاج الى ما ليس بعلة سابق وكذا الكلام في حدوث استعداده واستعداده
استعداده الى غير نهاية قوله واذا اعتبرت هذا فاذا كان شيء من الاشياء الذاتية سببا لوجود شيء اخر دايما كان سببا له دايما
لما ثبت تقرر ان الممكن لا يتقدم على العلة والعلة والوجود بحسب الحدوث الزماني وان العلة المقتضية له بالذات هي
السبب الذي يكون معه دايما ولم يكن مقتضيا ان الذي هو بالذات سبب لشيء سواء كان دايم الوجود او غير دايم الوجود فهو سبب

دايما مادامت ذاته موجودة فان كان شئ من الاشياء الذي هو سبب لوجود شئ اخر دايم الوجود غير منقطع ازلا وابدا كان معلولها ايضا
دائما غير منقطع ومثل هذا السبب من العلل الذاتية اولى بمفهوم العلية واسمها لانه ازال عن حيثية الشئ مطلق العدم وافاده
الوجود الدايم فهو المبدع عند الحكماء وافادته الوجود يسمى عندهم ابداعا كما ان افادة الوجود بعد العدم يسمى تكوينا
فالابداع هو تاثير الشئ بعد ليس مطلق اى ايجاده بعد عدم مطلق بوجه من الوجوه بعدية ذاتية لا بعد عدم صريح خارجي
بعدية زمانية فالمبدعات ليست لها بحسب امكانها الذاتي اعدام خارجية بخلاف المكونات حيث لها اعدام خارجية قبل كونها
وربما كانت بعد كونها ايضا فالمبدع لم يكن لها عدم في نفس الامر بل بحيثية من الحيثيات ومرتبة من المراتب والذي في الواقع
هو الوجود لا غير لانه اوسع من تلك المرتبة فتامل فيه فان ههنا شبهة مشهورة يندفع بها وهي ان امكان العدم للمعلول الاول مع
امتناعه على الواجب ينافي التلازم بينهما اذ امكان اللازم يقتضي امكان الملزوم فيلزم امكان الواجب وهو محال ولا يجدي ما
ذكره بعض المتاخرين بان الذي يلزم حال امكانه بالقياس الى الغير وذلك لا ينافي الوجوب الذاتي انما المنافي له الامكان الذاتي
لان الامكان الذي بالقياس الى الغير انما يتحقق بين الاشياء التي لا يكون بينها علاقة العلية والمعلولية والواجب ومعلوله
الاول بينهما علاقة ذاتية وكذا بين نقيضيهما فالحق ان يق للمعلول وجودا وماهية فالذي منه متصف بالامكان هو ماهيته وهي
مما لا علاقة لها الذاتية مع الواجب ولا لزوم والذي منه متصف باللزوم هو الوجود وهو واجب بوجوب سببه الذاتي ولا امكان
له من هذه الجهة بل من جهة الماهية فبالحقيقة الممكن غير لازم واللازم غير ممكن **قوله** فان المعلول في نفسه ان يكون ليس
ويكون له عن علته ان يكون ليس والذي يكون للشئ في نفسه اقدم عند الذهن اه لما ذكر ان الابداع تاثير بعد ليس مطلق
اراد ان يبين كيفية هذه البعدية التي يقال لها الحدوث الذاتي بان المعلول له في حد نفسه اى ماهيته ان يكون ليس له وجود وله عن علته
الموجبة ان يكون له وجود والذي للشئ في نفسه اقدم من الذي عن غيره عند الذهن تقدما بالذات وهذا الحكم شامل لجميع الممكنات
الموجودة فان كانت مما يكفيه امكانها الذاتي لصدورها عن العلة فليس لها الا الحدوث الذاتي اى التاخر عن العدم
الذاتي فقط وان لم يكف فلها مع الحدوث الذاتي حدوث بمعنى اخر وهو سبق العدم واعلم ان ههنا اشكالا من وجهين
احدهما ان الماهية تابعة للوجود كما حقق مرارا فالفاعل لو لم يفد شيئا لم يكن ماهية اصلا والصادر من الفاعل ليس الا الوجود
فالماهية تبع له كما استقر عليه راى المشائين سيما الشيخ واتباعه فاذا كان الامر كذلك فما معنى تقدم حال الماهية على حال
الوجود والجواب ان ماهية الشئ وان كانت تابعة لوجوده في الواقع على المعنى المحقق عندهم لكن للعقل ان يلاحظها و
يعتبر لها احوالا فاذا لوحظت الماهية في نفسها يحكم عليها بتقدمها لذاتها على كل ما هو خارج عنها فاول حالاتها الامكان
وبعده الحاجة الى العلة في الوجود والعدم وبعدها مرتبة وجوبها بايجاب العلة اياها ثم وجودها فلها مراتب سابقة على الوجود
وجميع هذه الحالات انما يكون اذا كان المنظور اليه هي الماهية لا نفس الوجود فالوجود هو الاصل في اعتبار الذهن ولها التقدم
فيه على الوجود وثانيهما ان ماهية المعلول ليس لها من نفسها ان يكون معدومة والا لكانت ممتنعة لا ممكنة كما ليس لها في نفسها
ان يكون موجودة والا لكانت واجبة لا ممكنة ضرورة احتياج الممكن في كلا الطرفين الوجود والعدم الى العلة وذكر بعض المتاخرين من
وجهها اخر وهو ان وجود المعلول عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها
ثم قال انه يرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له
في تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا
ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق
نفي المقيد لا سلب وجوده المتصف بذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني
لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس
وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عن وجود الاخر ولا متقدما عليه اى كما ان المتاخر بالزمان متصف بالعدم في ان وجود المتقدم
فليكن المتاخر بالزمان متصفا بالعدم في ان وجود المتقدم فليكن المتاخر بالرتبة متصفا بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانا

الوجود كان سلب

نقول سلب الوجود فى زمان يستلزم الاتصاف بالعدم فى ذلك الزمان والا لزم خلوه فى ذلك الزمان عن طرفى النقيض وهو محال
اما سلب الوجود عنه فى مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم فى تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للاتصاف فان خلو
المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شئ منهما فى تلك المرتبة غير محال كما مر وقد تلخص من هذا ان الممكن ليس له فى مرتبة السابقة الا
الامكان الوجود والعدم فله فى هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى بالحدوث الذاتى هذا المعنى والا فلا انتهى ما ذكره
اقول اما وجه ما ذكره الشيخ من ليسية الممكن بحسب الماهية فهو ان ماهية الممكن وان لم يخلو عن احد طرفى الوجود والعدم لكنهما
بحسب ذاتها واعتبار نفسها بحيث تتجرد عن الوجودات كلها فلها السلب التحصيلى عن كل ما سئلت ولو بطرفى النقيض على ما مر
الذى ذكره الشيخ سابقا وهذا السلب لها عن كل شئ هو غير نفسها وان كان من حيث ثبوته لها نحوا من انحاء الوجود متقدما
على سائر الاتصافات الوجودية والعدمية لكنه غير ملحوظ من حيث الثبوت بل من حيث المفهوم والمعنى فلا يستدعى ثبوت الموضوع
قبله لان هذا الثبوت بعينه من افراد السلب لانه عين سلب الاشياء عنها فى تلك المرتبة فليقدمه على سائر الاشياء صح عروض
الوجود وغيره لها ولكونه ايضا نحوا من الوجود وان كان وجود السلب صح تقدمها بالوجود على سائر الصفات الذى هو شرط الاتصاف
بها كما علمت من قاعدة الفرعية المشهورة فاذن ثبت قول الشيخ ان للممكن فى نفسه ان يكون ليس اى له ليسية الوجود وغيره من الصفات
من حيث اعتبار ذاته بذاته فى ملاحظة العقل مجردا عن غيره فى هذه الملاحظة بخلاف الممتنع فان ماهيته يقتضى العدم فى الواقع
من كل وجه لا من جهة اعتبار ذاته من حيث ذاته فقط حتى يكون مع اتصافه بالوجود فى الواقع مجردا عنه باعتبار ذاته وكل
ممكن مجرد من حيث ذاته عن هذا الوجود الذى تلبسه فى الواقع فافهم هذا واما الذى ذكره هذا الفاضل من كون المعلول
معدوما فى مرتبة العلة فغير صحيح اذ العلة الموجبة للشئ هى منبع وجوده ومعطى كماله فكيف يكون عادما له نعم لما كان وجود
المعلول متضمنا لاصل الوجود مع قصور عن الكمال ونقص عن التمام فالذى يسلب عن العلة هو النقص الذى هو امر
عدمى فعدم هذا العدم يستلزم الوجود الاكيد الشديد فعلى هذا الوجه صح التاخر واندفع الايراد الذى ذكره
لان سلب السلوب والاعدام صادق على الموجود والمتاكد الوجود ومع ذلك لم يلزم تقدم سلب المعلول على وجوده
من هذا الوجه اذ لا يصح ان يقال ان للمعلول عدما مطلقا فى مرتبة وجود علته وصح ان يقال له عدم مطلق فى مرتبة
ماهيته على ما مر فى الوجه الاول واما الذى افاده من جواز ارتفاع المتناقضين بالسلب والايجاب فليس الامر كما
ذكره نعم يمكن سلب كلا المتقابلين بهما كالكاتب واللاكاتب عن ذات الموضوع اذ ليس نقيض قولنا الانسان كاتب
ليس بكاتب بل الانسان كاتب نقيضه هو قولنا ليس الانسان بكاتب فهكذا ههنا اذا كذب كون الانسان فى مرتبة
ذاته موجودا صدق سلب كونه فى تلك المرتبة موجودا فلم يلزم ارتفاع النقيضين اصلا لا فى الواقع ولا فى مرتبة من
من مراتبه فقوله نقيض وجوده فى تلك المرتبة سلب وجوده فيها الى اخره وان كان مسلما لكن لا يلزم منه ارتفاع النقيضين
ولا خلو المرتبة عنهما كما زعمه فانه اذا كانت المرتبة مسلوبا عنها الوجود فصدق القول بسلبه عنها على وجه التحصيل لا
العدول فكان احد النقيضين حقا والاخر كاذبا ولهذا قال الشيخ فاذا سئل عنها بطرفى النقيضين لم يكن الجواب
الا السلب عن كل شئ فاذا كان نقيض وجود الشئ فى تلك المرتبة سلب وجوده الذى فى تلك المرتبة كان ذلك
الوجود مسلوبا عن تلك المرتبة فاذا سلب الوجود عنها صدق النقيض عليها وليس نقيض قولنا الماهية فى تلك المرتبة
موجودة قولنا الماهية ليست فيها موجودة بل قولنا ليست الماهية فيها موجودة
فهذا السلب صادق فى تلك المرتبة وهى مصداق هذا السلب التحصيلى لسائر الاشياء التى ليست ذاتها
ولا ذاتياتها فلم يلزم ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما نعم يخلو المرتبة عن ثبوت الوجود وثبوت عدمه و
العدم نقيض الوجود بالحمل المواطى كما فى المفردات وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقى كما فى القضايا فلم يلزم
رفع المتناقضين فى شئ من الوجهين اصلا اذ لم يلزم كون شئ لا وجودا ولا عدما ولم يلزم ايضا كون شئ فى المرتبة
كان مما لم يصدق عليه انه موجود ولا ايضا ليس انه موجود فان القضية السالبة التى هى مفاد قولنا ليس الانسان

فى مرتبة ذاته بموجود صادقة البتة ونقيضها التى هى مفاد قولنا هو موجود فيها كاذبة البتة فلم يلزم ان نعاع التقييد
لا فى المفردات ولا فى القضايا وههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهى انه قد تقرر ان تحقق الطبيعة انما هو بتحقق فرد ما و
سلبها بسلب جميع الافراد فوجود الشئ فى مرتبة من الواقع يوجب وجوده فى الواقع ولكن سلبه عنها لا يوجب سلبه
مطلقا فسلب الوجود عن الانسانية مثلا فى تلك المرتبة السابقة لا ينافى تحققه فى نفس الامر مطلقا لان نفس
الامر اعم واوسع من تلك المرتبة فثبت ان للمعلول فى مرتبة نفسه ان يكون ليس اى صدق عليها فى تلك المرتبة ان يكون ليس فانظر
كيف حقق الشيخ ما ادعيناه وراعى المقام بان عبر عن صدق السلب المذكور الواقع فى المرتبة بلفظ القضية لا بلفظ المقر
فلم يقل للمعلول فى نفسه العدم واللاكون ولم عن علته الوجود او الكون بل قال لم فى نفسه ان يكون ليس
ولم عن علته ان يكون ليس اى صدق عليه ليس بموجود فى تلك المرتبة وصدق عليه انه موجود فى الواقع من
العلة وكلا القولين صدق لاختلاف الحيثية **قوله** فان اطلق اسم الحادث على كل ما له ليس بعد ليس وان لم يكن بعيدا
بالزمان كان كل معلول محدثا الى قوله ومن الناس معناه واضح مكشوف غنى عن الشرح **قوله** ومن الناس من لا يجعل
كل ما اه يعنى ان الناس سواء ذهبوا الى ان كل ما له ليس بعد ليس مطلق به فهو يسمى بالحادث او خصوا اسم الحادث بما له
وجود بعد عدم خارجى غير مجامع الوجود فى ان افترقوا فرقتين ففرقة لم تجعل احدا يسمى الحادث بالمعنى الاعم هو الذى لم
يسبقه عدم خارجى حريا باسم المبدع بل خصه بما لا واسطة بينه وبين العلة الاولى زعما منه ان كل ما يوجد عن العلة الاولى
بواسطة علة متوسطة فاعلية وان لم يكن صدورها عن مادة ولا للعدم السابق سلطنة عليه فليس بمبدع عن ليس مطلق بل
عن ليس لصدوره عن العلة الاولى بتوسط وجود الخارج اليه وان يكن مادة ولعل هؤلاء القوم زعموا ان توسيط الفاعل
المتوسط للمعلول مما يخرجه عن كونه بعد عدم مطلق وليس الامر كذلك بل كلما بعد المعلول عن العلة الاولى تضاعفت فيه جهات
العدم والامكان والحاجة وهكذا حتى ينتهى الى معلول يحتاج فى وجوده الى مادة حاملة لامكانه وعدمه السابق عليه نعم
لو اختص اسم الابداع بما ليس لوجوده الا علة واحدة واجبة ولا سلب له الا سلب الوجود لكان له وجه فى التسمية اذ لا وجه لما ذكره
هؤلاء ومما يؤيد ذلك قول الشيخ فى الاشارات الاول مبدع جوهر اهو بالحقيقة مبدع فخص الابداع الحقيقى باول الجواهر
العقلية ولا شك ان ابداعه افضل ضروب الابداع لعدم توقفه الا على ذات المبدع الحقيقى لا غير وفرقة اخرى عمم اسم الابداع
لغير المبدع الاول ايضا ولكن خصه بكل ما له وجود صورى كيف كان اول المبدعات او الثوانى والمراد من الوجود الصورى
هو الوجود الذى هو بذاته معقول ذاته لا بصورة اخرى ماخوذة منه وهذا شان الجواهر المفارقة عن المواد واما غيرها وان
كان غير متوقف على سبق مادة واستعداد كالفلكيات فيختص نسبته الى الفاعل باسم التكوين واعلم ان هذا مطابق لما
ذهبنا اليه موافقا لرأى الحكماء الاقدمين من ان الماديات باسرها كائنة فاسدة لان الطبائع الجسمانية تدريجية الوجود
لكن الكون والفساد فى الفلكيات على ضرب اخر غيرهما فى غيرها لانهما فيها على نهج واحد مستمر غير منقطع اذ كونها فى كل جزء من
الزمان عين فسادها فيه من جهة وفسادها فى كل جزء منه عين كونها فيه من جهة وبالجملة ليس للزمان جزء الا ولها فيه وجود
بوجه وعدم بوجه بخلاف العنصريات فان وجودها قد يختص بزمان وعدمها بزمان اخر **قوله** ونحن لا نناقش فى هذه
الاسماء بعد ان يجعل المعانى متميزة فنجد بعضها اه معناه واضح والشيخ جعل الايجاد على قسمين الابداع والتكوين وصير
الافلاك وما فيها داخلة تحت الابداع وخص التكوين بالعنصريات ومنهم من ثلث التقسيم فالابداع للمفارقات والاختراع
للفلكيات والتكوين للعنصريات ولا شك ان افضل ما يسمى مبدعا هو المعلول الاول **قوله** ونرجع الى ما كنا فيه فنقول اما
الفاعل الذى يعرض له ان يكون فاعلا فلا بد من مادة يفعل اه كل فاعل يعرض له الفاعلية سواء كان العروض بتغير فى ذاته او بتغير
فى قابل فعله فلا بد له فى الفاعلية من مادة لان ذلك الفعل حادث وكل حادث مفتقر الى مادة سابقة واستعداد سابق كما علمت
وذلك الفاعل ربما كان فعله دفعيا كالانصالات والمماسات والاكوان الدفعية كالاشكال وغيرها وربما كان تدريجيا فيكون
فاعلا للحركة وقد مر ان الفاعل عند الطبيعيين هو مبدأ الحركة لكن المراد منها مطلق التغير سواء كان دفعيا او تدريجيا

فيكون حركة وعنوا بها ما يعم الحركات الاربع الواقعة في مقولة الكم والكيف والاين والمتى وجعلوا الكون والفساد اي حدوث
الجوهر وزوالها حركة ايضا اما على سبيل المسامحة او لتجويزهم وقوع الحركة في الصورة المادية فان جماعة منهم جعل
الطبيعة نفس الحركة ولعل مرادهم وقوع التدرج فيها **قوله** وقد يكون الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة والذي
بذاته فمثل الحرارة اذ قد علمت ان الفاعل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض فاعلم ههنا ان الفاعل بالذات قد يكون
بذاته فاعلا اي بلا توسط فاعل مباشر للفعل وقد لا يكون بذاته فمثال الاول وهو الفاعل القريب كالحرارة للتسخين و
غيره فانها لو فرضت موجودة مجردة عن فاعل قبلها لفعلت آثارها وكالقوة المحركة للاوتار والاوتار للاعضاء ومثال
الفاعل لا بذاته وهو الفاعل البعيد سواء كان بمرتبة كالصورة النارية لآثارها فانها تفعل بواسطة الحرارة او بمراتب
كالنفس للحركة الاختيارية فانها علة بعيدة لها بوسايط من القوى فان المحرك القريب للاعضاء هي الاوتار ومحرك الاوتار
هو القوة الفاعلة المباشرة لتحريكها وقبلها القوة الشوقية وقبل الباعثة وقبلها المصدق للفايدة والتصديق بها وقبله
النفس الحيوانية بقوتها الوهمية والخيالية ان كانت الحركة حيوانية او النفس العاقلة بتوسط العقل العملي رئيس سايس القوى
المدركة والمحركة في الانسانية ان كانت الحركة فكرية والشيخ قد عد في الطبيعيات اصناف القوى وترتيبها سيما ما ذكره في كتاب
النفس **قوله** فصل في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فنقول ليس الفاعل كل ما افاد اي يريد بيان كيفية المناسبة
بين الفواعل ومعلولاتها فبين ان تلك المناسبة لا يجب ان تكون بالمماثلة بل قد يكون وقد لا يكون اذ ليس كل ما افاد وجودا
افاده مثل نفسه اي في الماهية بل ربما افاد وجودا مثل وجود ماهيته وربما لم يفعل كذلك بل افاد وجودا لا مثل وجوده
في الماهية مثال هذا كالنار تسود اي تفعل السواد وليس السواد مثل النار ومثال الاول كالحرارة تفعل السخونة والسخونة
نحو من الحرارة ثم الفاعل الذي يفعل وجودا نحو وجود نفسه ربما كان وجوده اقوى واولى في الطبيعة المشتركة بينه وبين
مفعوله وبين مفعوله من وجوه ثلاث المفعول وربما لم يكن والمشهور عند الجمهور هو القسم الاول فقط وليس ما ظنه الجمهور
ببديهي ولا يصح عند الشيخ وتابعيه من كل وجه الا اذا كان المفاد نفس الوجود الحقيقي للشيء المعلول بان يكون فاعلية
الفاعل في نفس وجود الطبيعة التي للمعلول بما هو وجوده ونفس الحقيقة بما هي حقيقة لا بان يكون الوجود وجودا خاصا والحقيقة حقيقة
شخصية ثم يكون المعطي اولى واقوى بما يعطيه ويفيده من المعطى له المستفيد اللهم الا ان يكون الفاعل اجل من ان يوصف
بما يفيده فمثال ذلك معطي العلم والقدرة وكل ما هو كمال للوجود بما هو موجود فانه لا محالة اولى بالعلة المفيدة من المتم
ومثال الثاني معطي حقيقة النار وهو العقل الفعال والمراد من الوجود والحقيقة ههنا شيء واحد والحاصل ان وجود
الفاعل المفيد لنفس الوجود اولى بطبيعة الوجود من وجود ما يصدر منه واما اذا لم يكن الفاعل مفيدا لنفس الحقيقة بل
لوجود شيء خاص من طبيعة الحرارة خاصة او نار مخصوصة او غيرهما فليس الحكم هناك على هذا السبيل بل يحتاج الى تفصيل
وههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي ان الفاعل ان كان فاعلا حقيقيا كما هو عند الالهيين لا ما سماه الطبيعيون والمتكلمون
كبادي الحركات والمعدات ففاعليته لا محالة في نفس طبيعة الوجود فيكون في العلة اولى واقوى ويكون المتم بالذات من سنخ
طبيعة العلة الفاعلية الا ان من ضرورة كون العلة مفيدة والمعلول مفادا ان لا يكون المعلول مثل العلة في شدة الوجود
وكماله بل يكون اضعف منه وانقص فان كان اختلاف الوجودات في الشدة والضعف مطلقا يكون اختلافا مستلزما لاختلاف
الماهيات فيلزم بين كل علة فاعلية للوجود ومعلول اختلاف في الماهية والا فامكن ان يكون بين الفاعل وما يليه من المعلول
القريب مماثلة في النوع واما اذا كان الفاعل غير ما ذكرناه كما في عرف الطبيعيين وغيرهم فالاقسام المذكورة كلها متصورة
كما سيفصل وهو اي المعلم الثاني راس فنقول ان العلل الخ اما ان يكون عللا للمعلولات اي الاسباب الفاعلية منقسمة بحسب
الظاهر الى ما يكون عللا للمعلولات مشاركة لها في نحو وجودها كالحركة اذا كانت علة للسخونة وكالحرارة اذا كانت
علة للحركة في الكم كالتخلخل والتحرك في الاين كالصعود وكالبرودة اذا كانت علة للحركة في الكيف كالتجافي والهبوط وكغير هذه
من امثلة كثيرة مشابهة لما ذكر شرح قوله ولكل العلة والمعلول الخ يتناسب الوجه الاول ولقوله اي يريد بيان ان

الاجسام التي يظن للعلل والمعلولات التي من نوع واحد وح لا يخلو الطبيعة المشتركة بينهما الا ان يقبل الاشد والاضعف
او لا يقبل فان لم يقبل كالصورة الجوهرية فلا يجوز ان يظن انها في العلة اقوى وفي المعلول انقص وان قبل كالحرارة والبرودة
ونحوهما فقد يظن فيه انه قد يكون المعلول في كثير من هذا القبيل انقص وجودا من العلة في ذلك المعنى المشترك بينهما مثل الماء
اذا سخن بالنار فان حرارته لا يبلغ حد حرارة النار وربما كان المعلول في ظاهر النظر مثل العلة في ذلك المعنى سواء قبل الاشد
والاضعف او لا يقبلهما اما في ما يقبلهما فكالآنية اذا سخن بالماء الحار فانها قد يقبل مثل حرارته واما في غيره فكالنار اذا حصلت من نار
اخرى فيعتقد في الظاهر ان النار يحيل غيرها كالحطب مثل نفسها نارا فيكون المعلول مساويا للعلة في صورة النارية في الظاهر الا
لان تلك الصورة لكونها جوهرا لا يقبل الازيد والاقل اي الاشد والاضعف هو ايضا مساو للعلة في العرض اللازم للنارية
من السخونة المحسوسة اذ المفروض صدور الفعل عن الصورة المساوية لصورته ايضا والمادة ايضا في العلة والمعلول متساوية
في النضج والاستعداد والجميع لانها مادة النارية ليست في احدهما مادة نوع وفي الاخر مادة نوع اخر كالماء اذا سخن بالنار فان الخلاف
النارية في النضج مما يمنع كون المعلول مساويا للعلة واما احتمال كون المعلول ازيد واشد من العلة في المعنى المشترك الذي حصل
منها في المعلول فقد زعموا انها لا يمكن في الاشياء التي يظنون انها علل او معلولات لان تلك الزيادة لا يخلو حالها من خمسة
احتمالات كلها فاسدة اما ان يحصل بذاتها لا عن سبب وهو باطل او عن علة وح اما ان يحصل منها ما ليس فيها او عن المادة
في نفسها او المادة شأنها القبول لا الافادة والايجاد او لا بل استعدادا وجب تلك الزيادة ففي الاستعداد لا يكون سببا
للايجاد مجموع العلة والا لما حصل منها في المادة فيلزم خلاف ما هو المفروض فهذه ظنون اعتقدوها في ظاهر النظر لما رأوا
اسناد الافاعيل الى امثال هذه الاسباب **قوله** وان سلمنا هذه الظنون الى ان نتبرع لها ساغ لنا ان يقول انه اذا
كان المعنى ما معناه واضح لكن فيما جزم به الشيخ من كون الوجود للعلة اولى واقدم بالذات في مثل هذه العلل والمعلولات المتفقة
في النوع التي يظن بها انها علل ومعلولات محل نظر فان كون الابن علة للابن والنار علة للنار لا يوجب كون الوجود اولى بالآ
من الابن ولا الوجود اولى بالنار من نار اخرى كما متفق فيما بعدهم لو فرض كون هذه العلل علل حقيقية ذاتية لكانت اولى بالوجود
من معلولاتها لكن هذا الحكم على امر ما من غير مطابق الواقع مما لا فائدة فيه **قوله** ولكن هنا تفصيل اخر نوع من التحقيق
يجب تقديمه اخر لله اولى والمعلولات تحكي عنه ومعلولات بحسب الظن يظهر نوع من التحقيق ان اي اقسام يصح ان يكون المعلول
مساويا للعلة في الوجود وانها لا يصح مثل هذا الكلام في ذلك ان الحال في بعض العلل والمعلولات ان المعلول فيها يقتضي طبائع
ماهية النوع حتى ان يكون معلولا في وجوده لوجود طبيعة اخرى ارطباع اخرى مخالفة لها بالنوع والماهية وفي بعض اخرى ليس كذلك
اي المعلول لا يقتضي كونها في نوعيته وذاته معلولا لعلة ولا العلة واثرا له في نوعيتها وذاتها بل المعلول في شخصيته
ووجوده والعلة علة له في شخصيتها ووجودها الشخصي ففي القسم الاول يجب ان يكون نوعا العلة والمعلول متخالفين
فلا مساواة بينهما في الوجود فانه لا تخالف في الماهية لا في النوعية واما القسم الثاني فهو مثل الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية
فان طباع هذا الحركة وذاته غير ان يكون صادرا من النفس الى الحركة الارادية ونوع الحركة بما هو نوع النفس المختارة وجنسها
ومثال الثاني كون هذه النار اثرا له النار ومن الابن علة للابن وليس فارق بينهما في نوعيتها وماهيتها علة لنا اخرى ولا الاخرى
في ذاتها بل هيئة ما معلولة للاولى والا كانت الاولى علة لمعلولها لا معلولا لنفسها اذ العلة والمعلول متفقان في الماهية
وكذا الحكم الابن في كونه علة للابن وح لنا ان نأخذ هذا على ظاهره ايقتضيه المنكر من التقسيم اشارة الى ان هذه العلل ليست
علل فاعلية بالحقيقة بل الفاعل الحقيقي للصور شيء اخر خارج عن نوع هذه المعلولات وانما وقع التقسيم بان المعلول
قد يكون من نوع علته وقد يكون من غير نوعها فقسم بحسب ظاهر الفكر وظاهر ما يدل ويوجد من الاشياء ومع ذلك فالاحكام
الواقعة بحسب هذا التفصيل والتقسيم لها نوع من التحقيق **قوله** وهذا القسم ينقسم على وجهين احدهما ان يكون
والمعلول مشتركين في استعداد ما كالنار والنار والاخر ان لا يكون اي القسم الثاني من العلل والمعلولات وهو الذي
يكون المعلول مساويا للعلة في الماهية ويكون معلولا لها في وجوده وشخصيته لا في طباعه ونوعيته بتوهم على قسمين

احدهما

احدهما ان يكون العلة والمعلول مشتركين فى استعداد المادة كالنار الحاصلة من نار اخرى كما سبق وثانيهما ان لا يكونان كذلك فيكون الاستعداد فيهما مختلفان وذلك كضوء الشمس الفاعل لضوء الارض والقمر اذ الضوءان وان كانا مشتركين فى المعنى لكن ليس استعداد المادة فى العلة والمعلول متفقا ولا المادتان من نوع واحد فان مادة العلة هى جوهر الشمس ومادة المعلول هى جوهر الارض مثلا ومعلوم ان ضوء الشمس اشد من ضوء الارض فان كان شرط تساوى الكيفيتين فى المهية النوعية عدم اختلافهما فى الكمال والنقص كما هو عند اتباع المشائين لم يكن الشخصان مماثلين وان لم يكن ذلك شرطا كما هو عند اتباع الرواقيين فجاز اتفاقهما فى النوع واختلافهما بالعوارض والمشخصات كالمادة ونحوها لكن الظاهر ان النور الفلكى سيما الشمس الذى يفعل هذه الافعال العجيبة والآثار العظيمة من احياء الموتى ونشو الحيوان والنبات وان كان على سبيل الاعداد دون الايجاد لا تساوى السائح على وجه الارض فى تمام الحقيقة النوعية **قوله** واما القسم الاول وهو ان يكون الامران مشتركين فى استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد اما ان اراد المراد من استعداد المادة الماخوذة فى القسم الاول مطلق الاستعداد الاعم من التام والناقص وذى المعاون وذى المعاوق فيحتمل الانقسام الى هذه الاقسام الخمسة فيقال الاستعداد المشترك بين الفاعل والمنفعل اما ان يكون تاما فى المنفعل او ناقصا والمراد من الاول ما لا يكون فى طباع المستعد معاوق جوهرى او مضاد عرضى لما هو مستعد له كاستعداد الماء المتسخن لقبول البرودة اذ ليس فى طباع الماء وهو صورته الباقية عند التسخن معاوقة لقبول البرودة بل فيه معاونة له كما فى احد الاقسام للاستعداد التام ومثال الاستعداد الناقص كاستعداد الماء لقبول السخونة من ماء متسخن اخر وهو اى الاستعداد التام على ثلثة اقسام الاول ان يكون فى القابل المستعد قوة معاونة له فى قبول ما يستعده ويكون باقية فيه على وجه الاعانة كما فى المثال المذكور انفا الثانى ان يكون فيه قوة مضادة لما يقبله لكنها مما يبطل عند حدوثه الثالث ان يكون خاليا من الامرين لا معين ولا مضاد يعاوقه فهذه خمسة اقسام وباقى الفاظ الكتاب واضحة والامثلة فى الاقسام معلومة الامثال الشعرانى شاب عن سواد من اقسام التام الاستعداد لان مشاركة الفاعل والمنفعل فى استعداد المادة هنا الدهن معلومة والاولى ان يورد استعداد الماء ماء بسبب النار بدله فى المثال لانه كما ذكره الشيخ من القسم الذى يكون استعداد المنفعل فيه تاما وكان فى الماء ضد يقبله ولكن بطل ولم يبق فيكون من القسم الثانى من اقسام التام الاستعداد **قوله** ولقائل ان يقول انكم قد قسمتم اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون مشاركة فى المادة اصلا اه احتمال هذا القسم ساقط عن درجة الاعتبار لان مقسم هذه الاقسام هو ما يكون العلة والمعلول كلاهما من نوع واحد والبرهان قائم على الامور المتحدة فى المهية النوعية لا بد فى اختلافهما بالعدد من عوارض مادية لان اختلافهما وتعددهما لا يمكن ان يكون بالمهية او بلازم من لوازمها والا فلم يوجد منها واحد واذا لم يكن واحد لم يكن كثيرا اذ الواحد مبدأ العدد فلا بد ان يكون بالتعدد باعراض مفارقة وكل عرض ممكن الافتراق يحتاج الى مادة فالنوع الواحد المتعدد الافراد مفتقر الى مادة حاملة لتشخصات افرادها فالنوع المفارق يمتنع ان يوجد الا فى افراد واحدا فكون العلة والمعلول من نوع واحد مع كونهما بلا مادة توهم باطل وكذا كون العلة مادية والمعلول مجردا ايضا باطل سواء كانا متفقان نوعا او مختلفان لان تاثير القوة الجسمانية بمشاركة الوضع فلا تاثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها واما كون العلة مجردة والمعلول مادية فذلك يجاز شرط اختلافهما نوعا والكلام فى الفرق بين هذين المتشاركين بالامكان وعدمه يحتاج الى توضيح وتحقيق لا يحتمله هذا المقام **قوله** بيان الحكم فى كل واحد من الاقسام الخمسة فاما فرد الحكم فى قسم منها اه يريد بيان الحكم فى كل واحد من الاقسام الخمسة المندرجة تحتها يكون الفاعل وفعله من نوع واحد من جهة امكان المساواة بينهما وعدمه فيما يقبل الزيادة والنقصان اما القسم الاول من الترديد الاول لهذا الباب هو الذى لا اشتراك بينهما فى استعداد المادة قربا كان او بعدا فالحكم فيه بامكان المساواة وامكان اللامساواة بل امكان الزيادة فى جانب الفعل على ما فى الفاعل من الكيفية القابلة للشدة والضعف ونحوها وذلك لاجل خصوصية فى جوهر احد المادتين وفى كليتهما لا يمنع المساواة او الزيادة واما المثال الذى ذكره الشيخ فى امكان المساواة من مشابعة كرة الابرة لقلنسوة القمر ومحدبها المقعر فغير ان حركة الابرة

بالمشايعة ليست فعلا للفاعل بالذات كالطبع او الارادة او القسر وانما هي حركة بالعرض كما صرح به والحركة التي بالعرض لا ينسب الى فاعل
بالحقيقة ولذلك لا يحتمل كونها اسرع او ابطأ من التي يتبعها بحسب المجاورة كحركة جالس السفينة لحركة السفينة القائمة بها واما الشق
الاول من الترديد الثاني من هذا الباب وهو الذي يكون فيه الاستعداد تاما يندرج فيه الاقسام الثلثة من جملة الخمسة فالحكم فيها
بجواز كون المنفعل مساويا للفاعل كالنار اذا احالت الماء نارا فان مادة الماء كمادة النار اعني الهيولى الجسمانية في قبول الصورة
في قبول الصورة الاسطقسية ولها الاستعداد الذاتي لاحدها من غير معاوق في جوهرها نعم بعد تصورها باحدى الصورتين يختلف
استعدادها الثاني لقبول ساير الصور والاعراض وكذلك الحال في تأثير الملح فيما يقع في الملح وانسلخ عن الصورة التي كانت له
كصورة العسل مثلا فحصل لمادته استعداد تام لقبول الصورة الملحية من غير مانع فقلبت مثل تلك الصورة ومساويا لها في الكيفية
القابلة للشدة والضعف اعني الملوحة والحق ان هذا القسم لا يصور زيادة للمنفعل على الفاعل واما المثال الذي ذكره المحقق من الزيادة
ههنا فليس مما نحن فيه لان تأثير الهواء البارد في تجميد الماء ليس تأثيرا من فاعل في منفعل تساويه في المادة واستعدادها فان مادة
برودة الهواء هي نفس الهواء وبرودة الماء هي نفس الماء لان البرودة بالفعل عرض غير لازم لهما والموضوعان مختلفان فسيعلم
الحال في مثل هذا المثال لكن الشيخ جعل الاختلاف بينهما في قبول البرودة راجعا الى حال الفاعل لا الى حال القابل فجعل الفاعل
لبرودة الماء مجموع البرودة الهوائية والطبيعة المائية المبردة بالقوة وهذا ايضا موجه وهو مما يعيننا في شيء من الابحاث الآتية

قوله واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل اه هذا هو القسم الاخير من اقسام الخمسة وهو الشق الثاني
من الترديد الثاني اعني القابل لما يكون الاستعداد في المنفعل تاما الذي ينقسم الى ثلثة اقسام واعلم ان المنفعل فيه يجب ان
يكون مشتملا على طبيعة تقتضيه او تمانع ما يقبله ولا يكون قابلا محضا لما يقبله من غير معاوق فيه لما يقبله كالمادة الاولى للصورة
للصورة النارية او كالجسم الشفاف لقبول الالوان او كالجسم اللين لقبول الطعام والا لكان من جملة اقسام التام الاستعداد
فالحكم فيه انه لا يخلو اما ان يساوي لما في الفاعل او لا الذي يزيد على ذلك على طريق الاول بل لما ينقص عن ذلك لا بد بحسب
العقل حاكم بان الحاصل في مادة لا يكون فيها قوة مضادة له والحاصل في مادة وفيها قوة مضادة له لا يكون مساويين
البتة بان يبطل حكم المانع حينئذ هو موجودا لا ان يبطل المانع رأسا فيعود الى القسم التام الاستعداد كالنار اذا انفعل منها
ماء واشتد انفعاله منها حتى بطلت طبيعة المائية وصار نارا محضا مثل تلك النار وصار الاستعداد في المنفعل تاما بعد ما
كان ناقصا ولاجل ذلك اي لاجل كون المنفعل اذا كان فيه ما يمانع المنفعل لا يساوي فيما يقبله من الفعل لما في الفاعل لا
يمكن ان يكون شيء غير النار ما دام كونه غير النار يقبل من النار سخونة تلك النار ولا شيء غير الماء يقبل البرودة منه ويكون
برودته اكثر من برودة الماء او مثلا لان العنصرين الفاعلين للتسخين والتبريد يخالفان عن مضاد ومعاوق في جوهرهما فلكل
منهما الاستعداد التام لما يقبله من السخونة او البرودة لخلوه عن المعاوق واقترانه بالمقتضي لكون القوة الفاعلة للتسخين و
التبريد موجودة فيهما داخلة في ذاتهما غير غريبة وليس كذلك حال المنفعل عنهما لاشتماله على ما يمانع مضادا لان المفروض كون
المتسخن من النار غير النار فله طبيعة مضادة للنارية وكون المتبرد من الماء جوهرا غير الماء فله صورة مخالفة للمائية والفاعل
الاول لما يقبله اي خارج عن جوهر القابل لما ينفعل فذلك الخارج فيه بتوسطها هو كالآلة من كيفية محسوسة كالسخونة في النار
المسخنة والبرودة في الماء المبرد فيستحيل ان يساوي المنفعل فيما يقبله من الكيفية لما في الفاعل منها وهذا انما ينبغي ان يبنى
عليها الاول اذ لا نسلم ان فعل الفاعل الطبيعي فيما هو خارج عنه كالنار في التسخين والماء في التبريد لما يقبلهما انما هو بمماسة
كما افاده الشيخ وشرطه في بعض المواضع كجسم المزاج وغيره لم لا يجوز ان يفعل بالمحاذاة فقط او القرب من غير ملاقاة كما نرى
في اضاءة الشمس اجسادا من الارض مع هذا البعد المفرط والجواب باقامة البرهان على صحة هذه المقدمة انه لا يخلو اما ان يعتبر
بين الفاعل الطبيعي ومنفعله نسبة وضعية سواء كانت مماسة او غيره كالمحاذاة وضرب من القرب والبعد او لا يعتبر لا سبيل الى الثاني
لما تبين في موضعه ان كل تأثير وتأثر من قوة جسمانية انما يكون بمشاركة نسبة وضعية وفي الشق الاول فنقول اذا لم يكن للنسبة بين
المسخن والمتسخن مثلا بالملاقاة فلا بد ان يكون بضرب من المحاذاة والبعد فح ان كان بينهما جسم قابل فلا يخلو اما ان يتسخن المتوسط

قبله

فبطل الاول والثاني باطلان اذ التسخين الى الابعد بعد وصوله الى الاقرب ضرورة لكونه اولى بالقبول لقربه الى الفاعل والاول يوجب الطفران
المتوسط لو لم يكن ملاقيا للتسخين كان بينهما متوسط اخر وننقل الكلام اليه وهكذا حتى ينتهي الى المتوسط الذي يكون ملاقيا دفعا
للتسلسل وعدم تناهي الابعاد واذا حصل المتوسط الملاقي حصل التسخين اولا الى الجسم الملاقي ثم الى ملاقي الملاقي بتوسط الملاقي
فثبت ان كل تاثير طبيعي لا يكون الا بالتماس والثاني هذا تقرير ما ذكره الشيخ في الطبيعيات واعترض عليه الامام الرازي بان هذا
يناقض ما ذكره في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس حيث قال في جواب من انكر تسخين المبصرات في الهواء من غير ان
يتكيف الهواء بانه ليس بينا بنفسه لا ظاهر ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للمحسوس فان هذا وان كان موجودا استقراء
في اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون انفعال الاشياء من غير ملاقاة فيكون اجسام يفعل بالملاقاة واجسام
يفعل لا بالملاقاة وليس يمكن ان يقيم احد برهانا على استحالة هذا انما يبقى ضرب من التعجب فاذا كان هذا غير مستحيل في اول العقل
وكانت صحة مذهبنا المبرهن عليه بوجه وكان لا برهان البتة بنقيضه فنقول من شان الجسم المضيء بذاته والمستنير الملون ان
يفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان قابلا للتسخين قبول البصر وبينهما الالون له تاثيره وصورة مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط
شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف قال الامام هذا ما ذكره في هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى في الفصل المشتمل على المقدمات
التي يحتاج اليها في معرفة الهالة وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك مبالغة في بيان ان الفعل والانفعال لا يحتاجان الى اللقاء والتماس
مع انه تمسك في الفصل بحقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يتمان الا بالملاقاة وانه تكثر تعجبي بوقوع امثال هذه
المناقضات التي لهذا الشيخ قال ومن الاشكالات ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة كالافلاك وكذا تضيء
الارض ولا تضيء الاجسام المتوسطة بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه
الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس انتهى اقول ان هذا المرء المعروف بالفضل والذكاء
سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ قبل الامعان والتفتيش لعجلة طبعه وطيشه اما بنسبة التناقض في الكلام فليس
كما زعم فان الذي منع وجوب الملاقات فيه هو مطلق التاثير والتاثر بين الجسمين والذي اوجب فيه ذلك هو التاثير والتاثر المخصوص
ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص من الفعل وعدم وجوبه على نوع اخر وذلك لان نوع الفعل والانفعال يختلف في الموضعين
الذي احدهما مثل التسخين والتسخن والتبريد والتبرد ونحوهما والثاني مثل الانارة والاستنارة والاظلال والاستظلال و
شبههما فان الفعل وكذا الانفعال فيما هو من قبيل الاول تدريجي وفيما هو من قبيل الثاني دفعي فالذي اوجب الشيخ فيه الملاقات
هو الافاعيل والانفعالات التدريجية التي لا تنفك عن الحركة والاستحالة فلا بد فيها من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن
هذا القبيل فعل العناصر بعضها في بعض والذي لم يوجب فيه الملاقات ما ليس كذلك كالفعل الدفعي والقبول والتحقيق في
هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعي بادي بعضها عقلي مؤثر وبعضها الهي عقلي الفعل الطبيعي لا يصدر الا عن فاعل زماني
الوجود يفعل بالاستحالة في مادة منفعلة مستحيلة الوجود واما الفعل العقلي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال بل مجرد
الكينة والوضع اللازم وان لم ينفك الفاعل والقابل عن زمان وحركة واما الفعل الالهي فلا حاجة فيه الى زمان وحركة ولا
وضع ومقدار انما الحاجة اليه نفس الفاعل وهيئة القابل لا غير فالاول كالتحريكات والاحالات مثل التسخين والتبريد و
الترطيب والتسويد والتبييض والانماء والتعفين والتوليد ونحوها ومثال الثاني كالانارة والاضاءة ووقوع العكوس و
الاشباح والمحاذيات وحدوث التشكلات كالتربيع والتثليث والتسديس وغيرها ومثال الفعل الالهي كمطلق الايجاد والابداع والافاضة
والاعلام والهداية والجود والفضل والرحمة وغيرها اذا تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعي يصدر عن فاعل اقرب سواء فعل
في مادة وجوده او غيرها لا بد ان يكون بالمباشرة والملاقات وذلك لان الفاعل الطبيعي منحصر في المادة كل الانحصار ومستغرق
كل الاستغراق ثم ان الوجود لما كان مقدما على الايجاد متقوما بالوجود كان ما يحتاج في وجوده منتظرا الى شيء يحتاج في الايجاد الى ذلك
الشيء على النحو الذي يحتاج اليه واما الفاعل كان وجوده مفتقرا الى المادة كل الافتقار حتى يكون تكونه منها فكان في ايجاده
وفاعليته محتاجا الى تلك المادة كالمتحرك والمتغير وكالاحوال التي هي من الكيفيات الجسمانية ما لم يكن المادة المنفعلة بها لا

لها حتى يصير كان مادة الفاعل ومادة المنفعل شيء واحد لا ينفعل ذلك الفاعل فعله فيها فلو سخنت الحرارة الفائضة من جسمية النار
مثلا جسمية اخرى من غير لقاء ومن غير ان يصيرا كانهما جسمية واحدة يلزم ان لا يكون تلك الحرارة مفتقرة الى لقاء محلها والتسو
والسريان فيه واللازم باطل فالملزوم مثله لما علمت من ان الايجاد فرع الوجود والوجود يفتقر الى محل يسري فيه فاعليته كسريان
وجوده فيه فثبت ان هذه الافاعيل الطبيعية لا يمكن الا بلقاء الفاعل للمنفعل وهو المطلوب واما قول المعترض الشمس تسخن
وجه الارض من غير ملاقاة وقول اخر انها تجفف الارض المبتلة كالطين وايضا انها تبيض القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة
فنقول اما اولا فان فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا واحدا متشابها هو الاضاءة والانارة وهو امر يحدث دفعة في هذه الاجسام
القابلة ففعله بالذات هو من قبيل الافاعيل التي هي من القسم الثاني واذا فعلت الشمس فعلها قبلت الاجسام القابلة المنفعلة
بواسطة طبايعها التي فيها دفعة ثم اذا قلت النور دفعة وبقي الضوء فيها زمانا يعتد به فعلت طبايعها بواسطة اعداد النور
تسخينا في تلك الاجسام المنفعلة وكذا يفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه وتحليل الاجزاء المائية وتبعيد الاجزاء
الارضية وفي الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته وتصقيله لكثرة المائية والهوائية فيه واما ثانيا فان مقتضى ما ذكرنا ان الجسم الحار
كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء الا بالملاقاة لان قابل الحرارة لا يقبل الحرارة الا بملاقات الفاعل اياه لان ذلك كلام اخر غير
لازم من القضية المذكورة وليس مما يستحيل اذ لا استحالة في ان يتاثر جسم من فاعل غير مباشر لا بتوسط جسم اخر ملاق له

البحث الثالث ان الشيخ ذكر في بعض رسائله ان كل فاعل يفعل في منفعل فانما يفعل بتوسط مثال واقع منه في المنفعل وكذا كل منفعل ينفعل انما انفعل
بتوسط مثال من الفاعل فيه ومثل ذلك بامثلة جزئية فقال ان النفس الناطقة انما يفعل في نفس ناطقة اخرى بان تضع فيها مثالها
وهو شكلها والمس انما يحدث السكين بان يضع في جوانبه حدة مثل نفسه فيما يماسه وهو استواء الاجزاء وملاستها لكنا نجيب عن ذلك
بانا نقول انا لم نقل بان كل اثر حاصل في متاثر من موثر ان ذلك الاثر حاصل في المؤثر وانه مثال في المتاثر لكنا نقول ان تاثير المؤثر
القريب المباشر يكون بتوسط مثال ما يقع فيه منه وكذلك الحال في الشمس فانها تفعل في منفعلها القريب بوضع مثالها فيه
هو الضوء ويحدث من حصول الضوء فيه السخونة فيسخن بحصول السخونة ويسود وهكذا من جهة البرهان الكلي فليس هذا موضعه
انتهى كلامه والحق ان الفاعل اذا كان فاعلا حقيقيا يفعل بذاته لا الذي سماه الطبيعيون من الاسباب المعدة فذلك الفاعل
لا بد ان يفعل بان يضع مثاله فيما ينفعل عنه واما القسم الاخر فليس من شرطه ان يكون فعله مثال نفسه ثم لا بد ان يعلم ايضا
ان تاثير الفاعل الحقيقي لا يكون الا في الوجود بان يكون اثر الصادر منه وجودا اخر اذا كان لا بد من تفاوت في الوجودين
وهو ان يكون وجود الفاعل اقوى واكمل ووجود المفعول اضعف وانقص فاذا كانا كذلك وقد علمت ان المهية تابعة
للوجود فلاختلافه بالذات يوجب اختلاف المهية فمهية الفاعل تخالف مهية المفعول هذه من الجهة مع اتحادهما في طبيعة الوجود وتقاربهما
في الدرجة الوجودية فاعلم

البحث الثالث ان القوم حكموا بان افعال القوى الجسمانية وانفعالاتها انما يكون بمشاركة
الوضع واحتجوا عليه بان الايجاد متقوم بالوجود فالافتقار الى المادة في الوجود وهي لا تنفك عن الوضع يستلزم الافتقار اليه بتوسطها
وفرعوا على هذه القاعدة بان جسم لا يمكن ان يوجد جسما اخر ولا الجسماني يمكن ان يوجد ما لا وضع له بالقياس اليه استشكل عليهم
هذا بان الامر الروحاني يؤثر في الاجسام فيفعل الاجسام عنه من غير توسط وضع بينهما وكذا البدن يؤثر في النفس وليس بينهما نسبة
وضعية وهذا الاشكال مما اورده بهمنيار في اسولته عن الشيخ عليه واجاب عن الاول بما حاصله ان الاشياء البرية عن المادة تؤثر في غير
الاجسام وصورها الا بان يجعلها متوسطا في الفعل او ينفعل بوساطتها بخلاف القوة الجسمانية فانها لا تفعل الا بان يكون المادة
متوسطة مخصصة لها بفعل مخصوص وعن الثاني بان النفس ليست من الامور التي لا علاقة لها مع المادة ولم يبرهن ان ما لا وضع له
لا يؤثر فيه ما له وضع بل على ان ما لا وضع له ولا علاقة ايضا له مع ذي وضع لا يؤثر فيه ذو وضع والنفس وان لم يكن ذات وضع لكن لها علاقة
مع البدن وهو ذو وضع اقول النفس الناطقة الانسانية عند الشيخ واصحابه جوهر مفارق الذات والوجود عن الاجسام ولا تعلق لها
اليها الا تعلق التدبير والتصرف ومثل هذا التعلق لا يكفي في ان يؤثر فيها ذو وضع فان المؤثر فيه وان لم يكن ذا وضع بالذات فلا بد ان
يكون ذا وضع بالعرض والنفس لا وضع لها لا بالذات ولا بالعرض اذ الضرورة قاضية بان الذي لا تعلق له بشيء تعلقا انفعاليا لم يصر منفعلا

تمامه فلذلك مفتقر فاعليته الى محل يسري فيه

بصفاته والتحقيق ان جوهر النفس وان كان موجودا بوجود واحد لكن وحدته ضرب اخر من الوحدة فهي بذاتها يكون في البدن وبذاتها منفصل
عنه فهي فيه ولا فيه حسب مراتبها في الوجود الجمعي فهي من حيث هي في البدن تفعل بفعله وتنفعل بانفعاله ومن حيث كونها مفارقة عنه
لا يؤثر في شيء من ذوات الاوضاع فهكذا يجب ان يتصور الحال في النفس ما دامت نفسا لكن ادراكه صعب على كثير من اذهان العلماء
فضلا عن غيرهم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء **قوله** فان قال قائل ان النار قد تذيب الجواهر الخ لما ذكر الشيخ من اقسام
المستحيلات التامة ما يشتمل على طبيعة تمانع الذي ينفعل عن الفاعل وحكم عليها بانه لا يمكن ان يساوي الفاعل او يزيد عليه فيما
فيه من ذلك الفاعل ورد عليه الاشكال بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات بان سخونتها اقوى من سخونة النار حيث يحرق اليد
منها بمجرد الملاقاة دون النار فاجاب بضربان فيها وجودها عديدة من الامور غير الحرارة هي الباعثة لان يظهر من الفلزات اليابسة
اثر السخونة اقوى من النار وهي كونها غليظة لزجة يحتوي بها ملاقاة اليد ايا ما وكون لصوقها باليد عسر الزوال وكونها متحدة
السطح غير مخالطة لاجسام مخالفة لها في التاثير وكون النار غير مصرفة بل مما تجر بعيرها من اجرام هوائية كاسرة اياها من حاق حرها
فيها امور ثلثة بعضها اقرب من الظهور من بعض احدها ما هو في المسبوك وهو كونه غليظا لزجا يوجب التشبث باليد وبطؤ الانفصال
منها فلا يفارقها الا في زمان له قدر بالاضافة الى زمان ملاقاة النار وان لم يكن التفاوت مدركا للحس لكن الدليل يوجبه
وقد يقرر بان ازدياد زمان الفعل من الفاعل يوجب اشتداده فالفاعل الضعيف القوة ربما يفعل فعلا اقوى لطول المدة من
الفاعل القوي في مدة قصيرة وثانيها ما هو في النار وهو ان هذه النار المحسوسة انما هي مركبة من اجزاء نارية حقيقية واجزاء اخرى
ارضية متصعدة بتبعيتها يخالطها بنحو الامتزاج لا بنحو الاتصال بل يخللها الهواء من خارج على سبيل التجدد بان يوارد عليها شيئا
بعد شيء وكلما يرد ينفصل عنها ويتحلل بدله والوارد عليها هواء بارد فيكسر برودته كيفية الحرارة قبل ان ينسخ بها ويصير نارا
مثلها الا ان صيرورته نارا جوهريا يستدعي زمانا اقل من زمان استحالة النار في الكيفية ومع ذلك فان النار سريعة الحركة في الصعود
والانفصال عن اليد فلا يبقى جزء منها مماسا لليد زمانا حتى يؤثر فيها تاثيرا محسوسا بل يخلص من العضو اللامس سريعا وقوله فيما
لم يجتمع تاثيرات غير محسوسة كثيرة لا يؤدي الى قدر محسوس وذلك في مدة لها قدر الباء للسببية والسبب ههنا عدم سلب
التاثير فان عدم العلة لشيء علة لعدمه ومعناه ان النار التي تلاقي يد اللامس لخفتها وسرعتها في الحركة ينفصل عنها بسرعة
ولكن يلاقي اللمس جزء اخر من النار بدل الجزء المنفصل فلو كان لليد مكث صالح فيها لامكن ان يجتمع في اللامس تاثيرات متعددة
مجموعها له قدر محسوس في التاثير وان لم يكن واحد واحد محسوسا فما لم يجتمع تلك التاثيرات لم يحصل هذا الاثر المحسوس واما
الفلز المذاب فان اجزاءه مجتمعة متصلة اتصالا وحدانيا لا اتصالا امتزاجيا فلها سطح واحد وانها ثقيلة الطبع لا يتحرك بسرعة
في الانفصال عن العضو فكان ما بين الملاقاة بين اليد والمسبوك سطحا واحدا متصل الاجزاء فيتطابق المتلاقيان بالكلية وليس كذلك
ما يلاقي العضو من النار المحسوسة الغير الحقيقية فلا يوجد لها سطح واحد ناري لتركب سطحها مع سطح ما يخالطها من الاجزاء
الهوائية الباردة بالقياس اليها فلا يلاقي اللامس البارد بكليتها بما هي نار فلا يؤثر تاثير الملاقي بكليته الا ان يمضي مدة يتعاقب فيها الملاقي
فيقوي التاثير لكثرة الافاعيل او يبقى فعل واحد بقاء فاعله وهو السطح الملاقي من غير تبدل فيتسلط ويقوي الفعل والفرق
بين الوجهين باعتبار العدة في احدهما والمدة في الاخر كما هو الاسر في ساير الاستحالات الطبيعية من ان التاثير يشتد في القابل
اما بمؤثر قوي التاثير او بكثرة المؤثرات الضعيفة او بطول زمان التاثير من مؤثر ضعيف وقوله واما النار المحقونة في الكير ان كانه
سؤال وجواب وهو انكم ادعيتم ان النار المحسوسة اقل تاثيرا من السبيكة في التسخين لكونها مخلوطة بالغير فما تقولون في مثل النار
المحصورة في كور الحدادين وهي النار الشفافة الغير المحسوسة بالبصر لقوتها على احالة ما يخالطها من الاجزاء الهوائية ثم لا يرد
عليها شيء من خارج لكونها محقونة في الكير ان فاجابه بان تلك النار اعظم تاثيرا من المسبوكات وغيرها واسرع زمانا في التاثير
من غيرها في تلك الامور وذلك لاجتماعها حيث لا يرد عليها هواء من خارج او صرافتها القوتها على احالة ما كان مخالطها اولا
وثانيها هو اختلاف حال اليد في المرور على النار والمرور على السبائك فاليد قادرة على قطع الاجسام اللطيفة كالنار
والهواء بسرعة لا يمكن قطع غيرها بمثل تلك السرعة لكثافتها وذلك لان المعاون في احدهما ضعيف وفي الاخر قوي ولا يبعد

ان يكون

ان يكون تسميته الكثيف كثيفا واللطيف لطيفا لاجل اختلافهما في المعاوقة كثرة وقلة والمشهور في وجه التسمية قريب من هذا
المعنى وهو اختلافهما في المنع وعدمه من نفوذ الشعاع فيهما قوله فلو كان المسؤول اياه يعني لو فرض ان المسؤول ليس فيه
من جهات كونه اشد تسخينا للعضو من النار الا اطولية زمان قطع العضو اياه من زمان قطعه النار لكفى ذلك في كونه
اشد تاثيرا منها اذ يتضاعف تاثير المؤثر من جهة تضاعف زمان تاثيره فاذا ضوعف زمان المؤثر الضعيف على زمان تاثير
المؤثر القوي على نسبة مضاعفة القوي على الضعيف في القوة كان تاثيرهما متساويين واذا ضوعف اكثر من ذلك كان تاثير الضعيف
اكثر من تاثير القوي وربما لم يكن زيادة الزمان على الزمان مع كونه اضعافا مضاعفة محسوسة لان المقدار القليل الغير المحسوس
يحتمل القسمة الى غير نهاية فزيادة زمان تشبث السبيكة باليد على زمان ملاقات النار مع عظمها ربما لم يكن محسوسا
كما لا يخفى هذا تمام ما ذكره في الجواب عن النقض بالفلزات المذابة للقاعدة اقول فيه نظر من وجوه الاول انه يجب ان يعلم
ان اكثر هذه الاسباب فاعليتها بالقياس الى ما سميت فاعيل لها فالنار ليست بالحقيقة علة النار الاخرى ولا الحرارة التي لها علة لحرارة
جسم اخر بالذات بل ربما كان مهيئة بمجاورتها المادة ذلك الجسم لقبول الحرارة من فاعل اخر كطبيعته التي هي مبدأ صفاته اللازمة وغير
اللازمة ومبدأ افعاله الدائمة وغير الدائمة ونحن نرى مجاورة للاجسام يحدث لها اولا تخلخل ورقة في قوامها واذا ارق القوام لجسم
من الاجسام هذا زايدا على قدر الهواء يحترق ويصير نارا ولو لم يكن تلك النار موجودة وكثيرا ما يشتعل الكبريت ونحوه من جسم تسخن
كالحديدة الحامية ولا شبهة في ان الكبريت المشتعل اشد سخونة من الحديد الغير الذائب فاذن نقول ليست العلة الفاعلة لسخونة الاجسام
المذابة هي سخونة النار المجاورة لها بل الفاعل لها هي طبيعتها الخاصة بها التي مبدأ كمالاتها وافعالها الثاني انه ليس هذا المقام
مثال كون الفاعل والمنفعل مشتركين في استعداد المادة ويكون استعداد المادة ناقصا لوجوه مضادة في المنفعل كاستعداد
الماء المتسخن للسخونة وذلك لان صور المركبات المعدنية وغيرها ليست طبايعها مضادة للسخونة بل هي بذاتها قد يكون فاعلا
للسخونة عند اعداد معد لها في التسخين لما مر ان الفاعل القريب في سخونة الذائبات من الاجسام هي طبايعها الثالث ان الفاعل
كلما كان اقوى وجودا كان تاثيره الذي بالذات اقوى واشد ولذلك يكون يكون الحركة سواء كانت بالقسر او بمجرد الطبع من الجسم
العظيم اقوى واسرع منها من الجسم الضعيف القوة كما شهدت عليه التجربة وهذا دليل على ان السبائك يجب ان يكون اشد سخونة
من النار فان قال قائل من اين تعلم ان الفلزات اقوى وجودا من النار قلنا لان العناصر كلها هي القابلة للتركيب والتخليق لنقص
جوهرها فهي بصير اجزاء مادية للمعدنيات وغيرها ولا شبهة في ان الصور اقوى جوهرا ووجودا من المادة واجزائها الرابع
ان قياس فاعل التبريد ومنفعله كقياس فاعل التسخين ومنفعله ونحن نشاهد كثيرا ان المنفعل هناك يكون اشد بردا من الفاعل
كالاواني والطاسات المبردة بالماء والهواء البارد بل انها يصير ابرد من الماء والهواء والوجوه التي ذكرها في الاعتذار منها
غير جارية فيها مع ان المثال كالمثال الخامس ان فيما ذكره من الوجوه مناقشات ومنوع لا نطول الكلام بذكرها اذ ليس المبحوث
عنه من المقاصد الشريفة الكلية **قوله** ومن حق هذا الموضع اه لما كانت المسئلة قاعدة كلية هي ان المنفعل لا يكون
مثل الفاعل فيما ينفعله اذا كانت مادتاهما مشتركين في استعدادهما ولكن المنفعل انقص استعدادا من الفاعل والبرهان
قايم على صحتها الا انه يشتبه الحال في بعض التفاريع الجزئية وتوهم انتقاض تلك القاعدة بها من جهة ما يدركه الحس اللمسي
فالامعان في تصحيح تلك المواد الجزئية انما يليق بالصناعة الطبيعية ولعل الذي فعله الشيخ من البسط ههنا يكفي او يزيد على
الواجب في هذا الفن وكانه استشعر كون ما ذكره من الوجوه موضع مناقشات ولذلك جعل المقام محوجا الى البسط الاكثر
والاستقصاء الكثير **قوله** فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات اه اما الموضع الذي لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل فاقسام
القسم الثاني ما لا يكون مشتركين في استعداد المادة كضوء الشمس والارض واما الموضع الذي صحت المساوات ويظن فيه
جواز الزيادة فهو ما يكون المنفعل اتم الاستعداد كحدوث النار من النار واما الموضع الذي لا يجوز الا قصور المنفعل
عن الفاعل فهو ما يكون استعداد المنفعل ناقصا لاجل ما في طباعه من الامر المضاد لما يقبله كالماء لقبول السخونة واما الفلز
المذاب بالنار فهو عندنا من اقسام المستعد بالاستعداد التام لان الطبيعة المسخنة فيه صورة نارية حادثة والقابل هناك

نفس المادة الاولية لا المادة مع العوارض وتحقيق هذا المقام يحتاج الى بعض قواعد عرشية لنا محققة بالبراهين مؤيدة بمكاشفات
ارباب الشهود واليقين منها تجويز التبدل في الوجود والاستحالة في الجوهر ومنها تجويز كون المهيات الكثيرة موجودة بوجود
واحد بمعنى ان وجودا واحدا يصير مصداقا لمعاني مهيات موجودة في غير هذا الموضع بوجودات متخالفة الحقايق فان النسبة
لصورة جوهرية تفعل فعل النار فيكون نارا بالحقيقة وان وجد فيه معنى اخر غير النارية اذ لا تعني بالنارية الا ما به
النار فان كان المراد من حقيقة كل مهية كالنار والهواء والانسان ونحوها ما يصدق على موضوعها بالذات غير تلك المهية
فذلك يوجب عدم اتحاد المهيات الكثيرة بوجود واحد وان اريد بها ما يكون مصداقا لذلك المعنى الذي هو المهية سواء وجد
فيها مهية اخرى ام لا فذلك لا ينافي اتحاد المهيات الكثيرة في وجود واحد والجمهور لا يجوزون اتحاد الاشياء المتباينة في الوجود
للاشتباه الواقع لهم بين الامرين والخلط بين الحقيقية بالمعنيين وموضع بيان هذا القصد ليس ههنا **قوله** وظهر في
خلال ذلك اه اشارة الى ما ذكرنا من ان العلة والمعلول فيما لم يكن العلة فاعلة لوجود نفس المعنى من حيث كونه وجود نفس
المعنى بل الخصوصية شخصية له وان فرضنا فيما يقبل الشدة والضعف فان للعلة تقدما ذاتيا على المعلول من جهة الوجود
وقد علمت ما فيه فلا حاجة الى الاعادة **قوله** ثم الفاعل الذي ليس منفعلا اه يريد بيان القسم الاول الذي لا مشاركة فيه
بين الفاعل ومنفعله في المهية والمعنى ولا في استعداد المادة انما المشاركة بينهما في مطلق الوجود لا غير فالحكم فيه كون الفاعل
اولى واقدم في الوجود من المنفعل كما في سائر الاقسام التي كانت للقسم الثاني من كونهما متشاركين في المادة بعد تشاركهما في المهية
والمعنى او مختلفين فيهما ومن كون المعلول مساويا للمبدأ الفاعل او ازيد او انقص فان الفاعل في بعض تلك الاقسام وان لم يكن
ازيد من المنفعل في المعنى المشترك بينهما لكن كان يجب كون الفاعل في جميع تلك الاقسام غير مساو للمنفعل بحسب اعتبار اصل الوجود
بل يكون اولى واقدم منه في الوجود كما ذكره الشيخ سابقا واكده فيما بعد ذلك ففي هذا القسم الذي لا مشاركة فيه بينهما
اصلا الا في مطلق الوجود كان الحكم بان المبدأ الفاعلي غير مساو للمعلول في الوجود اظهر وابين فان المساواة في الوجود حيث
كانت مرتفعة عن الفاعل فيما اذا كان المعلول مساويا له في المعنى او ازيد منه فههنا اولى واظهر لان وجود المنفعل مستفاد من
الفاعل والمفيد اولى واسبق بما يفيده من المستفيد وقد بينا ان هذا الحكم انما يتم في الفاعل الحقيقي الذي هو بذاته مفيد ومعط
للوجود بالقياس الى ما يفيده بالعرض فالاب مثلا لا يجب ان يكون اولى بالوجود من الابن ولا الحركة بها اولى به من السخونة ولهذا قد يكون
السخونة علة لتلك الحركة كما قد يكون الحركة علة للسخونة نعم كل من هذه المبادي كان اولى بالوجود مما هو فاعله بالذات كالاب بالقياس الى تحريك
التراب والنار مثلا ويحوذلك كما مر في الكتاب **قوله** ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف اه هذا الكلام بظاهره
ينافي ما هو التحقيق حسبما شيدنا بنيانه واحكمنا تبيانه في مواضع من كتبنا وعولنا عليه مرارا من ان الوجود في الجوهر اقوى واشد من العرض
وفي الجوهر المفارق اقوى من الجوهر المادي وفي الواجب اقوى واشد من الممكن وكذا ما في كلام بعض المحققين ان التشكيك بوجوه
الشدة تحقق بين نوعين الممكن فذاته تعالى اشد واولى واقدم في نفس الوجود من الممكن لكن مراد الشيخ ههنا ان الوجود بما هو وجود
مطلق غير مختلف في الافراد ولا ينافي هذا كون بعض الافراد في حد فرديته يكون اشد من فرد اخر كذلك وهذا على وزان ما ذكره
الشيخ في فصل حواس الكم من انه لا يختلف من حيث قال ليس في طبيعة الكم تضعف واشتداد ولا انتقص وازدياد لستاهي بهذا ان كمية
لا تكون ازيد من كمية وانقص ولكن اعني ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى الى اخر ما ذكره فههنا ايضا يكون المراد بقوله
لا يختلف في الشدة والضعف ان وجوده لا يكون في انه وجود اي اصل الوجود اتم الذي هو المصور اشد او ازيد من وجود اخر كذلك
مع كون بعض الوجودات في نفسه اشد او ازيد وبعضها اضعف وانقص كما ان سوادا لا يكون في مفهوم السواد اشد او ازيد
من سواد ولا اضعف منه فيها ولكن قد يكون سواد في نفس وجوده الخاص اشد او ازيد من سواد اخر اضعف وانقص منه ولكن
بحسان يعلم ان كل ما هو غير طبيعة الوجود ففيه مهية كلية ووجودات متفاوتة والتشكيك بين افرادها يرجع الى نفس الوجودات
والهويات الشخصية واما التفاوت في الوجود او الشدة والضعف او الكمال والنقص فكل ذلك انما يقع في نفس حقيقة الوجود
فان للوجود ايضا حقيقة متفقة في حصصها وافرادها غير الانتزاعي الذهني كيف والوجود اولى بان يكون حقيقة من سائر

المهيات

المهيات التي كونها ذوات حقايق انما هو بالوجود فان التفاوت في الوجود كما لا ونقصا او شدة وضعفا انما هو نفس الوجود لا اختلاف
فيه بنفس ما به الاتفاق وهذا من خواص الوجود فانها في نفسها ذات شؤن متفاوتة ثم لا يخفى ان الوجود كما ابتر في ذاته يختلف بالشدة والضعف
كذلك يختلف بالتقدم والتاخر والغنى والحاجة والوجوب والامكان لكن الاختلاف الاول لا يكون الا من جهة خصوصيتها الا ترى
اي باعتبار الخصوصية واما هذه الاختلافات الثلثة فيمكن اعتبارها في مفهوم مطلق الوجود مع قطع النظر عن الخصوصيات اذ لا تغاير
هذا ففي كل من هذه الصفات والاعتبارات يكون الطرف الاشرف للعلة ومقابله للمعلول فاذا اعتبرت التقدم والتاخر كان الوجود
للعلة متقدما وللمعلول متاخرا وان اعتبرت الغنى والحاجة فمعلوم ان المعلول مفتقر الى العلة والعلة ليست مفتقرة اليه سواء
كان افتقر الى غيره او لم يفتقر اصلا كواجب الوجود وهذا المعنى قريب من الاول والمعنى الاول يكاد ان يكون نفس العلية و
المعلولية بالذات وغيرها باعتبار المفهوم فان تقدم الشيء على الشيء بالذات هو عين كونه علة له وان اعتبرت الوجوب والامكان
فالمعلول لا يجب الا عندما كانت العلة واجبة بذاتها او بغيرها واما العلة فربما وجبت حيث لا يكون المعلول واجبا فان كانت
العلة علة لكل معلول فهي كما انها واجبة الوجود لذاتها كذلك واجبة الوجود بالقياس الى جميع المعلولات وهذا شان الاول
تعالى فكل ممكن في ذاته واجب بسببه وعلى هذا فان كان في الوجود شيء هو علة لمعلول خاص او لعدة من المعلولات كانت تلك
العلة واجبة الوجود بالقياس الى ما هو معلول لها واما المع فكيفما كان واي ما كان فهو في نفسه ممكن واجب بسبب علته
فللعلة على الاطلاق وجوب لذاتها بالقياس الى المع لا الامكان وللمع مطلقا امكان في ذاته واما وجوبه فليس الا بواسطة
العلة **قوله** وتلخيص هذا الى قوله فبصيرة معناه واضح لا ستر فيه ولا شك يعتريه والذي يزيده ايضاحا ان العلية والمعلولية
مفهومان متضايفان اذ كل منهما بالقياس الى الاخر والمتضايفان بما هما متضايفان معان في التحقق والوجود ثم ان وجود
العلة لذاته غير متعلقة بالمع والا لكانت معلولة لمعلولها وهو محال واما وجود المعلول فهو لذاته متعلق بالعلة فلذات العلة
لذاتها اعتبار وجود ولكونها مقيسة الى المع اعتبار وجود اخر وذلك الاعتبار سابق على اعتبار المعية بينهما لتقدم الذات على
الاضافة فوجوب وجود العلة لذاتها قبل وجوب وجود العلية والمعلولية بينهما واما وجود المعلول ووجوبه فهو في مرتبة كون العلة
علة ويكون متاخرا عن وجود ذات العلة ووجوبها ومقارنا لكونها علة فان قلت كما ان للعلة اعتبار ذات واعتبار علية متاخرة
تاخر الصفة عن الموصوف فكذلك حال المعلول قلنا الفرق حاصل بان وجود المعلول وجود تعلقي فليس له قبل التعلق
بالعلة حصول ام فوجوده عين تعلقه ومعلوليته بخلاف وجود العلة فان قلت وجود العلة ايضا قد يكون نفس علية فيما
اذا كان الفاعل فاعلا بذاته كالواجب بذاته قلنا التقدم بالوجود والوجوب هناك اوضح فانه ذاته تعالى من جهة وجوبها الذي
هو عين ذاته مبدأ لما سواه لا بعروض علية زائدة عليه فلذاته بذاته علية لما سواه قبل عروض العلية الاضافية التي هي من مقولة
المضاف فيكون وجودها مع المضاف الاخر واما وجود المعلول فسواء كان نفس الاضافة او معروضا لما هو من المقولة فوجوده
في مرتبة تلك الاضافة العارضة التي هي مع طرفها الاخر في مرتبة واحدة فاعلم **قوله** فبصيرة الى قوله لهذه المعاني الثلاثة
اي العاز لكونها اقدم من المعلول ولكونها غنية عنه وهو مفتقر اليها ولكونها واجبة بذاتها او بغيرها عندما هو ممكن
في نفسه فيكون اولى بالوجود من المعلول واحق منه ولما كانت حقيقة الاشياء على الاطلاق بان يكون لها الوجود
المطلق فالموجود الذي هو مبدء مفيد للوجود المطلق لشيء والحقيقة المطلقة والمشترك فيها بين الاشياء يكون اولى
بالحقيقة مما يستفيد منه فعلى هذا اذا ثبت وجوده ومبدأ المبادي والمعطي لما سواه الحقيقة كان احق الاحقاء ان يكون
حقا وكان هو الحق بذاته وكان سائر الاشياء الحقة به حقا مطلقا وكان التصديق بوجوده والعلم بذاته علما حقا احق من كل
علم وذلك لان الحق كما مر في المقالة الاولى اما ان يعني به الموجود الثابت او العلم المطابق للواقع فبكلا الوجهين يكون الاول
تعالى احق الاشياء وجودا ومعلومية واذا لوحظ كون العلم اقوى من المعلول فكلما هو مما اكثر افادة للوجود فهو اقوى
وجودا فيلزم ان يكون تعالى اشد الاشياء وجودا وان يكون وجوده تعالى غير متناه في الشدة بل وراء ما لا يتناهى
واعلم ان للفاعل احكاما كلية وتقسيمات كثيرة منها ما مر من كونه قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وان الفاعل

مما لا يتناهى

بالقوة

بالعرض على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة ضد لشئ فينسب اليه وجود الضد الاخر لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد
كالسقونيا المسهل فان فعله بالذات ازالة الصفراء فاذا زالت الصفراء حصلت البرودة فيضاف اليها والثاني ان يكون الفاعل
مزيلا للمانع وان لم يقدم مع المنع ضدا كزيل الدعامة فانه يؤلمها دم السقف والثالث ان يكون للشئ صفات كثيرة وهو
باعتبار بعضها يكون فاعلا للشئ بالذات فاذا اخذ مع ساير الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبني والبناء
يكتب او الاسود يتحرك والرابع الغايات الاتفاقية اذا نسبت الى الفاعل الطبيعي او الاختياري كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط
وانما عرض له ذلك لان فعله بالذات ان يهبط فاتفق ان وقع العضو في مسافته ومن هذا القسم حفظ بيوسة الارض
الشكل الغير الكري بل كل شكل من حيث خصوصه والخامس يكون المفارق للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا
كالالة والمادة منها ان الفاعل على ستة اقسام احدها ما بالطبيعة وهو الذي يصدر عنه فعل ملايم لذاته من غير شعور
وثانيها ما بالقسر وهو الذي يصدر عن طبيعة المقسور فعل كحركة الحجر الى فوق ومن هذا القبيل سخونة الماء وبرودة
الهواء وحرارة الحديد المحماة قبل ان يذوب وتصيرها رادا كما حققناه وثالثها الفاعل بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعل من غير
اختيار بعد ان يكون من شانه الاختيار وهذه الثلثة مشتركة في كون فاعليتها ليس بالاختيار ورابعها ما يكون بالقصد
وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادة المتعلق بغرض زايد على ذاته وذات فعله فيكون نسبة اصل قدرته الى
الفعل وتركه واحدة وخامسها الفاعل بالعناية وهو الذي يتبع فعله علمه المفصل بوجه الخير فيه من غير قصد زايد سادسها
الفاعل بالرضا وهو ان فعله عين علمه المفصل بوجه الخير فيه من غير علم زايد وارادة زايدة فيكون ذاته مبدا لانه منشا علمه و
فعله من غير ترتب حتى ان اضافة عالميته بالاشياء بعينها اضافة فاعليته لها وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة في كون فاعليتها
بالاختيار وان كان الاول منها مضطرا في اختياره كما ستعلم ومنها ان فاعلية الفاعل قد يكون بالتسخير وقد لا يكون بالتسخير
فالافعال الصادرة عن النفوس بتوسط قواها الحيوانية او النباتية او الطبيعية اذا نسبت الى تلك القوى يكون فاعليتها
بالتسخير مثلا اذا صدرت الافعال النباتية من القوة النباتية التي في الحيوان يكون صدورها بتسخير النفس الحيوانية اياها
واذا صدر فعل النفس الحيوانية من الناطقة يكون نسبتها الى القوة الحيوانية بالتسخير وبالجملة كل ما صدر من قوة عالية
بتوسط قوة سافلة منقوصة بتلك العالية يكون فاعلية السافلة بتسخيرها والفرق بين التسخيري والقسري بان المقسور
من الفاعل غير متقوم بالقاسر والمسخر منه متقوم بما يسخره ومنها المقسم بالخصوص والعموم اي الاشتراك لان الفاعل بما هو
فاعل قد يكون خاصا وقد يكون مشتركا والفاعل الخاص ما ينفعل منه شئ واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل منه
كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والفاعل قد يكون فاعلا لكل شئ كالباري جل اسمه وقد لا يكون كذلك كغيره ومنها الكلية و
الجزئية فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية او الجنسية او النوعية لمعلول شخصي او نوعي او جنسي كل في مقابل نظيره والفاعل
الكلي هو ان لا يوازيه معلول بل يكون اخص مثل الطبيب لهذا العلاج والصانع للعلاج ومنها البسيط والمركب فالفاعل البسيط
هو الفاعل الاحدي الذات او يكون مؤثرية من جهة واحدة واحق العلل بذلك هو المبدا الاول والمركب منه ما يكون مؤثرية لاشياء
عدة امورا متفقة النوع كعدة رجال يجر كون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الغاذية والحساسة ومنها القوي
فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه وفيما اشتعل فيه والقوة قريبة كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة عليها وقد تكون
بعيدة كقوة الصبي عليها وابعد منها قوة الجنين وابعد منه قوة المني وهكذا قياس ما هو ابعد منها وليس القرب والبعد من جهة قصر
الزمان وطوله بل بانضمام الصور والهيئات ومن ههنا يتفطن اللبيب بجواز تبدل الجوهر والوجود لشئ واحد **قوله** مضر
في العلل الاخر العنصرية اه لما كان الترتيب الذاتي الخارجي بين العلل بالقياس الى كل معلول هو ان الفاعل اقدم من الثلث الباقي
لهذا قدم بيان احواله واعراضه الذاتية على احوالها واعراضها ليكون الترتيب الوضعي على طبق الترتيب الذاتي **قوله** وهذا
ما نقوله في المبدا الفاعلي اشارة الى ان للفاعل احكاما غير منحصرة بل يكاد ان يكون غير متناهية لكن الذي يهمنا في هذا المقام هو
هذا القدر فلنشرح الآن اي عند فراغنا من ايراد القدر الذي اوردناه فوق لان المبدا المقول في غيره من المبادي اعني العنصري والصوري والغائي

قوله فاما العنصر فهو الذي اه عرفنا العنصر على الاطلاق سواء كان بالقياس الى ما يتركب منه او الى ما يباينه بانه الذي فيه قوة وجود شيء وهو من حيثه وكذلك اما بوحدانيته او بتركبه والاول مع تغيره فيه او لا معه والاول اما في حاله ووصفه او في جوهره وذاته وكل منهما اما بزيادة او بنقصان والثاني من الترديد الاول اما مع استحالة فهذه سبعة اقسام القسم الاول هو العنصر الذي استعداده بوحدانيته لامر ليس يتغير فيه اصلا مثاله كاللوح بالقياس الى الكتابة ونحوها فانه يستعد لها من غير تغير فيه لا بحصول شيء ولا بزوال الا ما هو من باب الاحكام والقوى والثاني هو الذي يستعد لقبول شيء من غير ان يتغير في جوهره ولا في شيء من احواله الا بزيادة حركة له في اين او كم وغيرهما مثاله كالشمعة الى الصنم والصبي الى الرجل فان الشمعة اذا تشكلت بالصنم تحركت في الاين وبتبعيتها في الوضع فان الصبي اذا صار رجلا كان يتحرك في الكم والثالث كان يتحرك هو الذي يستعد لشيء بزوال صفة عرضية له كالابيض للاسود والاسود للابيض والرابع هو المستعد لشيء بزوال امر جوهري عنه كالخشبة للسرير فانه ينقص من جوهره شيء بالنحت والخامس هو المستعد لشيء بزيادة امر جوهري له كالمني للحيوانية فانه يقع له الاستكمالات جوهرية ويزيد عليه صورة بعد صورة حتى يصير حيوانا فالذي يقع له بالذات هو الاستكمالات واما الانسلاخات فليس وقوعها على سبيل القصد من الطبيعة بل بالعرض وكذلك العصير للخمر والبذر للنبات ومن ذلك المادة للصورة الطبيعية بعد الجسمية والسادس هو المستعد بالشركة مع استحالة كالصليح للمعجون والارض للياقوت لانه ليس يكفي لان يكون بوحدته عنصرا بل مع اجزاء اخرى ولكن مع استحالة وحركة في الكيف سواء كانت الصورة النوعية التي يستعد بها جوهرا كما في الياقوت وكما يظن كذا في المسمى بالترياق الفاروقا وعرضا كما في كثير من المعاجين والسابع هو المستعد بالشركة من غير استحالة كالحجارة او الخشب للبيت فان قلت الحجر او العنصر ما لم يتحرك عن موضعه لم يكن انضمامه مع غيره من الاجزاء قلت المراد بالقيود والشرائط ما هو بالذات على سبيل الضرورة في طبيعة المستعد بما هو مستعد فالحجر ممكن وجوده في الموضع الذي يتركب منه البيت وكذا الكلام في غيره من اجناس المستعدات بما هو مستعدات بالقياس الى ما حصلت فيها من جملة الشرائط والصفات ومن هذا الجنس ايضا الاحاد للعدد اي كالوحدة للعدد مطلقا وكبعض الاعداد الذي هو الكثرة والفرق بين هذه الاجزاء وبين اجزاء البيت مثلا ان الصورة الحادثة فيها هي نفس اجتماع الاحاد بمعنى ان الصورة نفس المواد كما مر سابقا بخلاف المواد للبيت فانها تحصل لها هيئة زائدة على نفس الاجتماع فالمادة لهذا بعض الاجزاء للهيئة وهذا كلها مادة **قوله** وقد يجعل قوم المقدمات اه معناه واضح واعلم ان هذا الرأي عند القائلين باتحاد العاقل بالمعقول هو المروي كما سيرد عليك فيما بعد وايضا العلم بالمقدمات علم بالنتيجة بالقوة والامكان فالعلم بها فيه قوة العلم بالنتيجة **قوله** على هذا الاعتبار اذ كل الاشياء الحاملة للقوى والامكانات واحدا واحدا من غير ادراج لها تحت ضابط كلي اراد ان يذكر وجه ضبط في التقسيم حافظ لها من الانتشار كما ذكر فقسم الحامل للقوة اولا بالانفراد ومقابله يعني بالشركة والمراد من المنفرد ما لا يحتاج الى شريك آخر سواء كان وفي نفسه واحدا او كثيرا ثم قسم المنفرد الى ما لا يحتاج الى الخروج من القوة الى الفعل الا الى ما هو مستعد له فقط ومثل هذا الشيء يجب ان يكون امرا مقوما في نفسه ووجوده والا لم يكن متهيئا لقبول الخاص فيه فيجب ان يكون مقوما والذي يجعل فيه عرضا لا صورة مقومة له اذ لو كانت له صورة مقومة لوجوده لكان وجوده انما يتقوم بها اولا ثم يصير متهيئا لامر آخر يحله ثانيا ثم قسم الى ما يحتاج الى زيادة وهي اما استحالة وحركة فقط سواء كانت في اين او كيف او كم او وضع او جوهر واما فوات امر عن جوهره وذاته بما هو مستعد سواء كان كما او غيره ثم رجع الى الذي يكون بشاركه لا يكون الا باجتماع وتركيب فقسمه الى ما يكون التركيب مجردا بالاجتماع من غير استحالة والى ما يكون التركيب مع استحالة وحركة في كيف سواء كانت استحالة واحدة حتى ينتهي الى الغاية التي يستعد لها او استحالات كثيرة فهذا وجه الضبط وتذكرها لا مثال لها واحدا واحدا ثم لا يخفى ان هذه الاشياء المستعدة يمكن اعتبارها بالقياس الى المركب منها ومما يحلها او بالقياس الى ما يحلها من الصورة والاعراض والمادة جارية في تقسيمه ما يتكون منه ومن غيره الشيء بالاستحالة ويكون ذلك الشيء اما مطلقا او مقيدا بالمركب بما هو مركب فان كان مركبا جسمانيا فيكون الاطلاق صغرى التقسيم الى التقسيم الى المركبات في الصورة الموجودة فيه فيكون جسما بسيطا لا محركا كالجزء

الثاني ان الماء في المركب الجمادي مثلا انما قيد فيه الضمة بكونها الى المخالفات في الصورة ليخرج الضمة بكل منها مواد كالهيولى
والجسمية الطبيعية النوعية لان شيئا من اجزاء القوام للجسم الواحد لا يسمى اسطقسا اذ ليس هو بنفسه مستعدا لان يحصل منه ومن غيره
شيء الا بعد ان يتقوم نفسه بالفعل باجزاء القوام كما مر ولذلك وقع في حده اي حد الاسطقس انه الذي حصل منه تركيب وهو
فيه بالذات ولا يتقسم بالصورة يعني بالصورة المخالفة الحقائق وان صح تقسيمه بالمقومات لوجوده من الصور كالجسمية والنوعية
والهيئة الشخصية **قوله** ومن راى ان الاشياء انما يكون من الاجناس والفصول جعلها اسطقساتا فقد علمت ان
الاسطقس هو الموجود المستعد لشيء اخر مع شريك وان المستعد لا بد ان يتم وجوده في نفسه حتى يصير موصوفا بالاستعداد
وايضا فرد ذلك يظهر خطاء من راى ان المفهومات التي هي اجزاء ماهية الشيء كالاجناس والفصول هي اسطقساتا والى الاشخاص
وعلى هذا فكل ما هو اعلى كلية وجنسية فهو اولى المبادي الاسطقسية واقدمها عندهم فيكون مفهوم الواحد وكذا الهيولى
لكونها عندهم جنسا للموجودات هي اعمها اولى واقدم من غيرها ولذلك جعلوها مبدأ المبادي واولها ولو تفطنوا بكيفية
نسبة الاجناس والفصول والانواع والاشخاص بعضها الى بعض وترتيبها في الوجود وانصفوا لعلموا ان الوجود والقوام انما
يكون اولا وبالذات للاشخاص بما هي ثم لما يليها من الانواع المحصلة ثم لما يلي الانواع من الاجناس القريبة وهكذا فيكون الاشخاص
بحسب تشخصاتها التي هي عين وجوداتها عند المحققين مبدأ لوجود الانواع والانواع بحسب فصولها المقومة علة للاجناس
والاجناس بالثالثة كل ذلك باعتبار التحليل العقلي ولذلك الحكماء سموا الاشخاص الجوهرية بالجواهر الاولى والانواع بالثانية والاشخاص
ايضا اولى بالوحدة من الانواع وهي من الاجناس لما علمت سابقا ان كلما هو اقوى وجودا فهو اشد وحدة ففي ما ذهبوا
اليه نوع من الغلط والخبط فان قلت الهيولى الاولى مستعدة للصورة بذاتها ثم لا يمكن تقومها في الوجود الا بالصورة
قلنا استعدادها ليس بالقياس الى ما حل فيها وصارت به بالفعل بل بالقياس الى ما سيحدث بعد من الصور وذلك بعد تقومها
بالصورة السابقة فهي وان كانت دائما بالقوة لكن بالقياس الى ما لم يوجد فيها بعد من الصور والاحوال ولها بكل صورة وصفة
استعداد لشيء اخر **قوله** ولنعد الى العنصر فنقول اه يريد بيان الوجه بان العادة جرت باختلاف القول في نسبة الاشياء
الى المبدء العنصري في مواضع مختلفة فيقال في بعضها مثل قولهم كان من الخشب سرير وقولهم خاتم من فضة ولا يقال في مواضع
اخرى كذلك فلا يقال كان من الانسان كاتب وكذا قد ينسب في بعض المواضع الشيء المتكون الى موضعه وعنصره بياء النسبة
ولا ينسب اليه في بعضها فيقال ان هذا باب خشبي وهذا خاتم فضي ولا يقال هذا كاتب انساني او متحرك ماشي حيواني اما الوجه في الاول فهو ان
كلمة من ونحوها لما وضعت لمعنى التجاوز والحركة فاذا وجد الموضوع في هذه الاشياء لم يتحرك الى المكون البتة ولم يتغير في قوله فلاجل ذلك
لا يقولون فيها بحسب العرف انه كان عنه الذي يتكون بل انما يقولون دائما عنه اذا كان المكون تكون عن عدم زماني فان الباب كاين عن لا باب
والسرير عن لا سرير بخلاف الكاتب فانه غير مكون عن لا كاتب وبالجملة كل ما لم يكن كاينا عن اعدام الملكات فلا يقال عن كذا وكل ما كان كاينا
عنها سيما ما لم يكن للعدم اسم وجودي فيقال انه كان عنه اي عن نفس الموضوع ووجه هذا التخصيص والاستثناء ان العدم اذا صار مسمى
باسم محصل كالجهل والنكون والعمى وغير ذلك فكانه صار معنى وجوديا فلم يحسن كل الحسن اطلاق كلمة من ونحوها في الكاين فاذا
قيل كان عن اللاعالم عالم فهو اولى من ان يقال كان عن الجاهل عالم واما الوجه في الثاني فهو ان النسبة الى شيء من موضوع بكلمة ياء انما
تستعمل في الاكثر اذا افادت التخصيص لما يتصور فيه التعميم وذلك اذا جاز ان يكون صورة واحدة لموضوعات متعددة كما في مثال الباب
والخاتم فالباب قد يكون من خشب وقد يكون من عاج او ساج او حديد او غيره والخاتم يكون من فضة وذهب ونحاس وصفر وغيرها فالاضافة
الى واحد منها يحصل التعريف بخلاف الكاتب فانها لا موضوع لها غير الانسان والمشي لا موضوع له الا الحيوان فلا فائدة في هذه النسبة
قوله والموضوع قد يكون مشتركا اه كما ان الفاعل يكون مشتركا ومختصا وبالقوة وبالفعل وبالذات وبالعرض وقريبا وبعيدا
وبسيطا ومركبا فكذا المادة بل الصورة والغاية ايضا فالموضوع قد يكون مختصا كمادة الانسان لصورته وقد يكون مشتركا والموضوع المشترك
قد يكون مشتركا للكل كالهيولى الاولى فانها مادة لكل صورة وصفة لا يختص لها في ذاتها الشيء دون شيء الا بانضمام ما يلحقها كما ان الواجب
تعالى فاعل في ذاته لكل موجود وقد يكون مشتركا لعدة امور مخصوصة مثل العصير للخل والخمر والطلا والدبس وعند ذلك كالفاعل

اشخاص

والاجناس بالثالثة

يكون مشتركا لعدة امور كالنار المحرقة لاشياء قابلة للاحتراق والموضوع ايضا قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وهو امران احدهما
ما يوخذ القابل مع ضد المقبول ويجعل مادة للمقبول كما يقال للمادة للهواء والمادة بالحقيقة جزء الماء لا الماء والثاني ان يوخذ القابل
مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يعالج لانه لا يعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والموضوع
قد يكون قريبا وهو الذي لا يتوقف قابليته على انضمام امر اخر اليه او حدوث حالة اخرى له مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيد ما لا يكون
كذلك اما لانه وحده ليس بقابل كالعضو الواحد لصورة البدن او لانه وان لم يكن له شريك لكن لا بد من احوال ليستفيد بها قبول تلك
الصورة مثل الغذاء لصورة الخاطر او الخاطر لصورة العضو والموضوع قد يكون كليا وقد يكون جزئيا على قياس ما مر في الفاعل الكلي
والفاعل الجزئي وكذا قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا والبسيط كالهيولى للجسمية والمركب كالعقاقير للترياق وايضا قد يكون بالقوة
وقد يكون بالفعل مثل الحطب للاشتعال عندما لم يشتعل بالفعل والقوة قد يكون قريبة كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة بعد علمها وقد
تكون بعيدة كقوة النطفة لصورة الانسان والفرق بين كون الفاعل او القابل بعيدا وبين كونهما بالقوة وكذا بين كونهما قريبا
وكونهما بالفعل مما لا يخفى على الذكي **قوله** وكل عنصر من حيث هو عنصر الخ لما كان معنى العنصر هو الذي فيه قوة وجود الشيء
والقوة ههنا بمعنى الامكان والامكان بما هو امكان لا يقتضي حصول الشيء فلا بد للحصول والوجود من امر اخر يقتضي ذلك والمقتضي
للوجود هو معنى الفاعل فلا يمكن ان يكون شيء واحد من حيث هو واحد عنصرا وفاعلا فكل ما يتصف بامر زائد فلا بد ان يكون له
فاعل غير ما هو القابل فان قلت فما تقول في لوازم الماهية سيما الماهية البسيطة حيث يكون مقتضية بنفسها لما يتصف به من اللوازم
فالفاعل والقابل هناك شيء واحد قلنا المراد من العنصر ما لا يجب حصول المقبول فيه حتى يكون النسبة بينهما بالامكان فهو الذي
لا يمكن ان يكون فاعلا واما مطلق الموصوف بشيء فذلك لا ينافي كونه فاعلا وقابلا ولذلك قال الشيخ في تعليقاته ان عنصر وفيه
في البسيط شيء واحد فالمغالطة ههنا نشات من اشتراك لفظ القابل تارة بمعنى المستعد وتارة بمعنى الموصوف وليكن هذا في ذكرك
كي ينفعك في كثير من المواضع فاذا تقرر ذلك فاعلم انه قد يصدر عن بعض الاجسام حركات وافعال بنفسها لا لاجل سبب منفصل
كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق فظن في مثل هذه المواضع ان الشيء متحرك اليه بنفسه بمعنى ان ما هو المتحرك هو بعينه ما هو المحرك حركة
واحدة وهذا الظن فاسد بين فساده في مواضع من كتاب الشفاء وغيره من انه لا يجوز ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا لشيء واحد من جهة
واحدة من غير ان يكون ذاته متجزية بان يكون فيه جزء فاعل وجزء قابل والمراد من العناصر في قوله وما كان من العناصر والقابل
ما يشمل الافلاك وغيرها لا المعنى العرفي وهو الاربعة التي تحت الفلك فانما من جسم الا ويوجد فيه سبب قابلي لما يحدث فيه اذ
البرهان قايم على ان كل جسم قابل للحركة واقلها الوضعية فكل جسم يصدق عليه انه عنصر بالقياس الى ما يحدث فيه ثم اذا تحركت الاجسام
لا لمبدء منفصل كان الفاعل والقابل جميعا غير خارج عنها ولا يمكن ان يكون المحرك فيها غير ما هو المتحرك فلا بد فيها تركيب من عنصر
وصورة واعلم ان البراهين في ذلك كثيرة احدها ما مر من اختلاف جهتي القوة والفعل وثانيها ان الجسم لو كان متحركا لذاته امتنع سكونه
لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات بط فكذا الملزوم وثالثها لو تحرك المتحرك بذاته كانت اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت والملازم
ثابت والتالي باطل والا لم يكن الحركة حركة ورابعها لو كان متحركا لذاته فلا يخ اما ان يكون له مكان او وضع او حالة من مقولة ما يقع
الحركة فيها بلا يمه او لا يكون فعلى الاول لم يكن طالبا لذلك المكان او ما يجري مجراه فلا يكون متحركا اليه وعلى الثاني اذا كانت الحركة
الى ما يلايمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون الحركة ذاتية والحاصل ان الحركة ان كانت ذاتية للمتحرك امتنع السكون واللازم باطل
بالبرهان والوجدان وخامسها لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم متحركا لان الجسمية كما سبق طبيعة نوعية واللازم باطل وان
تحرك لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية والمتحرك غيرها لان الجسم بما هو جسم قابل للحركة واعترض على الوجوه الثلثة
بعد الاول بانه ليست الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة ولا يجتمع وهي طالبة لمكان معين ينتهي
اليه ويقع السكون فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته ومتحركا بذاته وان لم يلزم شيء مما ذكرتموه فلئن قلتم ان الطبيعة انما تقتضي
الحركة بشرط حالة منافية او زوال حالة ملايمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملايمة والسكون
انما يحصل بعد الوصول الى الملايم والعلة ان كانت في ايجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط

فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء الجسمية لذلك القرب بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب
والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوالها وح لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يقال لو كانت الجسمية لذاتها باطلة
مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الخامسة فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة
فلنتكلم عليها فنقول كل جسم فله مقدار وصورة وهو اما مقداره فهو الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام
كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها واحدة في الاجسام كلها وذلك لانها لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس
القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافي والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن جهة جوهرية
يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في
هذا الحكم والامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم ان سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة
في مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون هي مادتها المخصوصة فان قيل ان المادة قابلة ليست فاعلة
كان رجوعا الى الحجة الاولى اقول هذا الاعتراض بتمامه لصاحب كتاب الملخص وقد تكلم ايضا في الحجة الاولى بما لا فائدة في ايرادها
بعد ما يمكن دفعها باصولها المذكورة في هذا الشرح ونحن قد دفعنا اعتراضه المذكور في كتاب الاسفار مستقصى من اراد فليرجع
الى هناك لكن الذي لا بد من بيانه ههنا هو تتميم الحجج الثلث من غير استعانة فيها بالحجتين الباقيتين وهو ان كل فاعل مستقل لا يفتقر
فعله الى قابل غيره فلا يمكن ان يكون فعله مختلفا ولا متغيرا ولا منقطعا ما دام الفاعل موجودا فاذا فرض كون الجسمية علة مقتضية
للحركة من غير موضوع مغاير لزم الثواني الثلثة من امتناع السكون واجتماع افراد الحركة وعدم حدوث الحركة او كونها دفعية
واللوازم كلها باطلة بديهية فكذا الملزوم بيان اللزوم ما اشرنا اليه من ان السبب للشيء اذا كان محض الفاعل الموجب كان
حكمه هذا الحكم وليس معه ما يزيله عن حكمه اذ كل ما يفرض فيه يكون نفسه والا يلزم خلاف المفروض حتى ان الجسم لو فرض كونه سببا
فاعليا لمقداره بلا قابل غيره او قابليا لمقداره بلا فاعل غيره لم يمكن ان يكون جزؤه المقداري مخالفا لكله وذلك لعدم سبب الاختلاف
فح لم يكن المقدار مقدارا اذ كل مقدار لا بد ان يكون جزؤه مخالفا لكله فعلم من هذا انه اذا لم يكن الفاعل والقابل امرين متغايرين لا يمكن
حصول الاختلاف في الافاعيل اصلا واما اذا كان العنصر غير الفاعل فيمكن الاختلاف فيها بحسب لحوق امور خارجية فان العنصر من حيث
هو عنصر شأنه الامكان فقط فلا يقتضي شيئا اصلا ولا يأبى عن شيء والفاعل اذا كان بسيطا لا يقتضي الا غير مختلف ثم البرهان قائم على وجود
العناصر والقوابل لتحقق الحدوث على وجود الحركات والافعال فان كان السبب عنصرا فقط فلا يمكن وجود حادث اذ الشيء ما لم يجب
لم يوجد واذا كان فاعلا فقط فلا يمكن التغير واللازم في كلا القسمين باطل فبقي ان يكون السبب شيئين متغايرين احدهما الثابت الموجب
للبقاء والثاني المتغير الممكن للزوال السبب امر اخر غير الفاعل المقتضي للزوال ومن جوز كون الصورة الجسمية او شيء اخر مجردا عن المادة يفيد
شيئا متغيرا فقد اثبت المادة من حيث نفاها وهو لا يشعر ثم زاد في الطنبور نغمة وقال ان الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون
ما لزمن الشكل والوضع واجب الحصول له وذلك ان كان لجسميته مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فليكون الحركة ايضا لجسميته
وان لم يكن كل جسم متحركا وان كان لامر في الجسمية فذلك الامر ان لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسببه ملازما للجسمية وان كان ملازما
عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يقال تلك الاوصاف غير لازمة لجسمية الفلك ففيه تجويز الخرق والفساد او انها لازمة للجسمية المطلقة
اما بغير واسطة او بواسطة ما يلزمها مع ان تلك الاوصاف غير مشتركة في الجميع فليكن الحركة كذلك وان قيل ان تلك الملازمة لما
حلت فيه الجسمية وهو المادة فان الافلاك لكون مادتها مخالفة لسائر المواد كانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير والجسمية
ايضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور فعلى هذا نقول لم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر
المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الاجسام في ذلك انتهى اقول هذه مغالطة سببها الغفلة عن احوال
الجسمية كيف وقد اتحد الجنس في ما يجري مجراه بالفصل وما يجري مجراه من الامر المحصل اياه نوعا محصلا في العقل او الخارج وعن معرفة
ان الصورة الجسمية كل صورة من الصور المخصوصة التي هي المحصلة للجسمية التي في الاجسام المحصلة وكذا كل مسألة هي الجنس هو الجنس المحصل
الجنس الذي فيه وكل صورة هي المفيدة للمادة المخصصة بها الا ان الجسمية علة الصورة او الجنس علة للفصل فليس بجسمية

الفلك مقتضية لصورته ولوازم صورته بل الجسمية لازمة لها متأخرة عن الصورة في الوجود وكذا في سائر الاجسام النوعية فاذن نقول
المقتضي لخواص الفلك من الشكل والوضع والمقدار والحركة وغيرها هي الصورة الفلكية المختصة بالفلك وتلك الصورة ايضا مستلزمة
لجسمية الفلك ومنشأ اللزوم ايضا هو نفسها لذاتها من جهة اسبابها العقلية لان وجودها لم يحصل من جهة استعداد الفلك
لكونها ابداعية الوجود وليس افتقارها الى مادة الفلك الا من جهة عوارضها اللاحقة المتجددة الحادثة التي لا ينفك عن احاد ما لزمها
اللازمة وهذا الفاضل الامام توهم ان جسمية الفلك وجدت اولا باسباب اخرى غير الطبيعة الفلكية ثم عرضت لها صورة الفلكية
لاجل استعداد حاصل فيها في المادة وهذا توهم سخيف باطل واعجب من هذا انه جعل هذا الكلام حجة على اثبات الهيولى في
الافلاك ثم بتوسطه في غيرها وقال قد اوردناه على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماته قال ولكنه قد عرض لي شك و
كان حاصل شكه منع اشتراك الجسمية في جميع الاجسام مستدلا بما مر سابقا وقد علمت بطلان شكه مع مشاجهة التي زعم ان لا قدح فيها
سوى ذلك الشك **قوله** لكن العنصر اذا كان مبدأ حركته فيه الفعل اما عقلي او طبيعي او صناعي لانه اما ان يصدر عن الفاعل المجرد من
المادة بلا سبب عنصري او لا والاول هو الاول والثاني اما ان يكون فاعله في عنصر او لا والاول هو الثاني والثاني هو الثالث
والمراد بالصناعي ههنا ما لا يكون عقليا ولا طبيعيا وهو اعم من ان يكون بالاختيار او بالقسر او بالاتفاق والخرافة فهذا اي المذكور
من الاحكام جملها بقوله في العنصر ههنا ولها تفاصيل مذكورة في مواضع اخرى من الطبيعيات وغيرها واعلم ان هذه السبب المبادي تسمى
باسام متعددة باعتبارات مختلفة فهو من جهة انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك
اللفظي بينه وبين الذي ذكر في رسم الجوهر وبين ما يقابل المحمول ومن حيث انه مشترك بين الصور يسمى مادة وشيئا ومن حيث
انه اخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظ هو الاسطقس من اجزاء المركب ومن حيث انه اول ما يبتدأ منه التركيب
يسمى عنصرا ومن حيث انه احد المبادي الداخلة في الجسم يسمى ركنا وربما يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم
يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان بالفعل دائما وكذا يسمونه مادة وان لم يكن هناك اشتراك فيها لان مادة
كل فلك مختصة به ويمكن الاعتذار عن الاول بان تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس من جهة ذاتها بل من جهة الاسباب الفعالة الخارجة
عن ذاتها فكانها بحسب ذاتها خالية عن الصور وعن الثاني بان تعدد الهيوليات الفلكية نوعا وشخصا ليس بحسب ان لها تحصلات
في ذاتها والا لكانت لها فصول ذاتية غير مستفادة من الصورة وهو ممتنع كما انفتح في مباحث الهيولى فالحق انها متخالفة في الواقع لا
بحسب ذاتها بل ذاتها وذلك لضرب من اتحادها بتلك الصورة المختلفة فلها في ذاتها وحدة جنسية باعتبار وشخصية باعتبار
اخر **قوله** واما الصورة فنقول اه قد ذكر الصورة معاني متعددة يقع عليها بالاشتراك اللفظي كما يراه الجمهور ومن امعن النظر
الى هذه المعاني الستة وجدها كلها متفقة في امر واحد وهو كون الشيء بالفعل فيمكن ارجاعها الى معنى واحد هو معنى الصورة
ويكون الاختلاف راجعا الى امور اخرى بان نقول ان الذي هو بالفعل اما بحسب المعنى والمفهوم او بحسب الوجود والحقيقة والاول
هو السادس والثاني اما شرطه ان يقارن امرا بالقوة او لا والثاني هو المعنى الاول وبهذا الوجه يقال للمفارق انها صورة بلا مادة
وكذا للصورة المنزهة عن المواد بتجريد مجرد ونزع نازع اياها ويقال للواجب تعالى انه صورة الصور لان فعلية الوجود فيه اقوى واتم
واشد ارتفاعا عن ما بالقوة والثاني هو الذي يقارن ما بالقوة فبالضرورة يخرج به ما بالقوة منها الى الفعل فذلك الخروج اما
بصناعة او لا بصناعة والاول هو الخامس والثاني اما مطلقا او لا والاول هو الثاني والثاني لا يخلو اما في كماله الاول او لا والاول هو الثالث
والثاني هو الرابع واما قوله ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء معناه ان الامور الكثيرة التي ليس لها جزء صوري حقيقي يقوم كلية
وجميعها انها صورة في الاجزاء ولا شك ان هذا القول قول مجازي تشبيها للاعتبار الذهني للوحدة بالصورة الخارجية التي
هي جهة الوحدة والصورة قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع والتدوير كلما يخرج به الشيء من القوة الى الفعل فهو صورة له وان كان الشيء الخارج منها اليه نفس القوة فانها ايضا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وقد علمت ان للقوة
مراتب وان معنى الحركة هو كمال ما بالقوة وكل كمال صورة فالحركة صورة ناقصة لانها نفس فعلية القوة فالشيء مثلا اذا تحرك
الى الاين مخصوص فهو لم يكن قبل الحركة في ذلك الاين الا بالفعل ولا بالقوة فاذا تحرك فهو صار فيه بالقوة وهي له بالفعل واما

قوله من جهة الكون بالقوة

الصورة التامة فحيث لم يقولها امر بالقوة كالاشكال وغيرها من الامور التي لا اشتداد وتضعف فيها قوله وقد علمت ان الشيء الواحد
اعلم ان بين هذه العلل الاربع مناسبات كثيرة منها ان كل واحد من الفاعل والغاية سبب للآخر بوجه من وجه فالغاية سبب للفاعل كيف لا وهو
الذي يجعل الفاعل فاعلا ولذلك اذا قيل لم تتمرن فتقول لاصح واذا قيل لم تصح فتقول لاني ارتضت فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة
سبب غائي للرياضة فالفاعل علة لوجود ماهية الغاية في العين لا لكون الغاية غاية والغاية علة لكون الفاعل فاعلا ومنها ان كل واحدة
من المادة والصورة سبب للآخر بوجه كما مر ومنها ان بعض هذه العلل قد يتحد ببعض كما سيجيء ان فاعل الكل بعينه غاية الكل وجودا و
عقلا وقد اقاد الشيخ في الطبيعيات ان الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا بوجوه مختلفة سواء كان في الافاعيل الطبيعية او
او في الصناعيات اما في الطبيعية فان في الابر مبدأ لتكون الصورة الادمية من النطفة وهو صورته الادمية لا شيء آخر منه وليس الحاصل
في النطفة الا صورة ادمية وهي ايضا الغاية التي يتحرك اليها النطفة لكنها من حيث تقوم المادة ويحصل منهما نوع الانسان صورة ومن حيث
يبتدئ تحريكها منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها اليه فهي غاية واما في الصناعة فان الصناعة عبارة عن وجود صورة المصنوع في النفس
على وجه يكون ملكة راسخة يصدر بها من النفس صورته الخارجية متى شاء من غير كلفة فالبناء في نفسه صورة البيت ومبدأ الذي
منه يتوصل اليه من الحركات ومواد ها في نفسه من صورة البيت وصورة الحركة هو المبدأ الذي يصدر عنه حصول الصورة في مادة البيت بالفعل
عند تمام الحركة بعد ان حصلت بالقوة عند الحركة فصورة البيت صورة من جهة تكميل المادة بها وغاية من جهة انتهاء الحركة اليها وفاعل
من جهة ان ابتداء الحركة منه وكذا الصحة هي صورة البرء في الخارج وصورته في نفس الطبيب هي معرفة العلاج التي هي صورة البرء وصورة
ما يتوقف عليه البرء فالتي منها في الخارج هي صورة تستكمل بها المادة البدنية القابلة للصحة والمرض وتتركب منها ومن المادة ماهية الصحيح
نوعا صنفيا فيكون علة صورية باعتبار آخر وهي ايضا غاية لانتهاء الحركة اليها والتي منها في نفس الطبيب فاعل من حيث يبتدئ الحركة منه
وعلة غائية باعتبار آخر من حيث يجعل الفاعل المباشر فاعلا ولا منافاة بين كون الشيء فاعلا بعيدا وعلة غائية قريبة كما يوضح قوله
والفاعل الناقص يحتاج الى الحركة والاستاذ لا يذهب الى الحد ان الفاعل المقتضي لشيء من الخارج سيما الذي يفعل لغاية ويفعل بشعور
وارادة لا بد ان يكون في ذاته صورة ذلك المعلول بوجه من الوجوه والا لما اقتضاه لذاته ثم لا يخلو الفاعل اما ان لا يحتاج في افادته لشيء الى
في الغير الى آلة وحركة او يحتاج اليهما والاول هو التام والثاني هو الناقص فالفاعل التام هو الذي يكون الصورة التي للمعلول في ذاته مستغنيا
لوجود تلك الصورة في مادتها فقوله والكامل معناه واما الفاعل الكامل واعلم ان توقف الفعل في نفسه الى المادة لا ينافي كون الفاعل
تاما لان ذلك من الامور التي يرجع الى نقص في المعلول كالامكان ونحوه لكون وجوده غير قائم الا بمادة لا الى نقص الفاعل فالفاعل التام
لا يحتاج في الفاعلية الى المادة بل المعلول قد يفتقر في نحو وجوده الناقص الى مادة واستعداد قوله ويشبه ان يكون الامور الطبيعية
لما علمت ان الفاعل يجب ان يكون عنده صورة المعلول بيانا اذا كان للفاعل غاية وحينئذ يرد الاشكال في الافاعيل الطبيعية
كحركة العناصر على احيازها وحركات النباتات كما وكيفا كما تشكلت الالوان في الطعوم والروائح وغيرهما اذ صورتها ليست
في نفس الفاعل لان فاعلها الطبائع التي هي عديمة الشعور وللحكماء فيهما قولان احدهما اثبات الشعور لهذه الطبائع سيما النباتية
وان كان شعورا ضعيفا وثانيهما هو ان هذه الطبائع ليست فاعلة بالاستقلال بل هي بمنزلة القوى المسخرة للعلل المتقدمة عليها فتلك
العلل تفعل الطبائع وتفعل بها الامور الطبيعية من المواد والصور والاعراض والآثار فهذه الامور الطبيعية صورها عند المبادي المتقدمة
والشيخ كانه جمع بين القولين وهو ان صور هذه الامور عند المبادي العالية بنوع اعلى واقوى وعند الطبيعة الفاعلة بالتسخير بنوع ادنى و
اضعف كما ستعلم من بعد عند اثبات الغايات للافاعيل قوله واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمت فيما سلف
وقد يكون عرف الغاية بانها ما لاجله يكون الشيء والمراد بالاجلية وجود الشيء الذي هو المفعول عن فاعله واشار بقوله ومن علمته
فيما سلف الى ما ذكره في الطبيعيات في الفصل الثاني من المقالة الاولى المعقود في تعديد المبادي الطبيعية على سبيل المصادرة والاقناع
قوله وقد يكون اه تقسيم الغاية بحسب وجودها في الخارج الذي هي باعتباره قد تكون متاخرة عن الفعل ايضا مثل الشيء عالم
الاكوان والحركات وهو ان الغاية قسمان لانها في بعض الاشياء في نفس الفاعل وفي بعضها في شيء غير نفس الفاعل فالقسم الثاني
ينقسم الى قسمين لان التي ليست في نفس الفاعل قد يكون في القابل وهو الموضوع ههنا وقد يكون في غيره فهذه ثلثة اقسام الاول التي

التي في نفس الفاعل مثالها كغاية الحركات الفكرية من النتيجة المطلوبة من الفكر وهي صورة علمية تحصل عقيب الفكر والثاني الغاية التي
في نفس القابل مثل غاية الحركات الاختيارية الحيوانية الصادرة عن النفوس بالروية كمن يتحرك من اين الى اين اخر او فق بطبعه البدني
او غاية الحركات الطبيعية التي مبدئها طبيعي ولكن ليست تلك الحركة لغاية هي كمال للفاعل الطبيعي بل لنفس المادة كالحركة في الكم الصادرة
من القوة النباتية فان غايتها حصول ازدياد في المقدار والزيادة في المقدار كمال للجسم الذي هو الموضوع لا لفاعل النمو لان
النفس النباتية لا تزداد ولا تنتقص وعند الشيخ واصحابه من المشائين لا تشتد ولا تضعف فضلا عن الازدياد والانتقاص واما
القسم الثالث وهي الغاية التي ليست وجودها في الفاعل ولا في القابل فمثالها من يفعل فعلا لاجل رضا فلان ورضا فلان شيء
خارج عن الفاعل والقابل واقول في هذا التقسيم نظر فان مسئلة الحق فالغاية بالحقيقة دائما يجب ان يكون امرا عائدا الى ذات الفاعل
بما هو فاعل لان غاية الشيء تمامه وكماله فالذي يظن به انه في القابل ككون الحجر في مركز العالم فهو كمال للطبيعة الارضية وكون النامي
في غاية النشو غاية مطلوبة للقوة النامية التي في النبات وكذا كون المتحرك الارادي في حيز ملائم لبدنه مطلوب لنفسه المتحركة له وكذلك
من فعل فعلا لرضا فلان لا بد ان يكون غاية فعله والداعي عليه امرا يعود الى نفسه لعلمه برضا فلان او فرحه بذلك او ما يجري هذا المجرى
وقوله وان كان الفرح بذلك الرضا غاية اخرى لكن الكلام في ان رضا فلان من حيث كونه امرا خارجا عن الفاعل وقواه المتوسطة بينه
وبين فعله ليس من جملة الغايات الذاتية المترتبة والحاصل ان الغايات ابدا بازاء المبادي فان كان الفعل فامبادي مترتبة كالافعال البدنية
الاختيارية الواقعة من نفس الانسان مثلا كانت له غايات مترتبة ايضا ليس شيء منها خارجا عن تلك المبادي فالغاية النفسية للفاعل النفسي
والخيالية للخيالي والطبيعية للطبيعي كما سيتضح انشاء الله تعالى **قوله** في اثبات الغاية وحل شكوك قيلت في ابطالها والفرق بين
الغاية وبين الضروري في تعريف الوجه الذي يتقدم به الغاية على ساير العلل والوجه الذي يتاخر مطالب هذا الفصل اربعة الاول اثبات الغاية
فان على الفيلسوف الاول صاحب هذا العلم ان يقيم البرهان على وجود الغاية في الافاعيل الطبيعية والارادية لان هذا المطلب غير
بديهي وليس ايضا لاصحاب العلوم الجزئية ان يبرهنوا على الوجه الكلي على هذا المطلب بل ليس للطبيعي ان يقيم البرهان على ان الطبائع الجسمانية
على الاطلاق غايات بل من شانه ان يتسلم ذلك وكذا البحث عن ساير المبادي للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي على الوجه الكلي من
صاحب هذا العلم كما ذكره الشيخ في اوائل الطبيعيات الثاني حل الشكوك الواردة عليها ودفع الاقوال التي قيلت في ابطالها والثالث
بيان الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري والغاية التي هي بالعرض والرابع في تبيين الوجه الذي به يكون الغاية علة غائية متقدمة
على ساير العلل وهي بسببه يكون جاعلة للفاعل فاعلا والوجه الذي به يكون متاخرة عن ساير العلل معلولة لمعلولها **قوله**
فنقول قد بان مما سلف لنا من القول ان كل معلول فله مبدأ وكل حادث فله مادة وله صورة ولم يبين بعد ان كل تحريك فله غاية مما
وان ههنا ما هو مبحث وههنا ما هو اتفاق وايضا ههنا مثل حركة الفلك فانه لا غاية لها في ظاهر الامر والكون والفساد لا غاية لهما في ظاهر
الظن يعني انا اثبتنا في هذا الكتاب وهو كتاب الالهيات ثلث علل من العلل الاربع اما العلة الفاعلية فلكل موجود معلول واما العلة
المادية والصورية فلكل موجود حادث ولم نثبت بعد العلة الغائية للاشياء ولا ايضا الغاية لكل تحريك والحال ان ههنا شكوكا
قيلت في ابطال الغاية فمنها القول بالبخت والاتفاق ووجود العبث والخزاف فينتقض بها قاعدة ان لكل تحريك غاية ومنها ان من جملة
الحركات حركة الفلك وهي غير منقطعة ابدا فلا غاية لها فينتقض بها القاعدة الكلية ومنها اشخاص الكائنات الغير المتناهية بعضها
غاية لبعض وما انتهى الى غاية اخيرة لا غاية لها واذا بطلت الغاية الاخيرة بطلت الغايات كلها ومن هذا القبيل وجود النتائج المترادفة
للمقياسات الى غير النهاية كما قال ثم لقائل ان يقول يجوز ان يكون لكل غاية غاية كما ان لكل ابتداء ابتداء فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام
لان الغاية الحقيقية ما ليس لديه وقد نجد اشياء هي غايات ولها غايات الى غير النهاية فان منها اشياء يظن انها غايات ولانها هي كذلك
تترادف من القبيل الثاني لانها هي هذا تقرر الشك الاخير وهو ان الغاية الحقيقية هي اخر ما ينتهي اليه الفعل فلا يكون لديه الفاعل المقتضي
كما ان المبدأ في الحقيقة اول ما يفتقر اليه عدم الفعل وقوامه وكما جاز ان يكون سلسلة الحوادث ذاهبة الى غير النهاية بلا اول لا اول
له فلم يكن شيء منها مبدأ ايضا ولا فاعلا حقيقيا لان ذلك مما لا يجوز وجوده بدون المعلول وقوام حقيقته بدونه فكذلك يجوز ان يذهب
سلسلة الغايات الى غاية فلا يكون شيء منها غاية حقيقية بناء على ما ذكرنا من ان الغاية بالحقيقة هي اخر ما يكون اليه وهكذا حكم

[illegible]

قوله فنقول الآن اما

[illegible]

الشخصية

[illegible]

بعصمة ومبادرة اليد الى العضو للتحكك من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما يحركه بواسطة
الوتر والنفس لا شعور لها بذلك والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان النفس في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول ارادات
خارجة عن مجرى الطبيعة فاما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يكون واصلا اليها والموت والذبول كل
ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة واما نظام الذبول فله سببان احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة
ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة اليه على النظام فالطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن
بامداد بعد امداد ولكن لكل مدد نال فانه يقع اقل من المدد الاول فيكون ذلك الامداد سببا بالعرض لنظام الذبول فهو ذبول
من حيث هو نظام فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نقل ان كل حال للصور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة
التي فيها بالذات بل نقول ان كل طبيعة فانها تفعل فعلها الخاص لغاية لها فاما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها وايضا
فان الموت وان لم يكن غاية نافعة بالقياس الى بدن زيد فهو غاية بالقياس الى نظام الكل واجب على ما عرف في علم النفس واما الزيادات
كالاصبع الزائدة في الانسان فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت حركت الطبيعة فضلها الى الصورة التي تستحقها بالاستعداد
الذي فيها ولا يعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها الغاية واما ما نقل في المطر فممنوع بل السبب فيه قرب الشمس وبعدها و
هو سبب الهي لنظام العالم ولها غايات اكثرية فالطبيعة على ما عرفته واما الجواب عما تمسكوا به ثالثا فهو انه لا يلزم ان يكون
لكل غاية غاية بل الغاية الحقيقية يكون مقصودة لذاتها وسائر الاشياء بقصدها وما يقصد لذاته فلا يقال له لم قصد و
لهذا لا يقال لم طلبت الخير والصحة ولم هربت من الالم والجواب عما تمسكوا به رابعا ان القوة المحركة لها غاية وهي احالة المحرك الى مسكنة
جوهرها واما العقد تارة والحل اخرى فذلك لان الوصول الى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة العقد وفي بعض بواسطة الحل من اللوازم الخارجية واما الغاية
الذاتية فهي واحدة بل نقول فعل الطبيعة المسخنة شيء واحد بالذات وله غاية واحدة ولكن هذه الآثار المختلفة من الحل والعقد والتسويد والتبييض
وغيرها انما حدثت لاجل اختلاف القوابل والمستعدات وطبايعها فهذه خلاصة ما ذكره الشيخ في الطبيعيات وغيرها في دفع شبهة الانتفاء
والنبت الموردة لابطال الغاية واعلم ان لنا في تحقيق عروض الذبول وكذا في عروض الموت كلام آخر غير ما ذكروه مذكور في بعض كتبنا
كالشواهد والاسفار **قوله** واما بيان امر العبث فيجب ان يعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدء قريب ومبدء بعيد فالمبدء القريب هو
القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدء الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والاعتقاد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا رسم في التخيل
او التفكر المنطقي صورة فحركت القوة الشوقية الى قوة اخرى بينة لا تضبط يريد بيان ان فعل العبث والجزاف غاية بالقياس الى مبدئه الذي
هو قوة شوقية حيوانية وان تلك الغاية خير لتلك القوة الشوقية الحيوانية وان لم يكن غاية ولا خيرا بالقياس الى القوة التي هي قبلها وتحقيق
كلامه انه يجب ان يعلم ان الحركات مبادي مترتبة بعضها ضرورية باعيانها وبعضها غير ضرورية باعيانها فالتي ضرورية باعيانها منها
قريبة ومنها بعيدة فالقريبة هي القوة التي في عضلة العضو والبعيدة هي القوة الشوقية فهذان المبدءان لا بد من حصولهما في كل
حركة حيوانية اختيارية ولكل منها غاية يترتب على فعلها ثم ان غاية القوة المحركة التي في العضل هي ما انتهت اليه الحركة وليس لها غاية
غير ذلك واما القوة الشوقية فقد يكون غايتها نفس غاية القوة المحركة انما يختلفان بالاعتبار مثل ما اذا انتهى انسان من المقام
في الموضع الذي فيه وتذكر مقاما اوفق بحاله او مراجعة فاشتاق الى المقام فيه فتحرك اليه فكان غاية شوقه نفس ما انتهت اليه حركته الذي هو
غاية للقوة المحركة القريبة فاتحدت الغايتان وقد يكون غاية المحركة غير غاية الشوقية كما اذا تخيل الانسان صورة لقاء صديق فيشتاق
اليه ويتحرك الى المكان الذي يقصد مصادفته فيه فغاية القوة المحركة الوصول الى ذلك المكان وغاية القوة الشوقية مصادفة ذلك
الصديق فاختلفت الغايتان واتحدت الغايتان واقول عندي انهما متغايران الا ان تغايرهما في المثال الاول من باب تغاير الصورة الخارجية
والصورة الادراكية لشيء واحد فان المقام في الخبر المذكور نفسه غاية القوة المحركة وتصوره وحضوره في النفس مطابقا لوقوعه
الخارجي غاية للقوة الشوقية فالمراد بالاتحاد المذكور ههنا ان لا يكون الغايتان متغايرتين خارجا وتصورا والمراد بالاختلاف بينهما
ان لا يكونا متغايرتين في الخارج واما المبدء الذي لا يجب حصوله بعينه للحركات الاختيارية فهو الفكر والتخيل فانه وان كان لا بد من
احدهما اذ كل حركة اختيارية منبعثة عن قوة شوقية هي قبل القوة المباشرة للتحريك والشوق لا ينبعث الا عن ادراك من قوة تخيلية

او قوة

او قوة فكرية فالمبدأ الابعد للحركة اما مبدأ الفكر او مبدأ التخيل الا انه ليس ولا واحد منهما واجب الحصول بعينه واذا عرفت هذا فنقول
اما القوة المحركة التي هي في العضلات فان غايتها الاخيرة موجودة كساير القوى الطبيعية التي للاجسام ولا فرق بينها وبين تلك الطبايع
الا بان هذه مسخرة لقوة اخرى فوقها جزئية فيستخدمها في الحركة الى اي جهة شاء بخلاف الطبايع البسيطة فان حركاتها الى جهة
معينة لها غاية مخصوصة لا تختلف ثم ان لم يوجد معها غاية القوة الشوقية سمي ذلك الفعل باطلا بالقياس الى القوة الشوقية لا
بالقياس الى القوة المحركة مثل من وصل الى المكان الذي قدر فيه مصادقة الصديق ولم يصادفه فاما اذا حصلت الغايتان ولكن يكون
المبدأ البعيد هو التخيل وحده لا الفكر سمي ذلك الفعل عبثا واذا تطابق المبدأان التخيل والفكر جميعا على غاية فليست بعبث ثم لا يخلو
ذلك الفعل المسمى بالعبث اما ان يكون مبدؤه هو التخيل وحده او التخيل مع طبيعة ومزاج كالتنفس او حركة المريض او التخيل مع خلق
او ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فالقسم الاول يسمى جزافا ولم يسم عبثا والذي كان المبدأ فيه التخيل مع طبيعة يسمى
قصدا ضروريا او طبيعيا والذي كان المبدأ فيه هو التخيل مع ملكة وخلق يسمى عادة فاذا عرفت ذلك ظهر ان العبث فعل له غاية
وهي غير حقيقي او ظني اما ان له غاية فلان اللعب يا يليه مبدء حركته هو القوة التي في العضلة والذي قبله شوق تخيلي بلا فكر و
ليس مبدؤه فكرا وقد حصلت الغاية التي للقوتين المحركة والشوقية التخيلية ولم يحصل الغاية التي للقوة الفكرية لانها غير موجودة
حتى يكون لها غاية وظهر ان المبادي الموجودة غاياتها حاصلة وما لم يحصل من الغايات فذلك لانه لم يكن مبدؤها موجودة
واما بيان ان تلك الغاية غير حقيقي او مظنون فلان كل فعل نفساني فلشوق مع تخيل لكن ربما لا يكون ذلك التخيل ثابتا بل يكون
سريع البطلان فلا يحصل الشوق فان التخيل شيء والشعور بالتخيل شيء اخر وبقاؤه في الذكر شيء اخر ولا يستلزم الاول للاخيرين
ولو كان كل تخيل يلزمه الشعور به لذهب الامر الى غير النهاية ثم ذلك الشوق التخيلي له علة لا محالة اما عادة واما ملال عن هيئة
واما حرص يخصها كالحركة للحركة والحس للمحسوسة على احداث فعل من القوة فذلك كله لذيذ بحسب القوة المتخيلة واللذيذ شيء
خير بالقياس الى ذلك الشيء وان لم يكن خيرا بالقياس الى القوة العقلية فهذه الاشياء غير خالية عن خيرات مظنونة ثم ورا
هذه علل واسباب لتخصيص الحركات الجزئية لا ينضبط فثبت ان لكل فعل غاية هي خير بالقياس الى فاعله وعلمت ايضا ان غاية
كل كمال من جنس فاعله فالطبيعي للطبيعة والنفساني للنفس والعقلي للعقل **قوله** واما الشك الذي يليه فينكشف بان
يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو احد اقسام الغايات بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي ان
الغاية الى قوله لا العرض الاتفاقي هذا الشك هو الذي اشار اليه بقوله ثم لقائل ان يقول قد يجوز ان يكون لكل غاية غاية كما
لكل ابتداء ابتداء والجواب الذي ينكشف به حاله موقوف على مقدمة وهي ان تعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري
الذي هو احد اقسام الغاية بالعرض فنقول قد عرفت ان الغايات اما اتفاقية او ضرورية فاعلم ان الغاية الضرورية اما ذاتية
واما عرضية فالغاية الذاتية هي الغاية التي توجهت اليها الطبيعة او الارادة وطلبتها لذاتها والعرضية ما لا يكون كذلك
وهو احد امور ثلثة احدها الامر الذي لا بد من وجوده متقدما على وجود الغاية حتى توجد الغاية المطلوبة مثل صلابة الحديد بالنسبة
الى القطع وهذا يسمى نافعا اما بالحقيقة كما في الافعال الطبيعية او بالظن كما في بعض الافعال الاختيارية وثانيها شيء لا بد من وجوده
حتى يوجد الغاية ولكن لا على انه علة للغاية بوجه من الوجوه مثل انه لا بد من جسم ادكن حتى يتم به القطع ولا مدخلية للدكنة
في كون الحديد قاطعا الا انها لازمة له وثالثها الامر الذي يترتب حصوله على حصول الغاية مثل ان العلة الغائية لفعل التزويج
هي التوليد ثم يتبعه وجوب الولد ويلزمه لا على ان يكون لاجله التزويج فهذه كلها من اقسام الغايات بالعرض لا بالذات لكن الضرورية
منها الاتفاقية **قوله** وقد علمت الغايات الاتفاقية في موضع اشارة الى ما ذكره في اوائل الطبيعيات وتلخيص ما ذكره هنالك مع زيادة
تحقيق وتوضيح ان كل سبب فاما ان يكون حصوله عن سببه دائما او اكثريا او على سبيل التساوي او على الاقل فان
كان على الوجهين الاولين فلا يقال انه اتفاقي واقع بالاتفاق اما في الدائم فظاهر واما في الاكثري وهو السبب الذي يتوقف
استكمال سببيته على حصول قيد فقد يتخلف ذلك القيد فيتخلف عنه حصول المعلول وعند حصوله يحصل المعلول لا محالة
تخلف المعلول عن علته التامة والفرق بين الدائم والاكثري هو ما ذكرناه من ان الدائم ما يجتمع في علته جميع القيود المعتبرة

في علتها والاكثري ايضا مع وجود تلك القيود دائما وهذا الحكم مطرد لا يختلف بالعلل الطبيعية والارادية فان الارادة مالم تجزم
استحال كونها مؤثرة واذا صارت جازمة وانت الاعضاء بالحركة ولم يقع سبب مانع او ناقض للعزيمة تخلف الفعل عنها كالطبيعة
فاذا كان الاكثري من جنس الدائم والدائم لا يقال انه بالاتفاق فالاكثري ايضا كذلك واذا عرفت ذلك فاعلم ان السبب الذي من شانه ان
يتادى الى المسبب لا دائما ولا اكثريا ما هو السبب الاتفاقي فان من الامور ما يكون بالتساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما يكون
على الاقل كوجود ستة اصابع للانسان وهما قد يكونان باعتبار ما واجبا فذلك لانك اذا اشترطت في كف الجنين ان المادة تفضلت
عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة المختلفة صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب ان يتخلق اصبع زائد وبالجملة
فلو ان انسانا احاط بالكل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيئا موجودا بالاتفاق بل كان كلها واجبا فان الامور الموجودة بالاتفاق
انما يكون موجودة بالاتفاق اذا اخذت بالقياس الى من لم يعلم اسبابها واما اذا قيست الى من علم اسبابها لم يكن شيء من الموجودات اتفاقيا
ومثال هذا في الاصبع الزائدة فانها وان كانت بالقياس الى الجاهل باسبابها وبالقياس الى هذا الشخص اتفاقا فهي بالقياس الى علم الله
وبالقياس الى الكل والاسباب المكتنفة ليس بالاتفاق وكذلك اذا عثر انسان في مشيه على كنز فانه بالقياس الى العاثر والى الجاهل
بالاسباب التي ساقت العاثر الى الكنز بالاتفاق فاما بالقياس الى علم الله عز وجل والاسباب المكتنفة ليس بالاتفاق بل بالوجوب ثم
ان الاتفاق والبخت انما ينسب الى ما كان من شانه ان يكون سببا مؤديا اليه ولكن لا دائما ولا اكثريا واذا لم يكن مؤديا اليه لم يقل فيه انه اتفق
مثل قعود زيد عند كسوف الشمس فانه لا يقال قعود زيد اتفق ان كان سببا لكسوف الشمس بل الاتفاق انما ينسب من شانه ان يؤدي اليه
حتى لو فطن الفاعل بما يجري عليه اسبابه وصح ان يريده ويختار يصح ان يجعله غاية كما لو فطن الخارج الى السوق لان يلقى العزيم في الطريق
فان خروج العارف بحصول العزيم في جهة مخرجه يؤدي في اكثر الامر الى مصادفته واما خروج غير العارف فربما يؤدي وربما لم يتادّ فهو
بالقياس الى العارف غير اتفاقي وبالقياس الى غير العارف اتفاقي ونقول ايضا ان السبب الاتفاقي قد يجوز ان يتادى الى غاية الذاتية
ويجوز ان لا يتادى مثل ان الرجل متوجها الى دكانه مثلا فلقي عزيما له فربما انقطع بذلك عن الغاية الذاتية وهي الدكان وربما لم
ينقطع بل تخلص من العزيم ووصل الى ما قصده وكالحجر الهابط اذا شج فربما لم يهبط وربما هبط اليه فان وصل الى غاية الطبيعية فيكون
بالقياس اليها سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية العرضية سببا اتفاقيا واما اذا لم يصل اليها كان بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا
والاتفاق اعم من البخت وكانهم لا يقولون بختا الا لما يؤدي الى شيء يعتد به ويكون مبدأه ارادة من ذي اختيار نطقي واما ما مبدأه
طبيعة كالعود الذي ينشق فيجعل نصفه في الميزر ونصفه في الكنيف فذلك لا يسمى بختا الا اذا قيس الى مبدأ اختياري فان
الامور الاتفاقية تجري على مصادمات تحصل بين الشيئين او اشياء وكل مصادمة فاما ان يكون كلا المتصادمين متحركين الى ان
يتصادما او يكون احدهما ساكنا والاخر متحركا اليه فاذا كان كذلك فجائز ان يتفق حركتان من مبدئين احدهما طبيعي والاخر ارادي
يتصادمان عند غاية واحدة يكون بالقياس الى الارادي خيرا يعتد به او شرا يعتد به فيكون بختا ولا يكون بالقياس
الى المحرك الطبيعي بختا وفرق بين رداءة البخت وسوء التدبير فان سوء التدبير هو اختيار سبب في اكثر الامر يؤدي الى غاية
مذمومة ورداءة البخت هو ان يكون السبب في اكثر الامر غير مؤد الى غاية مذمومة لكن في حق صاحبه يؤدي اليها والشيء الميمون هو
الذي قد ذكر حصول اسباب الخير بالاتفاق عند حصوله والمشؤم بالعكس منه فقد علمت ان السبب الاتفاقي ما يكون تاديته الى المسبب
لا دائما ولا اكثريا ووقع بين الاقدمين خلاف عظيم في وجود الامر الاتفاقي وعدمه وظاهر ان ذلك الاختلاف ليس في اطلاق
لفظ الاتفاقي لان الاختلاف في الاسامي غير لائق بالمباحث الحكمية بل الاختلاف انما وقع في ان السبب هل يجوز ان يكون تاديته
الى المسبب على التساوي او اقليا ام لا فبعضهم جوزه وبعضهم منعه والذي للمانعين ان يتمسكوا به هو ان السبب اما ان يستكمل
في شرائط سببيته فوجب ان يكون مستقلا بالتاثير فيكون حصول المعلول منه دائما لما مر من امتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة وان لم يكن مستقلا بالتاثير فلا بد معه من امر اخر فيكون المؤثر في ذلك الفعل ذلك المجموع فهو وحده لا يكون سببا اتفاقيا
لان السبب الاتفاقي لشيء ما من شانه ان يكون ممكن التادي الى ذلك الشيء والحاصل انه ان كان سببا مستقلا كان واجب التادي
الى المعلول وان لم يكن مستقلا فهو ممتنع التادي اليه والحجة المحكية عنهم في الطبيعيات هذه اذا وجدنا للحوادث اسبابا معلومة

امتنع

امتنع ان يتركها ويطلب لها مالا مجهولا من البحث والاتفاق فان جاز ربما اذا عثر على كنز جزم اهل العبادة بان البحث السعيد لحقه و
ان لم يلق رجاء حتى انكسر جزموا بان البحث الشقي لحقه وليس الامر كذلك فان كل من يحفر الى الدفين يجده ويقولون ان فلانا لما
خرج ليفعل الى دكانه رأى غريما فظفر بحقه اتفاقا وليس الامر كذلك بل كل من توجه الى مكان فيه غريمه ولم يحس بصره فانه رآه و
ليس لقائل ان يقول لما كانت الغاية في خروجه غير هذه وجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم لانا نقول يجوز
ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكن يعرض ان يجعل المستعمل لذلك الفعل احد تلك الغايات غاية فتعطل
الاخر بوضعه لا في نفس الامر لانه صالح لان يجعل غاية اليس لو كان هذا الانسان شاعرا بمقام الغريم هناك كان وصوله اليه غاية
له ونقول لمثبتي الاتفاق ان يجيبوا عن الاول فيقولوا ان الاسباب منها بسيطة ومنها مركبة فالبسيطة معلولاتها معها دائما
والا لكان لا بد معها من قيد زائد فيكون العلة ذلك المجموع فيكون مركبة لا بسيطة وقد فرضنا بسيطة هف فاما المركبة فان كان
حصول المعلول دائما وان كان اكثريا كان حصوله اكثريا وكذلك القول في المتساوي والاقلي فاختلاف المعلولات في الدوام
والاكثرية والتساوي والاقلية لاختلاف اجزاء العلة في ذلك فاذا عرفت ذلك فنقول انه وان كان كل ما لا بد منه في تحقيق العلة
فهو جزء من العلة في الظاهر ولكن ربما يكون لجزء المحصل الوجودي سببا واحدا وح يصادف الاثر لاجزاء واما سائر الامور
المعتبرة فهي عائدة الى زوال المانع وتحقيق الشرط وحصول القابل ثم ان كان حصول انضمام سائر القيود مع حصول تلك الذات
دائما قيل ان صدور المعلول من العلة دائم وان كان الانضمام اكثريا جعل ذلك الصدور اكثريا وكذلك في المتساوي
والاقلي فان قيل ذلك الاجتماع ان كان واجبا كان المعلول دائم الوجود وان كان ممكنا فلا بد من استناده الى الواجب
فيدوم بدوام الواجب فيدوم المعلول لدوامه فنقول ان مصادمات الاسباب متعلقة بالحركة الدورية واتصالات
الكواكب فيجوز ان يختلف حال الاجتماع والاقتران بسبب اختلافاتها في سائر الحوادث واما الحجة المذكورة في الطبيعيات
فجوابها ان الغاية قد يراد بها ما ينتهي اليها الشيء كيف كان وقد يراد بها ما يكون مقصودا فالاسباب الاتفاقية غايات بالمعنى الاول
وليست غايات بالمعنى الثاني واما قوله الغاية لا يصير غاية بالوضع فهو غير مسلم الا ترى ان الوضع والجعل ان يجعل بعضهما اكثريا
وبعضهما اقليا فان الشاعر بمقام الغريم الخارج اليه يجده في الاكثر وغير الشاعر لا يظفر به في الاكثر فاذا كان اختلاف الجعل مما
يختلف به حكم الاكثرية والاقلية فكذلك يجوز ان يختلف به الحكم في كونه اتفاقيا او غير اتفاقي فهذا بيان الغايات الاتفاقية
وتحقيق الحال فيها ودفع الشكوك والشبه الموردة فيها وانما بسطنا الكلام في تحقيق هذا المرام لان اللائق بهذه المباحث
لكونها من احوال الموجود بما هو موجود ان يذكر في هذا الموضع من الفلسفة الاولى دون الطبيعيات والتي ذكرها الشيخ انما
ذكرها على سبيل المصادرة والمبدئية دون ان يكون مسئلة فيها ونحن لما كرهنا رجوع الرجل الالهي في شيء من مسائل علمه
الى صاحب علم جزئي طبيعيا كان او غيره سيما في المبحث الذي كان مذكورا هناك على سبيل الوضع والتسليم لهذا نرفع
الحوالات في اكثر المواضع من شرح هذا الكتاب ونوردها بالفصل كما هو عادتنا في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار وهو
اربعة مجلدات كلها في الالهيات بقسميها الفلسفة الاولى وفن المفارقات **قوله** واعلم ان وجود مبادي الشر في
الطبيعة هو من القسم الثاني من هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب في العناية التي هي الجود الى قوله وهذا الكلام اعتراض متعلق
بمسئلة الخير والشر وقع في هذا البين ليكون اشارة الى كيفية وقوع الشر في هذا العالم ودفع الشبهة الثنوية القائلين بان
الله الخير لا يجوز ان يكون هو بعينه اله الشر بل لا بد لوجود الشرور الواقعة في هذا العالم من مبدأ اخر غير مستند الى مبدأ الخيرات
فقالوا بالهين اثنين وحاصل ما سيأتي في دفع مذهبهم وحل شبههم ان الشر الحقيقي امر عدمي لا يستند الى مبدأ واما الشرور الاضافية
كوجود الضادات والموانع والقواطع للاشياء كالسموم والافعال الذميمة كالزنا والسرقة ونحوهما والاخلاق الرديئة كالجهل
المركب والحسد والبغض واشباهها فانما هي امور ضرورية تتبع الخيرات كثيرة على سبيل اللزوم كلوازم الماهيات التي جعلها تابعة لجعل
تلك الماهيات فلو ترك وجود تلك الخيرات العظيمة لاستلزامها الشرور قليلة بالقياس اليها لزم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل وذلك
غير لائق بالله الخير فيجب صدور هذا القسم من الخير ايضا من المبدأ الواحد كما يجب صدور الخير المحض الذي لا يلزمه شر اصلا كوجود المفارقات

الفلكيات منه كما سيجيء بيانه مفصلا والشيخ لما ذكر تمهيد الجواب عن الشك الثالث وجود الامور الضرورية التي يلزم الغايات الذاتية
وليست هي بغايات بل عرضية ذكر اقسامها الثلثة واورد لكل منها مثالا للتوضيح وقد راى ان وجود مبادي الشرور التي ليست الا
لبعض الجزئيات داخلة في العرض بعينه نحو وجود القسم الثاني من هذه الاقسام فيه على ذلك ليكون المتعلم الناظر في هذا المقام ذا بصيرة
واستعداد تام باستيفاء تحقيق مسئلة الخير والشر وبالجملة قد فعل هذا اي الخروج عن المقصد الاصلي والغرض كما ذكره تمهيدا على المتعلم
واشفاقا عليه ثم عاد الى ما كان فيه وقال ولنجب عن الشك الوارد فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية
هذا هو الجواب عن الشك الوارد من جهة تجويز عدم التناهي في العلل الغائية ولا بد في دفعه من مقامين احدهما اقامة البرهان على بطلانها
ودفعها عند غاية لا غاية لها ذاتية والثاني بيان ان اللمعاقبات الى نهاية ليست هي بغايات ذاتية بل عرضية اما المقام الاول فنقول العلل
التمامية هي التي يكون مطلوبة لذاتها فلو فرضنا علل تمامية لا نهاية لها فاما ان يكون فيها شيء مطلوب لذاته واما ان لا يكون كذلك فان كان
فيها ما يكون مطلوبا لذاته فقد انقطع التسلسل وان لم يكن فيها شيء مطلوبا لذاته فليس هناك علة تمامية وثبت انه من تجويز التسلسل
في العلل التمامية رفع العلل التمامية وابطالها واما المقام الثاني فهو انه ان قيل الحركة الفلكية غير متناهية فلما ان يقال لا غاية لها او
يقال غاياتها غير متناهية وكلا الوجهين على نقيض ما فرضوه وكذلك القول في الحوادث الكائنة الفاسدة وكذلك القول في نتائج شرور
عن القياسات ولا تناهي فالجواب عنه كما اشار اليه بقوله فنقول الى اخره وتقريره انه ليست الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم المهيات
الجنسية لنفسانيتها وعدم تمامها مثل ان يوجد جوهر او جسم بما هو جسم فقط او حيوان بما هو حيوان فقط ولا ان يوجد شخص
معين من النوع بل الغاية الذاتية ان يوجد المهيات النوعية وجودا تاما فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منها فح لا يحتاج الى الاشخاص
ولا الى توالد وتناسل فلا جرم لا يوجد منها اشخاص وذلك كما في الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات والفاسدات
فح يحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك
فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية وان فرض ان لا تناهي الاشخاص غاية ذاتية فذلك ايضا مغير واحد غير معنى كل شخص فالذي
يذهب الى الغير النهاية هو شخص بعد شخص لا لاتناه بعد لاتناه فالذي يؤدي الى الثاني والى الثالث والى الرابع فليس هو بغاية ذاتية لشيء واحد
بل امور كثيرة والشيء الواحد لا يكون له الا غاية ذاتية واحدة ونحن اذا اوجبنا التناهي في الغايات فانما اردنا بها الغايات الذاتية
دون العرضية فهذا هو بيان غاية الطبيعة المدبرة للعالم واما غاية الطبيعة المختصة بالشخص المعين فهي بقاء ذلك الشخص وليس لها غاية
سوى ذلك واما الحركة الفلكية الابدية فالمقصود منها كما ستعرف خروج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وذلك معنى واحد ولكن
لما لم يمكن الاتفاق الاوضاع الجزئية لا جرم صارت المتعاقبة غايات عرضية واما المقدمات والتوابع فيجب ان يعلم ان المراد بقولنا العلة
الغائية متناهية انه لا يجوز ان يكون لفاعل واحد في فعل واحد غاية بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات
كثيرة فذلك جائز وههنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فهذا لا ينافض ما ذكرناه فهذه
زبدة ما ذكره الشيخ وباقي معاني الفاظه وفوائد كلامه واضحة لا يحتاج الى تبيين **قوله** واما الشك الذي يليه فينحل بان يعلم ان الغاية
يفرض شيئا ويفرض موجودا اذ فرق بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الا موجودا هذا الشك هو الشبهة الاخيرة التي مبناها
على ان العلة الغائية لو كانت موجودة يلزم ان يكون شيء واحد متقدما على نفسه بمراتب فيكون معلول الشيء علة لعلة علته وحاصلها بيان
كيفية علية العلة الغائية وهو ان العلة الغائية لها مهية ولها وجود وقد علمت الفرق بين المهية والشيئية وبين الوجود والهوية
وان لم ينفك احدهما عن الاخر لما علمت من بطلان مذهب القائلين بثبوت المهيات المعراة عن الوجود ان كالمعتزلة القائلة بشيئية المعدومات
وكل علة غير واجبة الوجود فلها مهية ووجود فالعلة لها مهية ووجود فهي بماهيتها علة لكون سائر العلل علة لها بالفعل فيكون
العلة الغائية في وجودها معلولة للمعلول لنفسها في شيئيتها ولكن لا مطلقا فان تلك الشيئية ما لم تكن متصورة معلومة لا يكون
علة لشيء قال الامام الرازي في بعض تصانيفه ان هذا يقتضي ان لا يكون للافعال الطبيعية غايات لانه ليس لها تصور ولا ادراك لذلك
يناقض مذهب الشيخ وساير الحكماء حيث ذهبوا الى انه ما من فعل طبيعي او نفساني الا وله غاية ذاتية والجواب عنه لو جهين لعل
ما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات وهو التزام ان للطبايع شعورا ولو كان ضعيفا وثانيهما ان الطبايع الجسمانية غير منفكة

عن مبادي نفسانية او عقلية فهي كالمسخرات لتلك المبادي بنسبتها الى تلك المبادي كنسبة القوة المحركة التي في العضو منا الى نفوسنا في
حركاتنا الاختيارية فالعالم كله ذا حيوة حيوانية الا ان الحيوة في بعضها كامنة مستورة وفي بعضها كالحيوانات المركبة ظاهرة جلية وتحقيق
هذا المطلب يحتاج الى بسط في الكلام ليس هنا موضع بيانه فاذن العلة الغائية بمهيتها وشيئيتها علة لعلية سائر العلل واما بوجودها
فان الغايات ان كانت امورا حادثة تنتهي اليها الحركات فوجودها معلول لجميع العلل وان لم يكن كذلك لم يكن سائر العلل علة لوجوده
بل هي علة لها وجودا وشيئية وقد ثبت ان العلة الغائية ايضا بمهيتها علة لسائر العلل واما كونها معلولة في وجودها فذلك ليس بامر
واجب بل ان كانت حادثة كانت معلولة في وجودها لسائر العلل والا فلا فاذن علتها لسائر العلل امر لذاتها واما معلوليتها فليست
لذاتها بل لاجل حدوثها **قوله** واعلم ان الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده الى قوله لا يخفى لما ذكر ان الشيء
قد يكون في شيئيته علة وقد يكون في وجوده علة فالاول كالعلة الغائية والثاني كسائر العلل اراد ان يذكر هذا التقسيم في جانب
المعلولية ايضا فذكر انه المعلول قد يكون معلولا في شيئيته وقد يكون معلولا في وجوده فالاول كالمحدود بالنسبة الى حده
كالانسان فانه في شيئيته معلول لكل من وحدته وكالحيوان فان مهيته ومعناه متقومة من معنى الجسمية والنمو والحس والشاني
مكتوف فان وجود الانسان محتاج الى فاعل يجعله وغاية يكون لاجلها وكذا الحيوان مفتقر في وجوده الى فاعل وغاية غير ما يتحصل
به مهيته من مهية الاجزاء ومما يجب ان يعلم ان علة الشيئية لا يكون الا شيئية اخرى داخلة في المعلول فيجوز ان يفرض من الشيئيات
المحضة شيئية المعلول واما وجوده فلا بد فيه من وجود امر يكون اقوى في الموجودية من وجود المعلول فمعلول المهية اقوى
تحصلا من مهية علته فان تحصل النوع اقوى من تحصل جنس جنسه وهكذا الى جنسه الذي لا جنس له فهو في غاية الابهام
وذلك بعكس معلول الوجود فانه يكون اضعف قواما من وجود علته ووجود علته اقوى من وجوده وعلة علته اقوى من علته
وهكذا الى ان ينتهي الى علة العلل وهي غير متناهية القوة والصورة والقدرة وفوق ما لا يتناهى **قوله** وكذلك قد يكون
الشيء امرا حاصلا موجودا في شيئية مثل العددية للاثنينية هذا تقسيم للشيئية وهو انه كما ان الوجود منه ما هو داخل في
الموجود ومنه ما هو عارض له فالاول كوجود اجزاء المركب مثل وجود المادة ووجود الصورة والثاني كوجود الاعراض فكذلك
الشيئية قد يكون حاصلة في شيئية امر داخلة فيها وقد يكون زائدة عليها فالاول كشيئية العدد للاثنينية وشيئية الجسم
للحيوانية والثاني كشيئية التربيع الحاصل في جسم طبيعي كالحجر والخشب ونحوهما فان مهية التربيع واجزائها معا خارجة عن مهيات
الاجسام الطبيعية كذا شيئية سائر العوارض مثل البياض واللون والطعم والرائحة وغيرها من الكيفيات **قوله** والاجسام
الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والاعراض اعني التي لا يتحد الا بها قد مر في مباحث المهية انه قد يكون للحد زيادة
على المحدود كما في حد الاصبع وحد القطوسة فيؤخذ الانسان في حد الاصبع وهي صورة جوهرية ويؤخذ الانف في حد القطوسة
وهي عرض ولا يعني لكون الشيء علة لشيئية امر الا كونه جزءا من حده فثبت كون الاجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور و
الاعراض واما كونها علة لوجود بعض الصور والاعراض دون الشيئية فذلك في الصور والاعراض التي ليس حدها متعلقا بتلك
الاجسام التي يتوقف عليها وجودها وقوله كما يظن في التعليميات كذلك قيد للمنفي اشارة الى ظن جماعة توهموا ان التعليميات كالكرة
والاسطوانة وغيرهما يفتقر في حدودها ايضا الى الاجسام الطبيعية وذلك ظن فاسد اذ المراد بالجسم الطبيعي ما له استعداد
خاص لصورة معينة ذات حركة وسكون طبيعيين ولهما فعل وانفعال مخصوصين والامور التعليمية لا يستدعي مهيتها
شيئا من هذه الاشياء ولا وجودها ايضا على الاطلاق بل وجودها في عالم الطبيعة لا يكون الا في جسم طبيعي اي جسم طبيعي
كان كما في علم مباحث الكم واعلم ان الغرض من ذكر هذه الاحكام للشيئية بما هي شيئية ان يسهل التصديق بكون العلة
الغائية في شيئيتها متقدمة على سائر العلل كما قال فقد ثبت ان تعلم ان العلة الغائية في الشيئية قبل العلل الفاعلية والقابلية
وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة يعني ان العلة الغائية لها تقدم على سائر العلل والصورية من جهتين من جهة الشيئية
ومن جهة وجودها الذي في نفس الفاعل لذلك الفعل لا في نفس غير ذلك الفاعل ولا في نفس ذلك الفاعل لغير ذلك الفعل
اما الاول فلانها يوجد اولا في نفس الفاعل ثم ينبعث منه تصور الفعل الذي لاجلها وما يتوقف هي عليه من الفاعل وكيفية تصوره

٣ الوضوعات

٣ وهي الفاعلية والقابلية

يتادى اليها واما الثاني والثالث فليس لهما تقدم ضروري على الآخر بل بعض العلل يترتب على الآخر وانما قيد الصورة بقوله من جهة
ما الصورة علة مؤدية اليها لما علمت من ان الصورة لها اعتباران احدهما اعتبار انها داخلة في قوام مهية المركب علة صورية له ليصير بها
كاملا بالفعل وهي بهذا الاعتبار غير مؤدية الى شيء آخر هو غاية وثانيهما اعتبار انها واقعة في طريق التادية الى كمال آخر هو غاية
بهذا الاعتبار سبب متقدم على وجود الغاية وباقي الفاظه غني عن الشرح **قوله** هذا اذا كانت العلة الغائية في الكون واما
اذا كانت العلة الغائية ليست اه قد سبق منا ذكر هذا الحكم وتقسيم الغاية الى ما تحت الكون والفساد والى ما ليس كذلك وان الغاية
التي ليست في الكون ليست معلولة لشيء من العلل لا في كلا الامرين من الشيئية والوجود ولا في احدهما الذي هو الوجود
والحصول كما ذهب الغايات الكونية فالعلة الغائية من الوجه الذي هي به علة لغيرها من العلل لا يكون معلولة لها ابدا سواء كان
وجودها حادثا ام لا ولكن التي عرض لها الوجود الحادث يفتقر في وجودها الى تلك العلل فلو لم يكن ذات كون لم يكن معلولة
لها اصلا والغاية من حيث كونها علة غائية لصدور الفعل علة فاعلية لسائر العلل ولكن في ان يكون علة لا فان الفاعل والقابل قد يكونان
ذاتا هما موجودتين ولا فعل ولا انفعال اذ لم يتصور الفاعل بهيئة الغاية فاذا تصورها فعل الفاعل في القابل فحصلت الصورة في القابل
لاجل الغاية فاذن العلة الغائية هي التي يجعل الفاعل فاعلا والقابل قابلا وكذا يجعل الصورة كائنة موجودة ولكن لا في نفسها بل
ليتادى الى الغاية المطلوبة سواء كانت الغاية موجودة بالفعل قبل الصورة وذلك في الغايات التي هي خارجة عن عالم الكون او
مترتبة على الفعل وعلى وجود الصورة كما في الغايات الكونية المتلاحقة فاذن الذي بالذات لسبب الغائي بما هو سبب غائي
ان يكون سببا لسائر الاسباب متقدما عليها بما هي اسباب وقد يعرض له من جهة ان وجود معناه وهيئته في الكون ان يكون معلولا
لها متاخرا عنها فقد اتضح وانكشف لك ان شيئا واحدا كيف يكون علة ومعلولا لنفسه وفاعلا وغاية ومن نظر حق النظر وكان
ذا بصيرة عقلية ينكشف عليه ان الغاية مطلقا كمال لوجود الفاعل لكن الفاعل على اربع مراتب الاولى مرتبة ما كمال وغاية بنفس ذاته
اذ لا كمال فوق ما هو عليه من وجود ذاته بذاته فذاته غاية كل غاية كما هو فاعل كل فاعل والثاني ما كمال فوق ذاته ولكن مع ذاته فهو يفعل
الفعل لاجل ما فوقه الذي لا يفارق عنه وهي مرتبة العقول الفعالة للاشياء لاجل اتصالها بما فوقها والثالثة مرتبة ما كمال منفك
عنه لكن له ان يبلغ الى كماله ويلحق اوله باخره من غير ان تبطل ذاته وهي مرتبة النفوس بما هي نفوس فانها تفعل افاعيلها من التحريكات
والتدبيرات لان تتكامل وجودها وتتجرد عن العلائق بالابدان والمواد الكونية ويصير هويتها مفارقا مستقل الوجود ذاتا
وفعلا والرابعة مرتبة الفواعل الطبيعية فان كمالاتها متاخرة عن وجوداتها التي في اوائل الكون وهي متوجهة في افاعيلها الى
كمالاتها ولكن مع تبدل وتجدد في ذواتها فالصورة النطفية اذا بلغت حد الحيوانية بطلت الاكوان التي لها قبل الحيوانية وهذا
لاجل نقص الوجود الطبيعي وضعف وحدة الصور الطبيعية وتجدد ذاتها كما علمت منا مرارا فالغاية معنى واحد في الجميع فما قيل
ان الغاية في الحركة والمتحرك معا غير معنى الغاية في الفاعل وانها في الفاعل بمعنى الغاية وفي المتحرك بمعنى النهاية ليس بشيء
بل في الكل بمعنى واحد وهو الكمال والتمام وقوله وهذا من المبادي الطبيعية قد ذكرنا ان التي اوردها الشيخ في اوائل الطبيعيات
من احكام العلل الاربع سواء كانت علل مختصة بالامور الطبيعية كالمادة والصورة او غير مختصة بها كالفاعل والغاية كلها
ايرادها على وجه المبدئية والتسليم **قوله** واما البحث الذي بعد هذا فينكشف بما يقول ان الغاية التي يحصل في فعل الفاعل
ينقسم هذا البحث اشارة الى ما ذكره بقوله وعما يليق ان يتكلم فيه بعد حل هذه الشبهة ان هل الغاية والخير شيء واحد ام مختلف وايضا
ما الفرق بين الجود والخيرية فنقول اعلم ان الغاية منقسمة اولا الى قسمين لانها اما ان يكون واقعة تحت الكون ام غير واقعة تحت الكون
والتي هي من القسم الثاني فهي اعلى وارفع من ان يجري فيه بعض الاعتبارات التي يجيء من كونها وجودا او صورة واما التي من القسم
الاول فهي لا تخ اما ان يكون صورة جوهرية او عرضية في القابل المنفعل لفعل ذلك الفاعل ام لا يكون كذلك وح لا بد ان يكون
صورة او عرضا في ذات الفاعل لا يسع الا ان يكون مثل تلك الغاية جوهرا قائما بنفسه لا في مادة ولا من مادة لان كل حادث كائن
مسبوق بمادة او ان يكون موجودة في مادة اخرى غير مادة الفعل اصلا فالتي لا يكون موجودة لا في الفاعل ولا في القابل فلا يكون
موجودة اصلا على انك قد علمت منا ان الغاية في كل فعل هو ما يستكمل به الفاعل لكن الفاعل القريب للحركة غاية صورة او عرض

في مادة نفسه والفاعل البعيد المحرك كالنفس المحركة للمادة بتوسط قوة طبيعية غايته لا محالة ليست في مادة بل في نفس الفاعل وكل فعل له فاعل
بعيد فاعل قريب ملاصق للمادة تم فله غايتان متغايرتان بالذات او بالاعتبار غايته هي صورة او عرض في مادة الفعل وغايته هي صورة
او عرض في نفس الفاعل كما سيلوح في كلام الشيخ فمثال القسم الاول اي الغاية التي تكون في القابل لا في الفاعل ولا محالة لم يكن غاية اخرى
للفاعل البعيد كما اشرنا اليه صورة الانسانية في مادة الانسانية اعني صورة الطبيعة فانها غاية للقوة الفاعلة للتصور في مادة مهيئة لتكون
صورة الانسان واليها يتوجه فعل تلك القوة الفعالة بتوسط القوى المباشرة لتحريك تلك المادة وتهيئتها لقبول تلك الصورة ومثال
القسم الثاني وهي الغاية التي تكون حصولها في الفاعل لا في القابل ولا محالة هي الغاية التي يؤمها الفاعل هو الاستكان اي متخذ الكن
وهو الموضع الذي يستتر به من بيت ونحوه وهو غاية لمستبني البيت واما الذي هو فاعل البناء اي مبدء حركة المادة من الطين والبنات
والخشب وغيرها على وجه المباشرة الى ان يقبل صورة البيت مثلا فغايته نفس تلك الصورة والاستكان ليس صورة البيت
وصورة البيت غاية للقوة القريبة الملاصقة لتحريك المادة والاستكان غاية للقوة النفسانية الداعية لان يستبني ويجعل
الفاعل للبناء بالقوة فاعلا له بالفعل سواء كان ذلك الفاعل المباشر للبناء امرا مغايرا له او متحدا معه ضربا من الاتحاد
وحينئذ يكون الغايتان ايضا كذلك فقوله ويشبه ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة
وان يكون ما ليس غاية صورة في المادة ليس مبدء قريبا للحركة بما هو كذلك هو الذي ذكرناه اولا من ان الغاية هي تمام الفاعل من حيث
هو فاعل فان كانت الغاية صورة مادية كان الفاعل ايضا قوة ملاصقة لها وان كان الفاعل بما هو فاعل جوهرا روحانيا كانت غايته
ايضا صورة او كيفية روحانية فحينئذ لا حاجة في بيان كون الغاية لها اعتبارات واسام شتى الى التقسيم لها على الوجه الذي ذكره
الشيخ من انها قد تكون في منفعل قابل وقد لا يكون في منفعل قابل فيكون في فاعل بل يكفي ان يقال ان الغاية اذا كانت صورة او عرضا
في قابل منفعل فلها نسبة الى امور كثيرة الى اخر ما ذكره وذلك لان القسم المذكور يوهم ان بعض الغايات خارجة عن ان يكون
عائدة الى فاعلها وليس الامر كذلك لما علمت مرارا ان كل مقصود لاجله فعل فلا بد ان يكون امرا لاحقا بفاعل ذلك الفعل ثم لا يخفى
ان الفاعل لهذه التغيرات والحركات ليس فاعلا محضا بل هو فاعل ومنفعل جميعا كل منهما من جهة وذلك من حيث اشتماله على قوة
القبول وتعلقه بالمادة الجسمانية بوجه من الوجوه **قوله** فان عرض ان ما غايته صورة في المادة المتعاطاة اه يعني انه قد يتفق ان
يكون فاعل واحد لفعله غايتان احديهما صورة او هيئة في مادة والاخرى امر ليس في مادة ومثل ذلك بالانسان يبني بيتا ليستكن
هو نفسه فيه فيكون له جهتان جهة كونه مستكنا طالبا للكن وجهة كونه بانيا فهو من جهة كونه طالب الكن داع الى البناء وعلة
غائية للبناء وعلة فاعلية بعيدة له ومن جهة ما هو بان معلول لما هو مستكن لما علمت من كون فاعلية الفاعل معلولة لما هو علة
غائية وعلة اولى فههنا كون الباني بانيا معلول لطالب الكن فههنا فاعلان احدهما المستكن وهو الفاعل البعيد والثاني
الفاعل المباشر فلهما غايتان فيكون الغاية لما هو مستكن هي الكن وهي غير الغاية لما هو بان وهو صورة البيت فيكون الانسان
الواحد له غايتان لانه مجتمع فاعليتين واما حكم الشيخ بان وحدته يكون بالعرض فان اراد بالوحدة بالعرض الوحدة التالفية التي
ليست طبيعية بل بمجرد الاجتماع الذي عرض بتعمل وتصنع فهي وان كانت كذلك في المثال الذي ذكره من كون انسان واحد مستبنيا
وبانيا ولكن ليست كذلك على وجه الكلية والعموم فربما فاعل لفعل غير صناعي يكون له غايتان غاية هي صورة او حالة في مادته وغاية
هي صورة او حالة في نفسه بل كل فاعل مركب من نفس وبدن كالفلك وكالحيوان الارضي يكون لافعاله النفسانية غايتان وبالحقيقة
كان ذاته ايضا مركبة من جزئين فكذا فعله مركب من فعلين احدهما جسماني والاخر تصوري وكذا غاية ذلك الفعل غايتان كالحركة
الصادرة عن الفلك فان نفس الفلك بحركة الطبيعة الفلكية لاجل غاية هي التشبه بالكامل من جميع الوجوه باستخراج الاوضاع الجسمانية
من القوة الى الفعل وذلك بارادة بعد ارادة وتصور بعد تصور ووضع بعد وضع فالغاية الاخيرة لنفسه هي ادراك حصول التشبه
المعنوي والخير والغاية الاخيرة لطبيعة جسمه استيفاء الاوضاع ثم كل حركة جزئية لاشتمالها على وضع بعد وضع لتصور بعد تصور لها
غايتان جزئيتان وضع خاص لجسمية الفلك وتصور خاص لنفسه الجزئية والوحدة في الغاية كالوحدة في المبدء وكالوحدة في الفعل ولا
شك ان وحدة الفلك المركب من المبدئين بل من المبادي عقل ونفس وطبيعة وحدة طبيعية فكذلك وحدة الغاية بل الفعل ايضا

فظهر انه قد يكون ما غايته فعله هيئة في مادة وما غايته فعله هيئة ليست في مادة ذاتا واحدة وحدة طبيعية غير عرضية ثم قد يتفق في الافاعيل
الصناعية ان يجتمع في ذات واحدة مبدء فعلين صناعيين احدهما بالمباشرة البدنية والاخر بالمباشرة وكذا غايتاهما وحينئذ يكون وحدة
المبدئين وحدة عرضية كما في المثال المذكور وقد اراد بالوحدة العرضية ما يقابل الوحدة الحقيقية التي لا انقسام فيها فالحكم المذكور
صحيح الا انه ليس فيه جدوى ظاهر **قوله** واذا تقرر هذا فنقول اما في القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور كثيرة هي قبلها في الحصول
بالفعل والوجود الى قوله وهو بالفعل صورة الامور الكثيرة التي هي موجودة بالفعل قبل هذا القسم من الغاية اعني التي هي صورة او عرض في مادة
جسمانية تكون بعده امور متغايرة وان كان تغاير الاثنين منها بالاعتبار وهي الفاعل والقابل باعتبار انه بالقوة والقابل باعتبار انه بالفعل في
الحركة فللغاية نسبة الى كل واحد من هذه الاربعة ولها بحسب كل نسبة من هذه النسب اسم خاص لمعنى اخر يقياسها الى الفاعل غاية والى الحركة
نهاية والى القابل وهو بالقوة خير والى القابل وهو بالفعل صورة ووجه التسمية في كل منها ما ذكره الشيخ وهو ظاهر غني عن الشرح **قوله**
واما الغاية التي بحسب القسم الثاني فبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة الى قوله العلة التمامية معناه واضح غني عن الشرح لكن ههنا بحث
وهو انا لا نسلم ان الغاية في هذا القسم ليست صورة او عرضا في قابل منفعل وكذا لا نسلم ايضا انها ليست نهاية الحركة وذلك لان الغاية المبحوث
عنها بكلا القسمين من الغايات التي هي حادثة بعد الفعل والفاعل في مثل هذه الافعال التي لها غايات حادثة لا يخلو عن حركة وانفعال
فان المحرك الذي لا يتحرك اصلا منحصر في العقل وما فوقه فالنفوس المحركة للاجرام لها غايات ايضا بحسب ذواتها كما ذكره الشيخ وانها لا يخلو
في تحريكاتها الاجرامها من تصورات متجددة جزئية تنتهي الى غايات تصورية فاذن لا فرق بين القسمين من الغاية الا بان القابل في احدهما
مادة جسمانية وان جهة قبولها وانفعالها تباين جهة الفاعلية بالوجود والذات وفي الاخرى مادة روحانية وان جهة القبول والقابلية
فيها تغاير جهة الفعل والفاعلية تغايرا لا بالمباينة فالاعتبارات والاسامي كلها او اكثرها جارية في هذا القسم ايضا **قوله** واما الجود
والخير فيجب ان يعلم ان شيئا واحدا له قياس الى القابل المستكمل وقياس الى الفاعل اه الذي ذكره من قبل كان المطلوب فيه بيان الفرق
بين معنى الغاية ومعنى الخير والمط ههنا بيان الفرق بين معنى الجود والخير فذكر الشيخ اولا ان الشيء الواحد الحاصل من فاعل في قابل
اي مباين الذات لذات الفاعل له نسبتان نسبة الى قابله المستكمل به ونسبة الى فاعله الذي يصدر عنه وانما قيدنا القابل بكونه مباينا لذات
الفاعل اذ الصادر من فاعل في قابل متصل به كصدور الحرارة من الصورة النارية في جسمية النار وما يتبعها مثلا لا يسمى جودا باي
اعتبار اخذ ثم انه اذا نسب الى فاعله المباين الذي يصدر منه فلا يخلو اما ان يقتضي لفاعله انفعالا بوجه من الوجوه من جهة سواء كان
بنفس ذلك الصادر او بما يتبعه او لا يقتضي شيئا من ذلك اصلا فالثاني يسمى جودا والاول لا يسمى جودا عند التحقيق واذا نسب الى المنفعل
كان خيرا فاعتبر في تسمية الجود جودا ان يكون منسوبا الى فاعله لا الى قابله لان قابل الشيء لا يسمى جوادا له وهو ظ وكذا اعتبر في تسمية خيرا ان يكون
مقيسا الى قابله لا الى فاعله الذي لا ينفعل به بوجه لان الخير لا بد ان يكون امرا وجوديا حاصلا للشيء وهذا الامر المسمى بالجود بالقياس
الى فاعله غير حاصل لفاعله بل لمنفعله واعلم ان مفهوم الجود والخير وما يجري مجريهما من الامور التي مفهوماتها معان نسبية وكل ما هو كذلك
لا بد وان يكون حدودها الاسمية مشتملة على الامور التي هي مقيسة اليها ولهذا اخذ في تعريف البناء البناء وفي تعريف الملك المملكة لكن
على وجه لا يلزم منه تعريف احد المتضايفين بالاخر بما هو مضاف بل بالسبب الموقع للاضافة كما قرروه في موضعه ولاجل ذلك اخذ الشيخ
اولا في معنى الجود الغاية الى الفاعل وفي معنى الخير الغاية الى القابل ثم اراد تعريف الجود بحسب الحقيقة وهو قريب من معناه اللغوي
فذكر اولا معناه اللغوي ثم اشار الى كنه معناه وحده الحقيقي **قوله** ولفظ الجود وما يقوم مقامها موضوعها الاول في اللغات
افادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلا وانتاه قوله وما يقوم مقامها اراد به مثل الكرم والعطاء والاحسان وما يجري مجريها في
معانيها من معنى الجود وقوله افادة المفيد لغيره فائدة بمنزلة الجنس القريب للجود لصدقه على المعاملة ايضا وما هو بمنزلة جنسه البعيد هو
مفاد قولنا افادة المفيد فائدة فان مبدأ الاعراض الوجودية القائمة بمادة نفسه كسخونة النار وبرودة الماء مفيد فائدة لنفسه وهو
مع ذلك ليس بجواد ولا معامل وقوله لا يستعيض منها بدلا بمنزلة الفصل المميز للجود عن المعاملة باقسامها كالبيع والشرى والاجارة
والمناكحة وغيرها فان من افاد لغيره فائدة ليستعيض منه بدلا لم يكن جوادا بل معاملا فقد اعتبر فيه ثلثة امور احدها الافادة والثاني
ان يكون الافادة لغيره اي لمباينه والثالث ان لا يكون له عوض وعم العوض من ان يكون جوهرا او عرضا مقررا في موضوع محسوس او معنى

اخر غير محسوس حتى الثناء والمدح والشهرة والصيت والتخلص من المذمة واكتساب الملكة الفاضلة فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليثاب
فهو مستعيض ليس بجواد وهذا التعريف احسن مما ذكره في الاشارات من قوله الجود افادة ما ينبغي لا لغرض لصدقه على ما لا يسمى
جودا وهو افادة الفاعل الطبيعي مثلا المادة المنفعلة عنه ثم ان جمهور الناس لغلبة الجسمانية عليهم لا يعتنون بما ليس بمكشوف
على الحس لا يعدون مثل الشكر والثناء وما يجري مجريهما من الامور المرغوبة من جملة الاعواض فيظنون ان المفيد لغيره فائدة يستعيض
ويستريح بها شكرا او ثوابا او غير ذلك من الاعراض والمقاصد المعنوية جودا ولا يسمونه مبايعا ولا معاملا وليس كذلك بل هو عند
التحقيق معاوض لانه معط واخذ ومفيد ومستفيد لان العوض غير منحصر في المال ونحوه بل كل غرض في الحقيقة عوض وكل معط لغرض
معاوض حسيا كان الغرض او عقليا صوريا كان او معنويا ولو ان المحسن اليه من الجمهور فظن ان الذي احسن اليه كان غرضه اكتساب
منقبة او فضيلة لذاته لاستخف المنة عليه واستحقر العطية لديه بل انكرها وابى ان يسمى المعطي له جوادا فاذا ثبت وتحقق معنى الجود والجواد
انه من افاد غيره كمالا بوجه من غير ان يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل من فعل فعلا لغرض يرجع الى عوض فليس فعله جودا
ولا الفاعل جوادا وكذا كل مفيد لقابل صورة جوهرية او لموضوع حالة عرضية وله غاية اخرى يحصل له بوسيلة ما افاده من الخير
وبالحقيقة او بحسب ظنه فليس بجواد **قوله** بل نقول ان الغرض والمراد في المقصود لا يقع الا لشيء الناقص الذات فذلك لان الغرض
الى قوله وهو المطلوب بذاته مطلقا ثم ترقى الشيخ من هذا المقام وبين ان كل من فعل فعلا لغرض فهو ناقص الذات بوجه من الوجوه
فاقد في ذاته لما هو اليق به واحسن واولى به ومستعيض كمال واولوية من غيره فبعكس النقيض كل ما هو كامل من جميع الوجوه فليس
لفعله غرض وقد بالغ الشيخ في تحقيق ذلك بتحصيل وتفصيل لان جماعة من علماء الكلام زعموا ان الفاعل الكامل من كل وجه هو الذي
يفعل بقصد وغرض الا ان غرضه ايصال فائدة الى غيره لا الى ذاته والشيخ رد عليهم بان ذلك الغرض الذي هو ايصال الخير الى الغير
ايضا يعود بالاخرة الى استكمال الفاعل واستفادته كما لم يكن حاصلا لذاته قبل الفعل والفاظ كلامه واضحة غنية عن الشرح
واعترض الفخر الرازي في شرحه للاشارات بان القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال للحجر
الذي سقط من سقف فوقع على راس عدو انسان ما فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لصدق تعريف الجواد عليه وهو افادة ما ينبغي
لا لعوض واجاب عنه المحقق الطوسي بان الجواد انما يكون ما يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر
عن الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس
لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الدماغ والاعضاء والموت سبب اخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم
ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده و
كذلك القول في الدواء المصح او المزيل للمرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة لكيفية الغير الملائم وهكذا حال الفاعلات
الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قلت فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات احيث انه
لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا
احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات انتهى كلامه ويعود الى ما كنا فيه
ونقول حاصل كلام الشيخ ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة او بارادة الغاية فهو ناقص في ذاته مستكمل بغيره **قوله** واما
الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع به من التقصير وغير ذلك فهي اغراض خاصة لما ذكر
ان كل فاعل يكون له مقصد وغرض يفعل لاجله فهو ناقص اراد ان يشير الى ان النقص والقصور والخطاء المنزلة يلزم الفاعل من جهة
الغايات التي يقصدها ويستكمل بها فكذلك يلزم من جهة بعض المبادي والدواعي للافعال لانها انفعالات وندامة في الحقيقة
وان كان الجمهور يعدونها من المحامد وهي كالشفقة والرحمة والعطوفة والفرح بالاحسان والغم بوقوع التقصير وهذه كلها و
ان كانت احسن من نقائضها ومقابلاتها في افراد البشر كقساوة القلب والقسوة والفرح بالاساءة والتقصير والغم بالاحسان لكنها آفات
وعيوب بالقياس الى احوال المبادي العقلية وما فوقها واما اطلاق الرحيم والعطوف ونحوهما على الباري عز اسمه فذلك بمعنى اعلى
واشرف مما يقع على المخلوق فالجود هو افادة الغير في جميع الجهات عن الافادة كما لا لما بين ان الجود لغرض ليس بجود في الحقيقة اشار

قوله

ان الجود الحقيقي هو [illegible] عن الافادة كما لا يخفى فاراد الى بيان الفرق بين الخير والجود الذي كان بصدده فذكر ان [illegible]
الكمال الذي افاده الجواد خير بالقياس الى الفائز وهو جود بالقياس الى الفاعل ثم عمم معنى الخير حتى لا يتوهم احد انه كما ان الجود لا يكون
الا بالقياس الى فاعل لا يكون الخير الا بالقياس الى غرض وفعله هو غرض فكذلك الخير انما يكون خيرا اذا كان بالقياس الى قابل منفعل به من فاعل لا يكون
لمجرد الغرض ولا العوض اذ كل كمال الشيء فهو خير بالقياس اليه سواء استفيد من جواد حقيقي ام لا وهذا هو البيان الكاشف عن حقيقة
الخير والجود **قوله** وقد تكلمنا عن العلل واحوالها وبقي ان يجمل فيها القول فنقول ان هذه العلل الاربع كلها مشتركة ومختصة
واحدة واحدة منها وقد علمت ان البحث عنها مطلقا من وظائف هذا العلم لانها من الاقسام الاولية للموجود بما هو موجود والبحث
عن احوال كل منها اذا اخذ مطلقا مختص بهذا العلم وانه من المبادي للطبيعيات وغيرها فاراد الشيخ ان يبين ان النظر في العلل الاربع
يجب ان يكون لهذا العلم لا لاجل ان العلم واحد من العلوم الجزئية ان يتناولها ويبحث عنها بل لو فرض ان شيئا من العلوم لا يتناولها
كما يظن في كثير من الامور الموجودة المرتبة في العلوم ان ليس لها من العلل الا بعضها بل لا واحدة منها وهي الصورة كالتعليميات
كان ايضا يجب النظر فيها والبحث عنها في هذا العلم وذلك بوجوه اخرى احدها ان كونها جميعا مما ينظر فيه ويثبت وجوده ولو
لامور مختلفة وفي علوم متفرقة جزئية مما يستدعي ان تحقق امرها ويعرف ماهيتها ويثبت وجودها في هذا العلم اذ البحث
عن نحو وجود كل شيء في ذمة هذا العلم ما لم يختص بان يكون من الاعراض الذاتية للمتغيرات والمحركات من حيث تغيرها او
للمتكمات من حيث تكممها وثانيها انا نرى كثيرا من موضوعات سائر العلوم انها متحصلة القوام والوجود من العلل الاربع كلها
وليس لصاحب العلم الذي موضوعه ذا مبادان يبحث عن مبادي ذلك الموضوع بل تسلمها من العلم الذي هو فوق علمه وثالثها
ان مطالب هذا العلم ليس مقصورا على معرفة احوال الامور التي هي مبادي لسائر العلوم بل معظم البحث فيه عن الاقسام الاولية للموجود
بما هو موجود وعن الامور التي لا تختص وجودها بان يكون متكممة او متغيرة وهذه العلل كلها فان الموجود ينقسم الى فاعل وغاية
وصورة ومادة كما ينقسم الى المتقابلات وان لم يكن هذه متقابلات اذ لا يلزم ان يكون كل قسم يقسم بقسمين بالمتقابلين فانه قد يكون بما
الجمع على ما توهموه وظنوه ان التعليميات ليست بذوات علل اربع ولاجل ذلك حصروا العلوم التعليمية واستخفوا بها لعدم دلالتها
على علم تمامية ليس بحق اذ ليس كل مبدأ فاعلي مبدأ حركة ولا كل غاية غاية حركة ولا كل قابل قابل تغير واستحالة فالامور التعليمية لا [illegible]
طبايعها وافتقار ماهياتها الى وجوداتها الا بغيرها لا بذواتها وطبايعها وان جاز ان يكون مجردة عن المادة [illegible]
كنشأة الخيال والوهم لكنها بلزوم المادة في وجودها الخارجي ومن جهة انفعالات تعرضها من الانقسام وحدوث الشكل
والتناهي فنسبة المقادير الى الاشكال المختلفة والوحدات الى انواع العدد كنسبة المواد القريبة الى الصور الاولى [illegible]
خواص ولوازم وآثار ليس للوحدات بما هي وحدات ولا للعدد بما هو عدد فقد ثبت ان امور التعليميات مبدأ [illegible]
حيث وجدا وجد تمام وتمام التعليميات ليس الا من باب الاعتدال والتحديد والترتيب اما الاعتدال فلكون المستقيم السطح والمستقيم
من الخط غير مختلف الاجزاء بالارتفاع والانحطاط وكون المنحني منها فرجارا وككون الزاوية القائمة لاحاد [illegible] وكون قوسها
ربع الدائرة لا ازيد عليه ولا انقص منه وكذا الحال في كل قسم من اقسام التعليميات ان لا يكون ازيد من نفسه [illegible] انقص منه ليترتب عليه اثره
المطلوب منه واما التحديد فكما في الاشكال فان لكل شكل حدا واحدا او حدودا يتم بها وجوده فوجود المثلث يتم بالحدود الثلثة والمربع
بالاربعة وهكذا والدائرة ايضا انما يتم وجودها بان يحيط بها خط واحد مستدير بجميع [illegible] من ذلك كانت الدائرة
ناقصة غير تامة واما الترتيب فكما في اقسام العدد فان كل نوع من انواع العدد انما يتم وجوده بان [illegible] موجودة مرتبة فهذا ونحوه
معنى التمام في الامور التعليمية فان لم يتم احد هذا تماما كان مجرد اصطلاح وان [illegible] لغاية [illegible] كون غاية حركة فلا يمكن ان يمنع كونه
كمالا وخيرا ولا ان الخير امر مطلوب لذاته والشر مهروب عنه مكروه لذاته وكل خير [illegible] وجوده لاجله كيف وتلك الغايات
التي للحركات انما يطلب بها الحركات والافعال لكونها خيرات فقط لا لكونها [illegible] الحركة حتى انه لو امكن نيلها بنحو آخر غير الحركة
لكان ايضا نيلها مطلوبا لكن اتفق ان بعض الخيرات مما لا سبيل اليه [illegible] الحركة فثبت ان للامور التعليمية علة غائية
قوله ولولا ان الخواص واللواحق التي لهذه هي غايات تنادي اليه [illegible] ما كان الطالب يطلبها في المواد [illegible]

فارغا

فان الصانع هذا دليل آخر على ان التعليميات غايات مقصودة يطلب لاجلها والكلام في قوة قياس شرطي استثنائي بطوته
الاستثنائية والنتيجة ويكفي فيها ايراد المقدمة الشرطية وبيان استثناء نقيض التالي وهو السالبة الكلية بالاثبات وجه نتيجة
كانه قيل انه لو لم يكن الخواص واللواحق التي للامور التعليمية غايات مطلوبة لذواتها ومبادي وجوداتها بالحركة لما امكن
ان يضعها في المواد ويطلبها لاجل تلك الخواص واللواحق لكن التالي باطل ونقيضها حق فكذا المقدم فان صانعا قد يحرك المادة
الى ان يكون مستديرة ولا يكون مطلوبه نفس الاستدارة بل لاجل شيء آخر من خواصها ولواحقها ككونها اوسع لما يحويه
عن غيرها من الاشكال وككون المستدير ابعد من الافة من المضلع ذي الزوايا وغير ذلك من فوائد الدائرة فيكون مطلوبه
لاجلها فهي غاية وجودها فاذن قد انكشف واتضح ان هذه العلل كلها توجد في التعليميات كما توجد في الطبيعيات فهي مشتركة بين
هذين العلمين العظيمين وهما مع اشتمالها على علوم كثيرة تحتها واقعان تحت هذا العلم فيجب ان ينظر صاحب هذا العلم في احوال
العلل الاشتراكية بين العلوم والوجهين الآخرين الذين ذكرنا وقوله وليس انما ينظر اي صاحب هذا العلم في المشترك فقط اي ليس
الغرض لصاحب هذا العلم مقصورا على ان يكون في الامور المشتركة بين العلوم بل قد ينظر فيما يختص بعلم اذا كان من مباديه فيكون
مبدأ له وعرضا ذاتيا للامر الاعم المشترك فان قلت كيف يكون العرض المختص بجزئي من الجزئيات من العوارض الذاتية للامر الاعم
اجيب بان العوارض التي بها يختص الجزئيات لا بغيرها قبلها كالفصول للانواع التي تحت جنس انما هي عوارض ذاتية لذلك
الاعم الذي هو كالجنس فكذلك هذا العلم قد ينظر في عوارض مخصصة لجزئيات الامور العامة اذا كانت عارضة لها انما
للموجود بما هو موجود او لقسم منه ولكن قبل ان يتادى المعروض في الانقسام الى ان يكون موضوعا لعلم جزئي طبيعي او تعليمي او
ان يتادى العارض في التخصيص الى ان يكون من اعراض ذاتية لموضوع من موضوعات علوم جزئية كالنظر في احوال مبادئ
بالجسم الطبيعي كالمادة والصورة لانهما من العوارض الذاتية للموجود المطلق قبل ان يصير جسما طبيعيا منهيا للحركة ولسنا
فالبحث عنهما والنظر في احوالهما بحث ونظر في ما هو مبدأ للعلم الطبيعي ومسئلة في العلم الكلي الالهي وموضوع المسئلة مبدأ
للموضوع الطبيعي وعارض للموضوع المشترك **قوله** ولو كانت هذه علوما مفردة افضلها علم الغاية وكان يكون ذلك
هو الحكمة والان فذلك ايضا افضل اجزاء هذا العلم اعني العلم الناظر في العلل الغائية للاشياء يعني لو ان احدها جعل مباحث
العلل الاربع التي هي الآن من اجزاء هذا العلم علوما مفردة اي جعل مباحث كل منها علما مفردا وكتابا عليحدة بان وضع لمباحث
الفاعل واحواله واعراضه الذاتية علما مفردا يكون موضوعه الفاعل بما هو فاعل ومسائله ومطالبه البحث عن اقسامه
الاولية واحواله التي تعرض له بما هو فاعل وكذا وضع لمباحث المادة علما موضوعه المادة ولمباحث
الصورة كذلك ولمباحث الغاية كذلك حتى يصير علوما اربعة كان افضل تلك العلوم
علم الغاية لان موضوعه هو الغاية افضل من موضوعات العلوم الثلثة لان العلة الغائية
هي التي جعلت سائر العلل علللا كما علمت وينبغي ان يكون ذلك العلم الباحث
عن الغاية هو الحكمة لا غير لان الحكمة بالحقيقة هي العلم بغايات الاشياء وعللها
التمامية التي بها يتم وجوداتها فان المادة يكون صورتها بالقوة و
بالصورة الحاصلة من الفاعل فالغاية تحصل اصل وجودها
ثم لا يتم وجوده ولا يكمل الا بالغاية والشيء مع تمامه اولى
وافضل منه مع نقصانه فالعلم الباحث عن غاية الاشياء
هو العلم التام فهو الحكمة هذا اذا جعلت
علوما مفردة واما اذا لم يكن كذلك
وهو انما لان احدهما ما هو [illegible] هو كون مباحثها جميعا من اجزاء علم واحد هو هذا العلم يعني الفلسفة الاولى فصح ايضا
بكون العلم الباحث عن العلل الغائية افضل [illegible] ثانيهما ان يفرد للنظر في احوال العلل كلها علم مفرد يبحث فيه عن احوال العلة بما هي علة